

FILOZOFIJA JE  
ŽENSKOG RODA

ZBORNIK U ČAST  
NADEŽDI ČAČINOVIĆ

Naslov  
Filozofija je ženskog roda

Podnaslov  
Zbornik u čast Nadeždi Čaćinović

Uredila  
Ankica Čakardić

Izdavač  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Za izdavača  
Vesna Vlahović-Štetić (dekanica)

Recenzenti  
Boris Buden (Weimar), Danijela Majstorović (Banja Luka),  
Luka Bogdanić (Zagreb)

Korektura i lektura  
Ankica Čakardić (hrvatski), Matia Anna Pleše (engleski)

Prijevod uvoda na engleski jezik  
Matia Anna Pleše

Dizajn  
Sven Sorić

Tipografska pisma  
Suisse Works, Suisse Int'l'

Papir  
Keaykolor china white, Holmen book

Tisk  
Tiskara Zelina d.d. / Sveti Ivan Zelina

Naklada  
300

Mjesto i godina izdanja  
Zagreb, 2019.

Cijena: 100 kn

ISBN 978-953-175-826-0

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu  
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu  
pod brojem 001043434.

# FILOZOFIJA JE ŽENSKOG RODA

UREDILA ANKICA ČAKARDIĆ

ZBORNIK U  
ČAST NADEŽDI  
ČAĆINOVIĆ

## SADRŽAJ

---

- 07 UVODNE RIJEČI I NAPOMENE /  
INTRODUCTORY WORDS AND REMARKS
- I. OSOBNOST FILOZOFIJE
- 19 Raul Raunić *Javni intelektualci i demokratska politička kultura*  
39 Biljana Kašić *Izbori jedne filozofkinje: unutarfilozofijski pomaci i/ili kako misliti feminism*  
57 Andrea Zlatar Violić *Tekstovi, tekstovi, tekstovi: život*
- II. UDESI ESTETIKE, FILOZOFIJA MEDIJA I MODERNOST
- 67 Tomislav Medak *Estetizacija tehnopolitike*  
89 Miško Šuvaković *Teorijski obrti*  
105 Tatjana Jukić *Empatija prema žalovanju u ranome Benjaminu*
- III. UMJETNIČKE IZVEDBE I TEORIJE
- 123 Lev Kreft *Sve o Janezu Janši*  
141 Una Bauer *Efemernost (plesne) izvedbe: limitirajuća zavodljivost nestajućeg i nepostojanog*  
159 Leonida Kovač *Rasprizorujuće transverzale*
- IV. EPISTEMOLOGIJA RODA I FEMINISTIČKA TEORIJA
- 179 Snježana Prijić-Samaržija *Pluralizam i istina*  
195 Željka Matijašević *„Političnost“ konstrukta ženske emocionalne inteligencije*  
211 Ankica Čakardić *Klasna historija roda i agrarni kapitalizam*
- V. KNJIGA I KNJIŽEVNO POLJE
- 229 Lada Čale Feldman *Nora i filozofi*  
257 Ljiljana Filipović *Posuđeni glas*  
269 Dario Vuger *O ontologiji knjige u doba digitalne estetike: znanje, kôd, proces*  
287 Boris Postnikov *Pogled s periferije: od postjugoslavenske do svjetske književnosti i natrag*

# UVODNE RIJEĆI I NAPOMENE

Zbornik *Filozofija je ženskog roda* predstavlja zbir izlaganja koja su održana na simpoziju u čast prof. emeriti Nadeždi Čačinović, kao i pozvanih priloga, povodom njezina 70. rođendana. Simpozij je inicirao prof. Borislav Mikulić s Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu i nosio je radni naziv „Estetika, filozofija umjetnosti i kulture, feminizam” čime se kroz tematske varijacije u nekoliko različitih panela pokušalo obuhvatiti najistaknutija područja filozofsko-teorijskoga i praktičkoga rada prof. Čačinović.<sup>1</sup> Skup se održao 29. i 30. rujna 2017. na Filozofskom Fakultetu u Zagrebu, a u njegovom radu sudjelovali su nastavnici i nastavnice te studentice i studenti Odsjeka za filozofiju Filozofskoga fakulteta kao i gošće i gosti s drugih odsjeka i sveučilišta iz zemlje i inozemstava.

Zbornik ima svečani povod jer, između ostalog, predstavlja zaučrreno razdoblje nastavno-znanstvenog rada prof. Čačinović. Nadežda Čačinović rođena je 1. travnja 1947. u Budimpešti. Školovala se u Zürichu, Bernu, Beogradu, Murskoj Soboti i Ljubljani. Studirala je filozofiju, komparativnu književnost, povijest umjetnosti i lingvistiku na sveučilištima u Ljubljani, Bonnu i Frankfurtu. Filozofiju i komparativnu književnost diplomirala je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani. Doktorat iz filozofije, grana estetika, stekla je na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1985. godine, obranivši doktorsku disertaciju pod naslovom *Estetika njemačke romantike*.

Od 1976. godine zaposlena je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, najprije kao asistentica, a zatim kao docentica (od 1985.), izvanredna profesorica (od 1989.), redovita profesorica (od 1998.) te redovita profesorica u trajnom zvanju (od 2003.). 2012. godine produljen joj je radni odnos do isteka akademске godine u kojoj navršava 70 godina, tako da je u mirovinu otisla 1. listopada 2017. godine. Već iduće godine, dakle 2018., dodijeljeno joj je počasno zvanje *professor emerita* jer je tijekom svoje četrdesetogodišnje akademske karijere dala značajan domaći i međunarodni znanstveni, stručni i pedagoški doprinos te je time doprinijela razvitku i napretku Sveučilišta u Zagrebu. U počasnom statusu emerite i danas predaje na Odsjeku za filozofiju i mentorira diplomske i doktorske rade.

U proteklih četrdesetak godina prof. Čačinović sudjelovala je na brojnim međunarodnim i domaćim znanstvenim skupovima te održavala

<sup>1</sup> Program održanog simpozija „Estetika, filozofija umjetnosti i kulture, feminizam: simpozij u počast Nadeždi Čačinović“ dostupan je na sljedećoj poveznici: <https://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2011/09/Simpozij-Nadezda-Cacinovic-2017.pdf>. Posjećeno 2. rujna 2019.

gostujuća predavanja na inozemnim sveučilištima. Objavila je više od stotinu znanstvenih i stručnih radova te trinaest autorskih knjiga. Riječ je o sljedećim naslovima: *Subjekt kritičke teorije* (Zagreb, 1980.), *Pisanje i mišljenje* (Zagreb, 1981.), *Estetika njemačke romantičke* (Zagreb, 1987.), *Estetika* (Zagreb, 1988.), *Ogled o pismenosti* (Zagreb, 1994.), *Doba slike u teoriji mediologije* (Zagreb, 2001.), *U ženskom ključu* (Zagreb, 2001.), *Parvulla aesthetica* (Zagreb, 2004.), *Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu* (Zagreb, 2007.), *Zašto čitati filozofe* (Zagreb, 2009.), *Kultura i civilizacija. Što nas čini ljudima ili o procesu proizvodnje značenja i njegovim granicama* (Zagreb, 2012.), *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore* (Zagreb, 2012.) i *Uvod u filozofiju književnosti* (Zagreb, 2017.). Osim toga, knjigu *Žene i filozofija* (Zagreb, 2006.) objavila je kao urednica, a uz to je prevela i brojne knjige i članke, ponajprije s njemačkoga jezika, među njima i niz temeljnih filozofskih djela,<sup>2</sup> te je bila članica uredništva nekoliko časopisa, *Tribuna* (Ljubljana, 1965.–1968.), *Kulturni radnik* (Zagreb, 1986.–1987.) i *Filozofska istraživanja* (Zagreb, 1980.–1987.).

Od 1995. do 1999. bila je gostujuća profesorica u poslijediplomskom centru Jan van Eyck Academie u Maastrichtu. 1995. sudjelovala je u osnivanju Centra za ženske studije u Zagrebu, gdje od tada do danas predaje u sklopu obrazovnog programa Centra i sudjeluje u drugim njegovim aktivnostima. U dva mandata bila je predsjednica Hrvatskoga P.E.N. centra (2009.–2013. i 2013.–2017.), a sada je njegova potpredsjednica. Od 2016. članica je i Nove ljevice, političke stranke koju je suosnovala sa svojim kolegicama i kolegama s kojima surađuje i u Koaliciji zelene ljevice.

Nadežda Čačinović bila je dobitnica dviju stipendija, DAAD grant, Berlin, 1990.–1991. i Francuska državna stipendija, Paris, 1994., članica u stručnoj organizaciji Executive Committee of the International Association for Aesthetics i članica odbora Open Society Institute, Zagreb.

Radno-životni put prof. Čačinović može se posve lijepo sumirati njezinim vlastitim riječima:

Kada se ovako površno gleda, ispada da ništa drugo nisam radila u životu: prvo sam studirala, a potom predavala filozofiju. Katedru sam naslijedila od pokojnog filozofa, prevodioca i leksikografa Danka Grlića, koji je napravio jednu vrstu podjele po kojoj se filozofima imaju zvati samo mrtvi filozofi, a mi drugi smo filozofski pisci.<sup>3</sup>

Ukoliko biografske podatke prof. Čačinović na ovaj način posložimo na jedno mjesto, postaje nam jasno da je ključna intencija objave ovoga zbornika upravo obilježavanje dugogodišnjeg i, još uvjek veoma vitalnog, nadasve polimorfнog teorijskog rada prof. Čačinović koji je snažno obilježio hrvatsku, regionalnu i šиру humanističko-društvenu teorijsku scenu:

<sup>2</sup> O istraživačkom i autorskom radu prof. Čačinović vidi i u esejima R. Raunića „Javni intelektualci i demokratska politička kultura“ i A. Zlatara Violić „Tekstovi, tekstovi, tekstovi: život“ iz ovoga zbornika.

<sup>3</sup> Nadežda Čačinović, „Nisam titoistkinja već socijalistkinja, Novosti, 16. srpnja 2017., dostupno na: <https://www.portalnovosti.com/nadezda-cacinovic-nisam-titoistkinja-vec-socijalistkinja>. Posjećeno 2. rujna 2019.

knjigama, prijevodima, člancima, predavanjima, mentoriranjima, javnim angažmanom, tribinama, intervjuima, javnim polemičkim i argumentiranim intervencijama, uredničkim radom – i druženjima koja još uvijek traju.

U vrijeme kada je humanistika sve više u krizi, kada se na svjetskoj razini gase humanističke katedre radi tobožnje tržišne neisplativosti i ekonomije štednje, kada se javno angažiranje društvenih i humanističkih znanstvenika sve češće upogonjuje za rad kojekakvih ekspertnih radnih skupina čiji se ključni zadaci sastoje u legitimaciji neoliberalizacije društva i obrazovanja, minimum je u tom kontekstu proizvoditi znanje koje nije primarno u službi reprodukcije akademskog profita i lobija koji ga akumuliraju. Mogla bih slobodno reći, i taj je aspekt ako ne prvi u planu ovog svečanog zbornika, onda barem nosi njegovu „skrivenu agendu“. Upravo na tom tragu, jednom prilikom, prije dvije godine, prof. Čačinović je izjavila:

Što se tiče Filozofskog fakulteta, svjedoci smo promjene položaja i očekivanja od humanističkih znanosti. Umnogome prevladavaju ideje efikasnosti i prilagođavanja kao i birokratizacije. [...] Bolonjska reforma ni principijelno ni izvedbeno nije unaprijedila naše školstvo. Ona je dio neoliberalne ideje podređivanja svega i svačega te fiskaliziranja i materijaliziranja svega.<sup>4</sup>

Uz to, nimalo manje važna i nikako trivijalna motivacija objave zbornika ogleda se i u odnosu filozofije i roda koji se kontinuirano ostvaruje u cje-lokupnom teorijskom, nastavničkom i aktivističkom radu prof. Čačinović. Nadežda Čačinović je, nažalost, još uvjek jedna od izrazito rijetkih žena, intelektualki iz područja filozofije, koje su istovremeno teorijski aktivne i politički prisutne u hrvatskoj javnosti, ali i šire. Time ovaj zbornik nosi i feminističku notu te nas direktno približava naslovu ovoga zbornika. Na jednom mjestu prof. Čačinović je zapisala:

O ženama i filozofiji ne može se pisati a da se još jednom eksplicitno ne spomenu ženama neprijateljske izjave niza velikih filozofa. Poznavati ih nužno je za shvaćanje povijesti ideja i povijesti patrijarhata; teorijski relevantno je prije svega suočavanje filozofkinja s naslijedom prošlosti.<sup>5</sup>

Nakon ovih uvodno-biografskih riječi, tek nekoliko tehničkih napomena vezanih za radove objedinjene u zborniku. Tekstovi koji su prikupljeni za objavu u ovom svečanom zborniku znatno su razrađeniji i prošireniji u odnosu na inicijalna izlaganja održana na simpoziju. Premda su ovdje strukturirani u pet poglavlja, tj. pet tematskih sekcija (I. Osobnost filozofije, II. Udesi estetike, filozofija medija i modernost, III. Umjetničke izvedbe i teorije, IV. Epistemologija roda i feministička teorija i V. Knjiga i književno polje) pojedini članci u zborniku bi radi svoje interdisciplinarnosti i transdisciplinarnosti mogli istovremeno pripadati u nekoliko

<sup>4</sup> U: isto.  
<sup>5</sup> Nadežda Čačinović, „Žene u filozofiji“, u Nadežda Čačinović (ur.), *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije, 2006, str. 7, citirano u tekstu B. Kašić „Izbori jedne filozofkinje: unutarfilozofiski pomaci i/ili kako misliti feministizam“ iz ovoga zbornika.

poglavlja. Upravo stoga tematske rubove svih pet poglavlja, kao i njima pripadajuće članke, treba čitati kao prohodne, kao tematsko kretanje iz jednog poglavlja u drugo.

Uza sve članke, koji su pisani na hrvatskom jeziku, uključujući i jedan na srpskom, priloženi su i sažeci na izvornom i engleskom jeziku. Svaki pojedinačni rad ima izdvojenu bibliografiju i konzistentno prati određenu formu citiranja i referiranja, međutim, u zborniku ne postoji stroga opća uniformnost u stilu navođenja, formalno ujednačavanje provedeno je u minimalnoj mjeri.

Tiskanje i prijelom zbornika omogućeni su financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju, a zbornik je recenziralo troje stručnjaka iz inozemstva i Hrvatske.

Na samome kraju ovoga kraćeg uvoda, završna misao prof. Čačinović:

Svako malo raspravlja se o budućnosti filozofije. Način mišljenja uvježbavan već tisućama godina pod pritiskom je legitimiranja. Filozofijski mislimo kada potvrđujemo svoju slobodu, svoje nadilaženje svake određenosti. Ako je riječ o fikciji, ona nam je svakako nužna.<sup>6</sup>

Ukoliko nam je cilj učiti misliti od najboljih i pritom mijenjati svijet u progresivnom i emancipacijskom smjeru, tada nam u okvirima diskusija mapiranih u ovom zborniku predstoji uvažiti trajni poziv da studiramo, čitamo i družimo se s filozofijom Nadežde Čačinović čim više.

ANKICA ČAKARDIĆ  
Zagreb, rujan 2019.

<sup>6</sup> N. Čačinović, „Žene u filozofiji”, str. 13.

# INTRODUCTORY WORDS AND REMARKS

The volume *The Philosophy is Female* represents a collection of presentations carried out at the symposium held in honor of *professor emerita* Nadežda Čačinović, as well as of invited contributions that were submitted on the occasion of her 70th birthday. The symposium was initiated by prof. Borislav Mikulić of the Department of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb and bore the title “Aesthetics, Philosophy of Art and Culture, Feminism”, which was an attempt to encompass the most diverse fields of philosophical-theoretical and practical work of prof. Čačinović through topical variations within several different discussion panels.<sup>7</sup> The participants of the symposium, which was held from 29 to 30 September 2017 on the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, were professors and students of the Department of Philosophy, as well as guests from other departments, faculties and universities from across the country and abroad.

The date of the book's publishing features a celebratory note as it rounds up the period of prof. Čačinović's work as both a lecturer and research fellow. Nadežda Čačinović was born on 1 April 1947 in Budapest. Her schooling years were spent in various European cities, among them Zürich, Bern, Belgrade, Murska Sobota and Ljubljana. She studied philosophy, comparative literature, history of art and linguistics at the universities in Ljubljana, Bonn and Frankfurt. She majored in philosophy and comparative literature at the University of Ljubljana, Faculty of Arts. In 1985, having defended her doctoral dissertation entitled *Aesthetics of German Romanticism*, she obtained her PhD in philosophy, branch aesthetics, at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb.

Since 1976 prof. Čačinović was employed on the Department of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, first as a research assistant, then as assistant professor (since 1985), associate professor (since 1989), full professor (since 1998) and distinguished professor (since 2003). In 2012 prof. Čačinović's employment contract with the Faculty of Humanities and Social Sciences was extended until the academic year in which she would reach 70 years of age, which led to her retirement on 1 October 2017. The year after her retirement she was bestowed with the honorary title *professor emerita* for forty years

<sup>7</sup> The programme of the symposium “Aesthetics, Philosophy of Art and Culture, Feminism: A Symposium in Honor of Nadežda Čačinović” is available via the following link: <https://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2011/09/Simpozij-Nadezda-Cacinovic-2017.pdf>. Last visited on 2 September 2019.

of outstanding national and international scientific, professional and lecturing contributions that significantly impacted the development and progress of the University of Zagreb. Under the honorary title of *emerita*, prof. Čačinović has continued to work as a lecturer and supervisor for master's and doctoral students on the Department of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb.

In the past forty years prof. Čačinović has participated in numerous national and international meetings and conferences and held guest lectures at various international universities. She has published more than a hundred of scientific and professional papers and authored thirteen books under the following titles: *The Subject of Critical Theory* (*Subjekt kritičke teorije*, Zagreb, 1980), *Writing and Thinking* (*Pisanje i mišljenje*, Zagreb, 1981), *Aesthetics of German Romanticism* (*Estetika njemačke romantike*, Zagreb, 1987), *Aesthetics* (*Estetika*, Zagreb, 1988), *An Essay on Literacy* (*Ogled o pismenosti*, Zagreb, 1994), *The Age of Images in the Theory of Mediology* (*Doba slike u teoriji mediologije*, Zagreb, 2001), *In the Female Code* (*Uženskom ključu*, Zagreb, 2001), *Parvulla aesthetica* (Zagreb, 2004), *A Companion to World Literature for an Intelligent Woman* (*Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu*, Zagreb 2007), *Why to Read Philosophers* (*Zašto čitati filozofe*, Zagreb, 2009), *Culture and Civilization. What Makes Us Human or on the Process of the Production of Meaning and Its Boundaries* (*Kultura i civilizacija. Što nas čini ljudima ili o procesu proizvodnje značenja i njegovim granicama*, Zagreb, 2012), *On Love, Books and Things That Speak* (*O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore*, Zagreb, 2012) and *An Introduction to the Philosophy of Literature* (*Uvod u filozofiju književnosti*, Zagreb, 2017). Apart from that, she published the book *Women and Philosophy* (*Žene i filozofija*, Zagreb, 2006) in the capacity of main editor, translated many other books and articles, mainly from German, among them a series of fundamental philosophical treatises,<sup>8</sup> and served as member of editorial board for several journals, including *The Tribune* (*Tribun*, Ljubljana, 1965–1968), *Cultural worker* (*Kulturni radnik*, Zagreb, 1986–1987) and *Philosophical investigations* (*Filozofska istraživanja*, Zagreb, 1980–1987).

From 1995 to 1999 prof. Čačinović worked as a visiting professor on post-graduate studies at the Jan van Eyck Academie in Maastricht. In 1995 she was a founding member of the Center for Women's Studies in Zagreb, where she has continued to hold lectures and participate in various activities until today. She served two mandates as the president of the Croatian P.E.N. centre (from 2009–2013 and again from 2013–2017) and currently serves as its deputy president. Since 2016 professor Čačinović has been a member of the New Left, a Croatian political party that she has founded together with her colleagues from the Green Left Coalition.

Prof. Čačinović was honored with two scholarships, the DAAD grant, Berlin, from 1990–1991, and the French Government Scholarship, Paris,

1994. Besides, she was a member of the professional organization Executive Committee of the International Association for Aesthetics, as well as the panel member of the Open Society Institute, Zagreb.

Prof. Čačinović's life is neatly summarized in her own words:

When looking superficially, it turns out I have been doing nothing else in my life: first I studied, then I taught philosophy. I inherited the chair from late philosopher, translator and lexicographer Danko Grlić, who introduced a kind of classification according to which the only true philosophers were those who were dead, while all the others were merely writers of philosophy.<sup>9</sup>

When biographical data on prof. Čačinović are thus gathered in one place, it becomes evident that the key intention of this volume is precisely the commemoration of her longtime, still vital and above all polymorphic theoretical work, which had a significant impact on national, regional and international theoretical discussions in the fields of humanities and social sciences. This impact is measured in her abundant books, translations, articles, lectures, mentorships, public engagement, public forums, interviews, public polemical and argumentative interventions, editorial work and hangouts that ceaselessly go on.

At the time when humanities are increasingly experiencing a crisis, when chairs for humanities are being shut down worldwide due to perceived non-profitability from the perspective of austerity policies, when public engagement of experts in social sciences and humanities is progressively used to propel various expert working groups that aim at legitimating the neoliberalization of society and education, it is of crucial importance to produce forms of knowledge freed from serving the reproduction of academic profit and the lobbies that accumulate it. I would even dare saying that this subversive intellectual action forms, if not the most important goal of this volume, then at least its "hidden agenda". It was precisely with the purpose of warning about the afore-mentioned developmental trajectories in the humanities that prof. Čačinović once proclaimed the following statement:

When it comes to the Faculty of Humanities and Social Sciences, we are witnesses of a change in status and expectations of the humanities. Manifold is the dominance of the ideas of efficiency and adaptation, as well as bureaucratization. [...] The Bologna reform has improved our education neither in its principles nor in their implementation. It is a part of a neoliberal idea of subordination, fiscalization and materialization of everything and everyone.<sup>10</sup>

No less important and by no means trivial motivation of this book consists in the examination of the relationship between philosophy and gender that has continually shaped the theoretical, pedagogical and activist work of

<sup>8</sup> For research and authorial work of professor Čačinović, see also essays by R. Raunić "Public Intellectuals and Democratic Political Culture" ("Javni intelektualci i demokratska politička kultura") and A. Zlatar Violić "Texts, Texts, Texts: Life" ("Tekstovi, tekstovi, tekstovi: život") in this volume.

<sup>9</sup> Nadežda Čačinović, "I am not a Titoist, but a socialist" ("Nisam titoistkinja već socijalistkinja"), *Novosti*, 16 September 2017, available at: <https://www.portalnovosti.com/nadezda-cacinovic-nisam-titoistkinja-vec-socijalistkinja>. Last visited on 2 September 2019.

<sup>10</sup> Ibid.

prof. Čačinović. Unfortunately, she remains a rare example of female intellectuals in the field of philosophy who are simultaneously theoretically active in the academy and politically present in the public space. Hence, this book also bears a feminist note that its title speaks to. With respect to this, prof. Čačinović once wrote:

One cannot write of women and philosophy without once more explicitly mentioning remarks inimical toward women on part of a number of great male philosophers. The acquaintance with these is necessary for understanding the history of ideas and the history of patriarchy; for many female philosophers, challenging the heritage of the past remains of foremost theoretical relevance.<sup>11</sup>

After these introductory and biographical notes, several technical remarks concerning the essays inside this volume are to be made. The papers collected for the purpose of being published in this anniversary volume represent edited and extended versions of the originals that were submitted in form of presentations at the symposium mentioned some paragraphs above. Although they are divided into five chapters, that is, five topical sections (I. The Personality of Philosophy; II. Misadventures of Aesthetics, Philosophy of Media and Modernity; III. Artistic Performances and Theories; IV. The Epistemology of Gender and Feminist Theory and V. Book and Literary Field), due to their interdisciplinary and transdisciplinary properties, some articles inside the book could find their place in several chapters at the same time. It is with respect to this circumstance that topical boundaries of the chapters, as well as their respective essays, should be viewed as a network of intersecting conceptual channels.

Apart from articles written in Croatian, with the exception of one in Serbian, the volume features both Croatian and English abstracts. Each essay has its separate bibliography and consistently follows a certain pattern of citations and references, that is, the book does not have a strictly uniform style of citation and standardization in this respect is reduced to a minimum.

The print and text break of the book were made possible through financial support of the Department of Philosophy at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb. The peer review was executed by three experts from Croatia and abroad.

At the very conclusion of this short introduction, I offer a closing statement of prof. Čačinović:

Every now and then there is a discussion concerning the future of philosophy. The way of thinking that has been exercised for thousands of years is under the

pressure of legitimating. We think philosophically when we confirm our freedom, our rising above all limits. If fiction is thereby at play, it is by all means necessary.<sup>12</sup>

If we set learning from the best and changing the world in progressive and emancipatory direction as our goals, then we are, at least in the boundaries of discussions mapped in this volume, faced with the challenge of accepting the continuous demand to study, read and associate with the philosophy of Nadežda Čačinović as much as possible.

ANKICA ČAKARDIĆ  
Zagreb, September 2019

<sup>11</sup> Nadežda Čačinović, "Women in Philosophy" („Žene u filozofiji”), in Nadežda Čačinović (ed.), *Women and Philosophy (Žene i filozofija)*, Zagreb: Center for Women's Studies, 2006, p. 7, cited in the text by B. Kašić "The Choices of a Female Philosopher: Intraphilosophical Shifts and/or How to Think Feminism" („Izbori jedne filozofkinje: unutarfilozofski pomaci i/ili kako misliti feminizam”) inside this volume.

<sup>12</sup> N. Čačinović, "Women in Philosophy", p. 13.

I.

---

---

OSOBNOST  
FILOZOFIJE

# JAVNI INTELEKTUALCI I DEMOKRATSKA POLITIČKA KULTURA

RAUL RAUNIĆ

Odsjek za filozofiju,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
[rraunic@ffzg.hr](mailto:rraunic@ffzg.hr)

## SAŽETAK

U radu se razmatraju teorijski aspekti djelovanja prof. Čačinović koji nadilaze njezine profesionalne pa i striktno filozofske interese. Riječ je o djelovanjima koja prof. Čačinović čine istaknutom javnom intelektualkom prijeko potrebnom demokratskoj političkoj kulturi. U prvom dijelu rada analizira se značenje pojma javni intelektualac. Ono podrazumijeva: a) javni angažman u pitanjima zajedničkih ili javnih interesa s pozicije odgovornosti, refleksivne općosti i kritičke svijesti; b) utemeljenost u humanističkim idealima koji s ambicijama kultiviranja uma, univerzalnog poštovanja i njegovanja humaniteta prokazuju okrutnosti svakodnevice, kolektivne obmane te prešućene ili previđene nepravde; c) snagu volje i moralni integritet osobe da ne odstupi pred izravnim pritiscima moći ili većinskog stava. U drugom dijelu rada razmatra se izvorno Kantova sintagma javne uporabe uma jer ta vrsta djelovanja u našemu pluralističkom dobu dobiva i nove slojeve značenja. Javna uporaba uma postaje važnim moralnim i političkim simboličkim resursom, prije svega javnih intelektualaca, u deliberativnim postupcima demokratske kulture kojima se nastoji obuzdati nadirući populizam.

RAUNIĆ

U ovome radu htio bih razmotriti teorijske aspekte djelovanja prof. Nadežde Čačinović koji nadilaze njezine profesionalne i, nedvojbeno vrlo bogate, filozofske interese u užem smislu riječi. Riječ je o javnom angažmanu; polju djelovanja i afirmacije javnih intelektualki i intelektualaca, u koje je prof. Čačinović utkala vrlo vrijedne, nadaleko priznate – o tome svjedoče i naš dvodnevni znanstveni skup i zbornik radova u njezinu čast – te uvjeren sam i trajne doprinose.

Moja je nakana da, potaknut pedagoškim, znanstvenim i javnim radom prof. Čačinović, u članku postavim tri pitanja. Prvo pitanje tiče se konteksta djelovanja i uopće značenja pojma javna intelektualka/intelektualac danas. Drugo pitanje tiče se forme diskursa javnih intelektualaca, koju bih prvenstveno povezao s izvorno Kantovom, a kasnije i Rawlsovom idejom, javne uporabe uma. To mi je potrebno da bih, u gusto napučenom polju javnosti, načinio distinkciju između javnih intelektualaca i intelektualaca u javnosti. Nапослјетку, трећe pitanje dotiče se uloge javnih intelektualki i intelektualaca u demokratskoj političkoj kulturi, a što bih ponajprije vezao uz procese deliberacije, poopćenja volje i procese moralnog učenja roda.

## I. SUVREMENI KONTEKST DJELOVANJA JAVNE INTELEKTUALKE/INTELEKTUALCA

Govor o javnim intelektualcima često započinje konstatacijom da je zlatno doba javnih intelektualaca prošlo. Neki idu tako daleko da zlatno doba smještaju u okrilje prosvjetiteljskog i poslije-prosvjetiteljskog pokreta, dok drugi, kao primjerice Russel Jacoby, smatraju da je doba velikih javnih intelektualaca završilo 50-ih godina prošlog stoljeća.<sup>1</sup> Te su konstatacije dijelom izraz neizbjegivog optimizma povjesnog pamćenja, dok su s druge strane rezultat uvida u promijenjene povjesne, kulturne, političke i socijalne okolnosti.

Što se novih okolnosti tiče, shematski bih izdvojio tri osnovna kontekstualna čimbenika, koji na paradoksalan način, s jedne strane, formalno proširuju polje javnog intelektualnog djelovanja, dok, s druge strane, istodobno oslabljuju utjecaj javnih intelektualaca u javnome životu.

Prvi od tih kontekstualnih čimbenika, nerado se to ističe, jest sam demokratski etos modernitetata. Njegovi nedvojbeni, i na koncu povjesno potvrđeni, emancipacijski potencijali slobode i jednakosti ispostavljaju, međutim, u području kulture i svojevrsnu povjesnu cijenu – a ta je rušenje svakog autoriteta.<sup>2</sup> Pod time prvenstveno mislim na, Tocquevilleovim

<sup>1</sup> Jacoby 2000. i 2006. Razmatrajući sjevernoameričku kulturu na prijelazu iz 20. u 21. stoljeće Jacoby zaključuje da su javni intelektualci postali ugrožena vrsta zbog toga što je većina intelektualaca apsorbirana u konvencionalnost akademskog života, pa je šira kultura osiromašena i osudena na beskrajna ponavljanja istih obrazaca.

<sup>2</sup> Hannah Arendt je u nestajanju autoriteta i njegovu zamjenjivanju prisilom u javnom prostoru prepoznala bitnu odrednicu moderniteta. Na tom tragu, Alain Renaut propituje ambivalentne posljedice širenja demokratske vrednote jednakosti na društvena područja odgoja i obrazovanja, kaznenog prava i medicine. Terapiju za novonastale anomijске krize demokratskih društava

### RAUL RAUNIĆ

Docent je na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, predstojnik Katedre za filozofiju politike. Područja interesa i istraživanja: filozofija politike, filozofija odgoja, socijalna filozofija i metodika nastave filozofije. Noviji radovi: „Revolucije i legitimnost”, u: *Filozofije revolucija i ideje novih svjetova* (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2018, str. 14–49; „Odgoj i naše doba: kritičke instance Vuk-Pavlovićeve filozofije u našem vremenu”, u: *Na Sjeveru s Pavlom Vuk-Pavlovićem* (ur. Sead Alić), Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog simpozija, Koprivnica: Sveučilište Sjever i Centar za filozofiju medija i mediološka istraživanja, 2018, str. 19–39; „Inačice materijalizma i novovjekovna filozofija politike” u: *Inačice materijalizma*, (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 110–143.

riječima rečeno, stanje općeg ujednačavanje uvjeta života,<sup>3</sup> koje u polju intelektualnog djelovanja dovodi do začudne demokracije u kulturi. Riječ je o preobrazbi političke i pravne vrednote jednakosti u strast za izjednačavanjem u polju kulturnog, znanstvenog i intelektualnog rada uopće. Jednakost prava nekritički se promeće u jednakost utjecaja i učinaka. Demokratski etos moderniteta, s jedne strane, počiva na institucionalnim jamstvima slobode ali, s druge strane, sazdan na nezajažljivoj strasti za ujednačavanjem, vodi k preobrazbi samog javnog prosuđivanja i kolektivnog oblikovanja volje. Na djelu je svojevrsni poravnavački apriori demokratskog javnog mnijenja koji otklanja potrebe za razlikovanjem, uvažavanjem, priznanjem, argumentacijom i *ad rem* dokazivanjem i polemikom, jer jedini relevantni čimbenik postaje brojnost zagovornika i, osobito, njihovih sljedbenika. Intelektualna prevlast što je donosi brojnost vodi podilaženju, omasovljenu, populizmu i tiraniji većine. To je novi oblik društvene svemoći, danas potenciran i ekspanzivnom ulogom masovnih medija, koji se „okomljuje na dušu“. „U Americi“ piše Tocqueville, koja od njegovih pa do naših vremena postaje kvintesencijom neminovnog napretka,

većina mišljenja steže strahovitim obručem. Unutar tih granica pisac je slobodan, ali teško njemu ako se usudi izići iz njih. Ne mora se bojati baš spaljivanja na lovači, ali je izložen svakovrsnim izrazima gnušanja i svakodnevnim proganjanjima. [...] Nijedan pisac, ma kolika bila njegova glasovitost, ne može izbjegći obvezi da kadi svojim sugrađanima. Većina, dakle, živi u stalnom samoobožavanju [...].<sup>4</sup>

S digitalnom revolucijom našeg doba narcistička kultura<sup>5</sup> zadobila je puni zamah. Njezina inherentna tendencija sveopćeg poravnavanja, s dostignućima interaktivnog *weba 2.0*, sve intenzivnije briše i svaku razliku između autora i publike, stručnjaka i neznanice, osobe i mnoštva, individualnog stava i kolektivnog mnijenja.<sup>6</sup> Anonimnost i nesputanost virtualne real-

Renaud ne traži u povratku stariim vrednotama i reaktivnom diskursu, niti se pak pouzdaje u lakoću progresivističkog diskursa, nego mogućnost obnove demokratskih energija i praksi vidi u delibativnim diskursima demokratske kulture. Arendt 1996. i Renaud 2015.

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville, obožavatelj i kritičar demokracije istodobno, filozof i strpljivi empirijski socijalni analitičar u jednome, taj Montesquieu 19. stoljeća, prvi je kroz američko iskustvo, na sistematičan i relevantan način pokazao široke emancipacijske dimenzije moderne demokracije, ali je istodobno upozorio i na njezine moguće pogubne tendencije. Vrednota jednakosti proširena na sve dimenzije života može, naime, ugroziti slobodu i otvoriti vrata novom despotizmu. Tocquevilleova znamenita dvotomna knjiga „O demokraciji u Americi“ (Tocqueville 1995) započinje i završava istom mišiju – neminovno obilježje modernih demokratskih društava jest jednakost uvjeta života. Na početku je to deskriptivna konstatacija – „Među novim predmetima koji su mi privukli pažnju za vrijeme moga boravka u Sjedinjenim Državama, nijedan mi nije živje upao u oči od jednakosti uvjeta“. (str. 1) – na kraju knjige to je skeptička i upozoravajuća preskripcija – „U naše dane nacije i ne mogu postupiti tako da društveni položaj svih ljudi u njihovu okviru ne budu jednaki, ali o njima ovisi hoće li ih ta jednakost odvesti u ropstvo ili u slobodu, u prosvjećenost ili u barbarstvo, u prosperitet ili u bijedu“ (str. 278). Interpretacijski vidi: Wolin 2001; Manent 1995; Kalanj 1995.

<sup>4</sup> Tocqueville 1995, str. 104-105.  
<sup>5</sup> Sintagmu je proslavio Christopher Lasch u istoimenoj knjizi s kraja sedamdesetih godina prošlog stoljeća u kojoj propituje strukturne promjene ličnosti i kulturnih praksi postindustrijskog permisivnog društva prožetog kultom autentičnosti i obilježenog narcističkim osiromašenjem psihe. Lasch 1986.

<sup>6</sup> Prema samorazumijevanju *web 2.0* određuje se kao „Filozofija povećanja kolektivne inteligencije i

nosti i komunikacije razara i svaku formu izričaja miješajući činjenice i prosudbe; istinu i laž; modalitete izvjesnog, mogućeg i vjerojatnog; znanja i nagađanja. U domaćoj inačici svjetskog trenda, notorna Wikipedija, posljednjih je godina u nas opterećena i dodatnim utegom – izrazitom ideoološkom pristranošću. U prividnoj formi znanstvene objektivnosti, mnoštvo pogreška i „alternativnih činjenica“ imaju i jasno prepoznatljiv smjer obraćuna sa svjetonazorskim i ideoološkim neistomišljenicima.<sup>7</sup>

Sudar između demokratskih vrednota načelno neograničenog prava na sudjelovanje u javnome životu i, s druge strane, racionalno utemeljenih i razborito obrazloženih kritičkih stavova, često završava na štetu ovih posljednjih. S rastućom demokratskom uključenosti i omasovljenjem opada kritički publicitet i sposobnost razboritog utjecaja na procese oblikovanja socijalne i političke volje. Zasluga i priznanje se razilaze, kriteriji rastaču i zamračuju. Javni intelektualci tako često bivajuapsorbirani u mnoštvu javnih glasova najrazličitijih formi i izričaja.

Drugi kontekstualni pomak u djelovanju javnih intelektualaca očituje se u strukturnim promjenama javnosti. Javnost, naime, kako je to među prvima sistematično i uvjerljivo pokazao Habermas, od prvotne sfere javnog rezoniranja i kritičkog posredovanja između privatne i političke sfere u ranom modernitetu, postaje danas sfera pasivne recepcije i konzumacije novih kulturnih dobara sa snažnim analgetičkim učincima.<sup>8</sup> Na djelu je svojevrsna dijalektika javnog mnijenja koje, od kritičke instance javnog rezoniranja i nadzora političkog odlučivanja, postaje zapravo potencijal integracije te način prezentacije i plasiranja političkih odluka posredstvom PR agencija za komunikacijski menadžment. Utoliko se i javna komunikacija sve više svodi na individualne postupke kulturne potrošnje. I sam javni dijalog biva postavljen u medijsku prokrustovu postelju, nerijetko umočen u hladnu vodu privatno-interesnih posredovanja i oplodnje kapitala te zaognut blještavilom svijeta spektakla. Javnost dospijeva pod patronat kulturne industrije i svijeta zabave, pa se i javno rezoniranje pretvara u potrošačko dobro. Neprestani su nizovi, izravnih ili prikrivenih reklama i propagande, zatim opsjednutosti zabavom, fascinacijom, profesionalnim sportom, blještavilom, bizarnostima i stalnom potrebom za egzaltacijom. Posebni su žanr tzv. životne priče poznatih ili manje poznatih osoba, u kojima javno razotkrivena intimnost tobožje nadomješta javna pitanja stvarajući neku začudnu formu javne prisnosti. Diskursi u javnom prostoru namjerno se miješaju, često i zbog željenog komičnog efekata i vrhovnog imperativa zabave. Sve to čini da medijski javni prostor, sa svojim sve restriktivnijim klišejima, postaje javnim intelektualcima nelagodan i stran.<sup>9</sup>

dodane vrijednosti za svakog sudionika dinamičkim stvaranjem i dijeljenjem informacija“. *Web 2.0*. (2014, studenoga 19.). *Wikipedia, Slobodna enciklopedija*. Posjećeno 6. veljače 2018., dostupno na: [https://hr.wikipedia.org/w/index.php?title=Web\\_2.0&oldid=4405294](https://hr.wikipedia.org/w/index.php?title=Web_2.0&oldid=4405294).

<sup>7</sup> To nije prepreka, nego, tko će znati, možda i preporuka, da najstarija kulturna ustanova u nas – Matica hrvatska – upriliči tribinu 10. srpnja 2014. pod nazivom: „Uvod u Wikipediju – predavanje ‘Speedy Gonsalesa’ i Maestra Ivankovića“ najavljenih kao suradnika hrvatske Wikipedije.

Vidi: Habermas 1969.

<sup>8</sup> Generalno nepovoljne strukturne promjene javnosti i ne odveć stimulirajuće medijsko ozračje ne podrazumijeva izostanak i izvrsnih primjera medijskih nastupa javnih intelektualki i intelektualaca.

Naposljetku, treća kontekstualna novina koja također dvoznačno utječe na poziciju javnih intelektualaca jest masovno obrazovanje i širenje sveučilišta. Pored svakako evidentnih emancipacijskih učinaka, taj proces označava i pomak k užoj, specijaliziranoj, znanstvenoj javnosti čiji se interesi i pristupi ne poklapaju uvijek i u cijelosti s pitanjima i problemima javnog života. Štoviše, unatoč inflaciji normativnih akata o društvenim ulogama i višestrukim misijama sveučilišta, zamjetan je pragmatički trend svodenja uloge sveučilišta na instrumentalnu racionalnost<sup>10</sup> i, svakako važnu, ali nikako i jedinu ulogu, funkcionalnog opsluživanja tržišta rada i vojnog kompleksa.<sup>11</sup> Tradicionalne uloge sveučilišta u samorazumijevanju društva, pokretanju emancipacijskih potencijala i osnaživanju demokratske političke kulture, radikalno kopne, već i stoga što širom svijeta izostaje institucionalna podrška humanističkom obrazovanju.<sup>12</sup>

Ukratko, zamjetan je trend dvostrukog povlačenja. Javni intelektualci povlače se na rezervne položaje profesorskih katedri,<sup>13</sup> dok se istodobno i samo sveučilište povlači iz središta društvenog života te prepušta inicijativu finansijski i politički izravno kontroliranim *think tank*-ovima, i PR-konzultantskim agencijama.

## II. ŠTO ZNAČI BITI JAVNA INTELEKTUALKA?

Ako su kriza autoriteta, strukturne promjene javnosti i pretvorba javnih intelektualaca u profesore, suvremeni procesi koji paradoksalno proširuju područje javnog djelovanja i istodobno oslabljuju utjecaj javnih intelektualaca, što onda, u takvom kontekstu, znači biti javna intelektualka?

Već na prvi mah, pomišljamo na javno rasuđivanje eruditski naobrazene osobe o relevantnim zajedničkim pitanjima, iskazano pristupačnim i netehničkim jezikom te namijenjenoj širokoj zainteresiranoj publici. Javni intelektualac je najčešće, mada ne i nužno, priznati autoritet u svom

Jedan od takvih nastupa zacijelo je i gostovanje prof. Čačinović u emisiji *Treći format* naslovljene „Hollywood i feminizam“ Trećeg programa HRT-a od 4. veljače 2018. Profesorica Čačinović je u relativno kratkom vremenu pokazala moć filozofske perspektive i refleksije povezavši svakodnevno sa spekulativnim, iskustvo nepravde i životnost filozofije, obrazovanost s mudrošću.

<sup>10</sup> Raunić 2015.

<sup>11</sup> Reforma srednjoškolskog obrazovanja sredinom sedamdesetih godina prošlog stoljeća u Hrvatskoj, vođena programskom knjigom Stipe Švara *Škola i tvornica*, doživjela je brojne opravdane kritike i na koncu društveni neuspjeh. Istovjetna logika svodenja odgoja i obrazovanja na njegovu ekonomsku i instrumentalnu ulogu, ponovno oživjava u suvremenim raspravama o reformi obrazovanja, ovoga puta pojačana s dvije dimenzije: a) ne samo što škola treba izravno služiti tvornici, nego i škola, prema tehnologisko-menadžerskom kurikulu, skrojenom po kanonima biheviorističke industrijske psihologije, postaje i sama tvornica znanja; b) kritiziranu reformu na razini škola – tvornica zamjenjuje obuhvatnija reforma sveučilište – korporacija, koja onda, potpomognuta bjelosvjetskim interesnim lobijima, doživjava široku institucionalnu podršku. Riječju, tejlORIZAM i fordizam na velika vrata ulaze u polje intelektualnog rada i komunikacijskog djelovanja. O kritici takvih tendencija vidi: Liessmann 2008 i Raunić 2017.

<sup>12</sup> Na presudnu ulogu odgoja i obrazovanja u stvaranju i održavanju demokratske političke kulture upozorio je još početkom prošlog stoljeća John Dewey. U naše doba takvu tezu osobito uvjerljivo razvija i proširuje Martha Nussbaum. Vidi: Dewey 1916 [1941], Nussbaum 1997. i 2012.

<sup>13</sup> Vidi: Posner 2001.

posebnom području djelovanja, pri čemu svoje sposobnosti razumijevanja i prosudivanja proširuje na opća pitanja zajedničkog života. Polazišni autoritet javnog intelektualca utoliko počiva na nekoj vrsti pozitivnog transfera: postignuća u njegovu području stručnog djelovanja preporuka su za njegove refleksije o općim pitanjima zajedničkog života.<sup>14</sup> Pri tome, razumljivo je, ne postoje nikakva jamstva pozitivnog transfera. I najveći stručnjaci u svom području mogu na polju javnog diskursa biti osrednji komentatori ili čak, baš zbog prekomjerne pouzdanosti u svoju stručnu afirmiranost, i ispodprosječni sugovornici. Po naravi predmeta svoga stručnog interesa intelektualci u humanističkom i društvenom području tu su u početnoj, mada ne i nedostiznoj, prednosti.

Uobičajena područja vrijednosnih razmatranja i rasuđivanja javnih intelektualaca tiču se barem triju stvari. To su, prvo, pozadinski i skriveni, kontekstualni, strukturni, dijalektički i dinamički aspekti svakodnevice, koji otkrivaju o nama mnogo više nego li se na prvi mah čini. To je raspon, riječima prof. Čačinović, od svakodnevnog do spekulativnog, kojim se prevlada rascjep između transcendentnog i empirijskog subjekta.<sup>15</sup> Takav je pristup napose karakterističan za frankfurtsku školu ili kritičku teoriju društva, čiju metodu refleksivnog posredovanja fenomena svakodnevne kulture ili stajalište konkretnog totaliteta<sup>16</sup> u razumijevanja zbilje, upravo prevoditeljski i znanstveni rad profesorice Čačinović i dovodi u Hrvatsku.<sup>17</sup>

Drugi tipični način intervencija javnih intelektualaca čine prosvjedne osude brutalnosti, nepravdi, nedopustivih kulturnih, socijalnih i političkih praksi. Ponekad je to dio izravne građanske hrabrosti i suprotstavljanja oficijelnim postupcima i predrasudama te mnijenju mnoštva, a ponekad je to dio posebnih uvida s kojima se iza danosti, tradicije, običaja, tobožnjih prirodnih zadanosti i prirodne nesreće raspoznaju i prokazuju društvene nepravde, kakve su primjerice, i povijesni i suvremeni položaj žena u društvu. Kao priznata feministkinja i dugogodišnja predsjednica Hrvatskoga P.E.N. centra, ali i brojnih drugih organizacija i inicijativa, prof. Čačinović stekla je i na tom polju ugled jedne od vodećih javnih intelektualki, uvažene zagovornice mira, nenasilja, manjinskih, ženskih i ljudskih prava.

<sup>14</sup> Logički put oblikovanja javnog intelektualca: od stručne do javne afirmacije može biti i izokrenut. Transformativne moći medija, naime, dosta su da javno profilirane osobe tek naknadno, bilo prividno ili stvarno, zadobiju i stručnu afirmaciju.

<sup>15</sup> Vidi: Čačinović 2012a i 2014.

<sup>16</sup> Na metodološkom stajalištu konkretnog totaliteta, izvedenog iz hegelovske interpretacije Marxova učenja, i prije pripadnika frankfurtske škole i sve do prisilne samokritike, inzistira i Georg Lukács. Vidi: Lukács 1977.

<sup>17</sup> Prevoditeljski opus prof. Čačinović po sebi je fascinantан. Obuhvaća tridesetak kapitalnih djela filozofske literature, koja je prevela samostalno ili u suradnji s prof. Žarkom Puhovskim, s njemačkog, engleskog i slovenskog jezika. Kad je riječ o autorima kritičke teorije društva, u prvom su planu prijevodi: Adorno, *Negativna dijalektika* 1979. i *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti* 1985; Horkheimer/Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva* 1974. i Horkheimer: *Kritička teorija I. i II.* 1982; Habermas, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'* 1986; Neumann, *Demokratska i autoritarna država* 1992; Reich, *Masovna psihologija fašizma* 2014. Nezaobilazno je, nadalje, barem spomenuti i vrsne prijevode: Hegel, *Sustav čudorednosti* 1976, *Predavanja iz estetike I. i II.* 2011. i 2014.; J. S. Mill, *Izabrani politički spisi I. i II.* 1988. i 1989, *Podređenost žena* 2000; Arendt, *O zlu* 2006, Arendt/Heidegger: *Pisma* 2017; Sloterdijk: *Srdžba i vrijeme* 2007, *Filozofski temperamenti* 2011. i Božja revnost 2013.

I u trećem karakterističnom polju djelovanja javne intelektualke, sva-kako bližem humanističkoj inteligenciji, a riječ je o popularizaciji struke, prof. Čačinović stvorila je zapažena, pristupačna i čitana djela, praćena nizom posjećenih javnih tribina, koja svagda iznova pokazuju da su filozofske refleksije univerzalna i prijeka potreba ljudskog samorazumijevanja. Trendovima unatoč, prof. Čačinović ne odustaje od prosvjećivalačke, uvjeračalačke i, na koncu, pedagogijske uloge filozofije. Njezini radovi, kao primjerice kratki eseji „Za koga se pišu knjige“<sup>18</sup> ili knjiga *Zašto čitati filozofe*<sup>19</sup>, nisu zgotovljeni nacrti i jednostavne preporuke dobrog življеnja, ali svakako jesu svojevrsni suvremeni, aristotelovski *protrepticus* ili nagovor na filozofiju i poziv na mišljenje kao unutarnji dijalog sa samim sobom. Taj sokratovski motiv istraženog života, koji životu samom daje vrijednost i smisao,<sup>20</sup> trajna je, i na različitim razinama ostvarena, pove-znica Profesorčina djela.

Nakon okvirne deskripcije javnih intelektualaca i tipičnih područja njihova djelovanja, usredotočio bih se na konstitutivne odrednice njihova pristupa u javnom djelovanju. Prva od njih je refleksivna općost. Svoje-dobna Sartreova ekonomična definicija „intelektualac je netko tko se miješa u stvari koje ga se ne tiču i polaže pravo na osporavanje cjeline baštinjenih istina [...]“<sup>21</sup> dobro predočava pretenziju intelektualaca na općost. Dijelom je to zato što moderni intelektualci najčešće nisu čvrsto i izravno socijalno užlijebљeni. Otuda i znamenita Mannheimova fraza „slobodno lebdeća inteligencija“, koja je u kasnijim jezičnim igrama poprimila i pejorativne konotacije – odsutnosti i neodgovornosti za svijet, premda je izvorno bila mišljena kao svojevrsna prednost nevezanosti za socijalne interese, a što onda omogućava stajalište općosti.<sup>22</sup> Općost je, nadalje, u radu javnih intelektualaca na djelu i stoga što izdvojene apstraktne i začudne fenomene socijalnog i političkog života, posredstvom mišljenja, dovodi u konkretni totalitet društvenog života otkrivajući biti iza pojave, socijalne konstrukcije i nepravde iza tobožnje prirodne nedaće i nesreće.

Refleksivnost mišljenja pak, kako nam to uvjerljivo pokazuje tradi-cija zapadne filozofije od Sokrata do Hanne Arendt, počiva na unutarnjem udvajanju i poziciji samosvijesti – svijesti o sebi – s kojom i započinje unutarnji dijalog sa samim sobom ili čin refleksivnog samopropitivanja. Taj unutarnji dijalog ili refleksivno mišljenje, intelektualac unosi u javni prostor zahtjevajući od svojih sugovornika da svoja uvjerenja sokratov-skim, elenhičkim dijalogom stave na kušnju te prihvate obvezujuću snagu razloga. Podastrijeti svoje rasuđivanje pred svekolikom javnosti za svaku odgovornu osobu zasigurno je napor i izazov. Žene u javnom dijalogu, susreću se pri tom, s dodatnim strukturnim preprekama: sve do 20. stoljeća žene su načelno bile protjerane iz javnog života. Javnost je ženama predstavljena kao područje suprotstavljanja, nemoralna i prostote,

spram čega se one paternalistički štite u idealiziranoj porodici.<sup>23</sup> Dubinu teškoća, predrasuda i taloga prošlosti s kojima se žene u javnosti susreću možda i najbolje oslikava pogrdni izraz „javna žena“. Tom se psovkom, valjda u primisli, hoće pokazati što se zbiva kad žena prekorači domenu privacije i uđe u javni život.

U idealno-tipsku konstrukciju javne intelektualke, uključio bih još barem dvije odrednice. To su humanistički senzibilitet te građanska hrabrost i odgovornost. Pod pojmom humanističkog senzibiliteta mislim na sposobnosti moralne percepcije i moralnih osjećaja da na, uvjetno rečeno, preddiskurzivnoj razini – radi se dakle o spoznajnoj vrijednosti emocija – prepoznaju situacije patnje, brutalnosti, nepravde i poniženja. Misliti iz cipela drugog čovjeka i tdu patnju ne smatrati samo i jedino tudim problemom, danas, ako i ikada ranije, nije samorazumljivo, nego je prije moralna odlika rijetkih koja zavrđuje priznanje i divljenje. Osobitu važnost u reaffirmaciji emocija, nakon prosvjetiteljskog i post-prosvjetiteljskog intelektualističkog uklona zapadne filozofije imala je upravo feministička perspektiva, koja oslobađa potisnuti senzibilitet, suosjećajnost i kroz etiku skrbi ukazuje na spoznajnu, moralnu i političku relevantnost emocija.<sup>24</sup>

Građanska hrabrost podrazumijeva snažni i izgrađeni moralni integritet da se ustraje uz kritičku svijest, jer sokratovski rečeno bolje je biti u nesuglasju sa svima negoli sa samim sobom. Ta usporedba Sokrata kao paradigmatičnog javnog intelektualca Zapada s djelovanjem prof. Čačinović nije tek izvanskska i ishitrena. Pored konceptualnih razloga i povjerenja u filozofiju, sliku upotpunjuje i to što je protiv prof. Čačinović, zbog njezina dosljednog uvjerenja i djelovanja u skladu s autonomijom sveučilišta, shvaćenom u jedinom i pravom smislu te riječi, podignuta, pa ipak povučena, kaznena prijava od predstavnika onodobne uprave Filozofskog fakulteta u Zagrebu, odnosno Sveučilišta.<sup>25</sup>

Uz građansku hrabrost svakako valja istaknuti i odgovornost. Intelektualci, naime, nisu sami po sebi, time što su intelektualci – a tu se privremeno prekida izravna inspiracija radom prof. Čačinović – istodobno i blagodati javnog prostora. Odgovornost intelektualaca počiva na njihovoj statusnoj ulozi te, većeg ili manjeg, ali gotovo ipak neizbjegnog, utjecaja na oblikovanje kolektivne volje. Javni intelektualci su odgovorni već i zbog same performativne naravi govornih činova. Ukoliko govornik namjerno stvara implicitne performativne zaogrнуте u plašt konstatacija i kao takve ih izručuje naizgled kontingentnim, ali zapravo unaprijed pripremljenim, kontekstualizacijama publike, tada je na djelu napuštanje stajališta javnog intelektualca i ulaženje u zabran demagogije. I riječ je naime moć. U pravilu nije velika, posebice ako je trezvena, ali obrnuto, nažalost, vrijedi.

U vremenima dubokih kriza i populističkih iskušenja, neodmjerene javne riječi, kao što uvjerljivo pokazuju Julien Benda u *Izdaji intelektualaca*,

<sup>18</sup> U knjizi: Čačinović 2012, str. 107-108.

<sup>19</sup> Čačinović 2009.

<sup>20</sup> „[...] a neispitanim životom nije čovjeku vrijedno živjeti [...]“, Platon 2009, 38a, str. 57.

<sup>21</sup> Sartre 1981, str. 218.

<sup>22</sup> Mannheim 2007.

<sup>23</sup> Vidi: Sennett 1989.

<sup>24</sup> Vidi: Gilligan 1993; Nussbaum 2005.

<sup>25</sup> Istina, nitko ne smatra da bi stvar u današnja vremena mogla dovesti do ispitanja otrovne kukute; budući pisci *Apologija* zasigurno nisu Platonova ranga, no ipak je posrijedi bio principijelni sukob javne intelektualke i obnašatelja vlasti.

Ralf Dahrendorf u *Iskušenjima neslobode* te Raymond Aron u *Opijumu intelektualaca*, mogu itekako zavoditi, manipulirati i voditi pogibelji jer difuznom nezadovoljstvu mnoštva i raspojasanim destruktivnim strastima pružaju artikulaciju, predodžbe, sloganе i mitska opravdanja.<sup>26</sup> Utoliko odgovornost intelektualaca pored očekivane intelektualne čestitosti, neminovno uključuje deontološku perspektivu humanističkih dužnosti i konzervacionističku perspektivu ili svijest o posljedicama javnog djelovanja. Poseban i za intelektualce karakterističan problem odgovornosti u javnom djelovanju je potreba razboritog uvažavanja razlike između teorijskog i praktičkog djelovanja, odnosno uvažavanje problema prevođenja teorijskih zamisli u oblike kolektivnog djelovanja. Tu se, veća ili manja elegantnost teorijskih izvoda, neminovno suočava s (re)interpretacijama, teškoćama implementacije i provedbenim pomacima. Odgovornost intelektualaca, utoliko, treba uključiti i svijest o tome da se teorija, ma koliko bila konzistentna i uvjerljiva, ne dade izravno i bez posredovanja unijeti u praktičan život, jer svijet ljudskih stvari nije tehnička tvorba koja se dade po nacrtu, pa makar to bio i diktat istine, spravljati i proizvoditi. Svijet javnog djelovanja ipak je područje uvjeravanja.

### III. JAVNA UPORABA UMA: JAVNI INTELEKTUALCI VS. INTELEKTUALCI U JAVNOSTI

U mnoštvu glasova koji sudjeluju na javnoj intelektualnoj sceni prijeko je potrebno razlučiti rijetke javne intelektualce od zasigurno brojnijih intelektualaca u javnosti. Tu bih distinkciju, koja nije tek puka igra riječi, htio izvesti na temelju znamenita Kantova pojma *yavne uporabe uma*<sup>27</sup>. Taj Kantov pojam, koji se tiče motiva, stajališta, načina argumentiranja te epistemoloških, moralnih i političkih učinaka javnog djelovanja, uzimam za kriterij razdiobe javnih intelektualaca od intelektualaca u javnosti ili jednostavnije stručnjaka. Ove potonje, intelektualce u javnom prostoru ili stručnjake, karakterizira djelovanje koje je u najboljem slučaju moguće podvesti pod ono što Kant naziva privatnom uporabom uma. To nije, shodno uobičajenoj uporabi riječi, odustajanje od javnog nastupa, nego je javno djelovanje koje stoji pod autoritetom nečeg izvan uma samog. Istočno odredište intelektualaca u javnosti utoliko jest instrumentalni uklon, apriorno i preliminarno podvrgavanje izvanjskom autoritetu koji rađa predumišljaje i pristranosti. Iz toga najčešće slijede nekritički i selektivni nastupi obilježeni obiljem logičkih pogrešaka, neopravdanih analogija, retoričkih trikova, duhovitih ili manje duhovitih otklona sračunatih na odvlačenje pozornosti i zavodenje publike. Intelektualce u javnosti, ostanemo li na razini Weberove metodologije idealno-tipskih konstrukcija<sup>28</sup>,

često karakterizira tvrdokorna uskogrudnost i parohijalizam, manihejska epistemologija i retorika, nekritička fiksacija prema kojoj se svi problemi svijeta razmatraju i rješavaju iz jednog očišta a bez potrebe za posredovanjima. To se, dakako, rada zatvorenim i nekomunikativnim mišljenjem, posve neosjetljivim na argumente. Takvi stavovi, često i u suprotnosti s racionalnim intuicijama i razboritim skepticizmom, jednostavno, rastaču logičke i narativne standarde.

Od početne točke intelektualca, ili bolje reći stručnjaka, zbiljskog ili medijski stvorenog, u javnom prostoru, dospijeva se, nekom vrstom prepostavljenog pozitivnog transfera ili optimističke generalizacije, do univerzalnog tumača kulturnih, političkih, gospodarskih, općeznanstvenih, medijskih i zabavnih događanja. Tumačenja u pravilu i ne idu dalje od dosjetki i parolaških nabačaja sa zamjetnim htijenjem dodvoravanja ideološki probranoj publici. Probitačna smjesa medijski eksponiranog autoriteta i ležerne forme časkanja stvara neobičnu znanstveno-zabavnu formu, učeni *show* s prepoznatljivim demagoškim učincima: mješavini zabave i relaksacije s ideološki profiliranim i dirigiranim egzaltacijama.

Ako je relativno lako reći što javni intelektualci nisu, i konstruirati njihovu suprotnost u vidu intelektualca ili točnije stručnjaka u javnosti, preostaje teže pitanje: što jesu javni intelektualci? Koje su to ključne odrednice njihova javnog nastupa? Kantov pojam javne uporabe uma tu pruža uvjerljiv putokaz. Biti javnim intelektualcem, znači javno rabiti um što u Kantovu kontekstu podrazumijeva dvije stvari. Prva je da javna uporaba uma, za razliku od privatne koja se također zbiva u javnosti<sup>29</sup>, ne priznaje nikakav izvanjski i prethodni autoritet, do li autoritet uma samog. Druga je da se javna uporaba uma javnih intelektualaca zbiva pred „svekolikom čitalačkom publikom“<sup>30</sup> što znači da se obraća svakome te može biti od svakog protumačena i kritizirana.<sup>31</sup>

Polje djelovanja javnih intelektualaca nije samo, pa ni prvenstveno, teorijski diskurs koji teži eksplikaciji, nego praktički diskurs koji teži hermeneutičkom momentu samorazumijevanja te emancipacijskom momentu djelovanja. Praktički diskurs kritičke rasprave prepostavlja slobodu i jednakost sugovornika, kao i uzajamno univerzalno poštovanje moralne osobnosti govornika i njezina/njegova prava da sudjeluje u oblikovanju zajedničke volje sljedeći zahtjeve umnog diskursa. Autokritika uma otvara univerzalističke potencijale komunikacije koji se iskazuju u slobodnoj i kritičkoj raspravi. U takvoj raspravi svi sudionici uzajamno postavljaju normativne zahtjeve valjanosti. Ti se zahtjevi, kako je to uvjerljivo pokazao Habermas, sastoje od tri horizonta opravdanih očekivanja.<sup>32</sup> Riječ je o: 1.) zahtjevu istinitosti koji se referira na zajedničko iskustvo objektivnog vanjskog svijeta; 2.)

<sup>26</sup> Vidi: Benda 1997; Dahrendorf 2008; Aron 1962.  
<sup>27</sup> Vidi: Kant 2000, str. 33-41.  
<sup>28</sup> Vidi: Weber 1986.

<sup>29</sup> „Privatnom upotreblom nazivam onu koju on (čovjek – op. a.) od svoga uma smije činiti u izvjesnim građanskim službama, ili onima koje su mu povjerene“. Kant 2000, str. 37. Drugim riječima, Kanta – va neubučajena uporaba toga pojma znači da u privatnoj upotrebni uma čovjek nastupa u javnosti kao nositelj određene službe ili socijalne uloge koja unaprijed određuje način njegova javnog iskaza.

<sup>30</sup> Isto.  
<sup>31</sup> Vidi: O'Neill 1989, osobito str. 28-50.  
<sup>32</sup> Vidi: Habermas 1995, str. 60-110.

zahtjevu ispravnosti, koji se referira na socijalni svijet jezičnih praksi i legitimnost ustrojenih interpersonalnih odnosa; 3.) zahtjevu iskrenosti, koji izražava subjektivni svijet govornikova unutrašnjeg iskustva. Na uzajamnim zahtjevima za normativnom valjanosti – istinitosti, ispravnosti i iskrenosti, gradi se teorija prosudivanja i argumentiranja u javnoj uporabi uma.

Standarde rezoniranja i njima pripadne maksime komunikacije Kant izvodi iz moći suđenja koja pripada običnom, zdravom ljudskom razumu.<sup>33</sup> Ta moć suđenja uobičajeno se naziva zajedničkim osjetilom – *sensus communis*. Ona omogućava da se u refleksiji apriorno uzme u obzir način predočivanja i prosudivanja svakog drugog. Time se izbjegavaju subjektivne iluzije i istodobno se ostaje uz „cjelokupni ljudski razum”<sup>34</sup>, odnosno otvaraju se pretpostavke komunikacije.

Kant izdvaja tri maksime običnog ljudskog razuma. To su: „1.) Vlastito mišljenje; 2.) misliti na mjestu svakog drugog; 3.) u svako doba misliti suglasno sa samim sobom”.<sup>35</sup> Prva maksima zagovora aktivni i autonomni um, a nasuprot pasivnog i heteronomnog uma prožetog predrasudama i praznovjerjem. Riječ je o potrebi povjerenja u vrhovni autoritet uma i njegovu zakonodavnu ulogu koja postavlja svrhe, a nasuprot puko instrumentalnoj ulozi razuma da samo opslužuje draži i nagnuća. Maksima vlastitog mišljenja i njezina krilatica *sapere aude* izražava, kako to Kant opetovano izvodi<sup>36</sup>, bit prosvjetiteljstva i oslobođanje od predrasuda. Prosvjećivanje nije samo otkrivanje istine, nego je, prije svega, otklanjanje zabluda. Metodički negativnu ulogu prosvjećivanja koja treba njegovati kritiku, ali i samokritički pokazati granice razuma, Kant izriče riječima: „da se očuva ili uspostavi ono prosto negativno (što sačinjava pravu prosvijećenost) u načinu mišljenja (naročito javnome).”<sup>37</sup>

Ako je prva maksima mišljenja zagovarala mišljenje bez predrasuda, druga maksima mišljenja zagovara prošireno mišljenje, koje podrazumiјeva refleksiju vlastitog suda sa stajališta svakog drugog. Time se vlastiti subjektivni sud uzdiže do svrshodne uporabe mišljenja, utoliko što putem samosvijesti dospijeva do stajališta općosti. Drugim riječima, vlastito se prosudivanje posreduje priznanjem slobode i jednakosti svakog drugog čovjeka kao nositelja valjanih zahtjeva i pripadnika carstva svrha, koji zavrjeđuje univerzalno poštovanje. Test poopcivosti, iskazan u Kantovim formulacijama kategoričkog imperativa, omogućava ulazak subjektivne volje u ljudski moralni svijet suočavanja i refleksivnog oblikovanja opće volje. Treća maksima mišljenja je konzekventnost. Ona proizlazi iz djelatne primjene prvih dviju maksima: autonomnosti i univerzalizma u javnoj uporabi uma. Riječ je o dosljednosti. Ne tražiti za sebe posebnu poziciju bez valjana razloga. Takva dosljednost omogućava samopoštovanje i psihički integritet osobe, kao i komunikativni potencijal univerzalnog priznanja i suradnje.

#### IV. MORALNI I POLITIČKI ZNAČAJ PROSUDIVANJA

Javna uporaba uma ili prosudivanje javnih intelektualaca, za razliku od intelektualaca u javnosti koji zastaju na stajalištu prividne i nerijetko demagoške općosti, omogućava dospijevanje do stajališta kritičke i refleksivne općosti. Refleksivna kritika, u odiseji Zapadne filozofije, od Sokrata i Kanta, do suvremenih javnih intelektualki i intelektualaca, u koje svakako ubrajam i prof. Čačinović, otvorila je tri temeljna horizonta samorazumijevanja ljudskog povijesnog svijeta. To su obzori opravdanja, preobrazbe i općosti.

Refleksivna kritika stvara normativni obzor opravdanja i odgovornosti utoliko što uporno traži obrazloženja i razloge zbog kojih je nešto takvo kakvo jest,<sup>38</sup> ukazuju na neosviještene ili skrivene implikacije te razotkriva biti iza pojavnosti. Riječju, refleksivna kritika u obzoru opravdanja ne dopušta da zamre jedinstveno ljudsko pitanje, danas još samo rezervirano za djecu i javne intelektualce: a zašto je svijet takav kakav jest?

Refleksivna kritika ili javno prosudivanje u obzoru preobrazbe njezuje praktičku imaginaciju te osloboda skrivene mogućnosti postojećeg. Ta dragocjena ljudska, utopijska svijest, o onome što još nije ali bi moglo biti, temeljna je pretpostavka povijesnosti čovjeka i njegova svijeta.

Naposljeku, refleksivna kritika otvara i horizont općosti, utoliko što dosljednim mišljenjem nadilazi posebne privrženosti i ograničenja te afirmira vrednote jednakosti i univerzalnog priznanja. Pred javnim sudištem uma nitko načelno nije izuzet ni povlašten, uključujući i sam um, čije ga samozakonodavstvo obuzdaje da se ne zalijeće preko granica iskustva.

Javno kritičko i refleksivno prosudivanje zauzima stajalište između, ili bolje reći iznad, dogmatizma i skepticizma, otvarajući eksplikativne, hermeneutičke i emancipacijske potencijale mišljenja.<sup>39</sup> To je osobito važno za propitivanje i utvrđivanje javnih standarda djelovanja i odlučivanja te kulturnog i političkog samorazumijevanja zajednice.

Refleksivno kritičko mišljenje ne postoji zgotovljeno po sebi, pa se onda naknadno predstavlja javnosti. Naprotiv, rezonirajuća javnost konstitutivni je dio javnog prosudivanja. To proizlazi iz društvene naravi uma i tu počiva, riječima Hanne Arendt, paradoks mišljenja: usamljenički čin mišljenja ili platonovski moment nijemog razgovora sa samim sobom dobiva smisao i značenje u slobodnom, javnom i kritičkom prosudivanju pred svekolikom mislećom publikom.<sup>40</sup> Samo praksa diskursa razotkriva diskurzivnu narav uma. Utoliko priopćavalačka narav uma može u cijelosti razviti svoje snage samo u uvjetima zajamčene slobode mišljenja, govorenja i objavljivanja. Koliko je sloboda javnog prosudivanja presudno važna za mišljenje uopće, pokazuje mali, ali dalekosežni Kantov spis „Što je

<sup>33</sup> Vidi: Kant 1976, osobito paragraf 40, str. 129-132.

<sup>34</sup> Isto, str. 129.

<sup>35</sup> Isto, str. 130.

<sup>36</sup> Kant 2000, str. 35 i Kant 1976, str. 130.

<sup>37</sup> Kant 1976, str. 130, napomena označena zvjezdicom.

<sup>38</sup> Sokrat tako u čuvenoj prispolobi predstavlja sebe i svoje djelovanje riječima: „[...] nasaden od boga gradu kao konju veliku i plemenitu, ali zbog veličine oviše tromu i potrebitu, da ga podbada kao neki obad“. Platon 2009, 30e, str. 41.

<sup>39</sup> Vidi: Habermas 1975.

<sup>40</sup> Vidi: Arendt 2016.

orientacija u mišljenju?”.<sup>41</sup> Kant izdvaja tri razloga zbog kojih je sloboda javnog prosuđivanja i priopćavanja najvažnija politička sloboda presudna i za samo mišljenje. Prvi je razlog taj što je s političkom zabranom slobode govora i pisanja, ugroženo i mišljenje samo:

Ali kako bismo i koliko točno mislili, ako ne bismo mislili, tako reći u zajedništvu s drugima, kojima priopćavamo naše misli i koji nama priopćavaju svoje misli. Mi možemo zaključiti da ista vanjska prepreka, koja lišava ljudi slobode da priopćavaju svoje misli u javnosti, također otklanja njihovu slobodu misli, jedino blago koje nam ostaje unutar tereta građanskog života i koje nam pruža sredstva za prevladavanje svih zala toga stanja.<sup>42</sup>

Drugi razlog apologije slobode mišljenja je da se utvrdi:

protivljenje moralnim ograničenjima, budući da neki građani, bez upotrebe vanjske sile, postavljaju sebe za čuvare drugih u religijskim pitanjima i uspijevaju da spriječe sva racionalna istraživanja – ne putem argumenata, nego propisujući članke vjere poduprte s nervoznim strahom od opasnosti neovisnog istraživanja [...].<sup>43</sup>

Drugim riječima, javno prosuđivanje i govorenje štiti neovisna istraživanja i vrijednosni pluralizam. Naposljetu, treći razlog potrebe čuvanja i njegovanja javne uporabe uma, a time i javnih intelektualaca, jest taj što kultura javnog rasuđivanja omogućava samozakonodavstvo uma odnosno „podvrgavanje uma ne drugim zakonima do li onima koje um sam sebi nameće, a suprotnost toga je maksima bezakonite uporabe uma”.<sup>44</sup> Kant dalekosežno anticipira suvremenih problem bezakonite slobode javnog djelovanja, koja nakon što je odbacila umna ograničenja, nužno se priklanja drugim, izvanjskim autoritetima – ideološkim, demagoškim, profiterskim.

Moralni značaj prosuđivanja u temelju je zapadne filozofije i Sokratove invencije prema kojoj um treba usmjeravati i, po potrebi, preusmjeravati ljudski život.<sup>45</sup> Valjani razlozi obvezuju i samo poštivanjem normativnosti uma osoba može postići simbolički integritet ličnosti koji se prvenstveno ogleda u epistemološkim i moralnim konzistencijama. Njih postižemo stalnim propitivanjem naših iskustava i konceptualizacijama svijeta kroz dinamički refleksivni ekvilibrij prosuđivanja.<sup>46</sup> Simboličko jedinstvo ličnosti, ostvareno kroz epistemološke i moralne dosljednosti, omogućava barem četiri važna postignuća. To su, prvo, odupiranje kontingenstnostima

i nepredvidivostima života stvaranjem razboritih kulturnih obrazaca. Drugo, to je psihička integracija višestrukih motivacijskih snaga, koja tek s hegemonijom uma i vrednotom samosvladavanja omogućava „zdravlje, ljepotu i dobro stanje duše” odnosno „pravedna čovjeka”.<sup>47</sup> Treća dimenzija koju prosuđivanje stvara jest kritička socijalna integracija putem gradeњa horizonata sporazumijevanja. Naposljetu, prosuđivanje omogućava poopćenje volje, što je još od vremena stoika način moralnog napretka, a s Kantom postaje uvjet moralnog subjektiviteta i ulaska u moralni svijet carstva svrha i uzajamnog priznanja.

Politički značaj mišljenja i prosuđivanja, po logici same konstitucije političkog poretku, od osobite je važnosti u demokraciji. Platonova znamenita prispoloba mnoštva s ponašanjem „velike i jake životinje, koju si pripitomljuje” sofist i demagog znajući naime kako je treba pripitomiti i gdje je uhvatiti; kada postaje najluča, kada najmirnija i po čemu je takva; kakvim se kada glasom oglašuje i na kakve opet tude glasove postaje pitoma ili divlja<sup>48</sup>, živopisno pogarda, uza sve njezine prednosti, iskonsku i trajnu teškoću demokracije. Takvo trans-epochalno političko zavođenje demagoga i smutljivaca ne libi se promicatelju filozofske refleksije „potajno baciti klipove pod noge i javno ga na sudove vući [...].”<sup>49</sup>

Naše doba liberalno-demokratske političke kulture, obilježeno građanskom apatijom i apstinencijom, očitom krizom i demokratskim deficitom, u stalnom je iskušenju da se izvrgne u svoju još pogubniju, i samo prividnu suprotnost, nekonstitucionalnog populističkog suficita. Kolektivističke mobilizacije građanstva, s najčešće euforičnim nacionalističkim nabojima, stvaraju nepropitane, agresivne i zavodljive prečice u oblikovanju zajedničke volje. Sokratovski diskurs javnih intelektualaca, pak, unosi u javni diskurs skeptički moment distance, moć negativnog mišljenja i žar intelektualne i moralne skrupulznosti koja iza stavova, djelovanja i vrednota kulturne, socijalne i političke zbiljnosti svagda traži opravdanja u vidu valjanih i uvjerljivih razloga. Javna uporaba uma kritički se obrušava na lijeno i gregarističko mišljenje, bilo u vidu individualnih apatija cinične i usamljene gomile ili pak u vidu kolektivistički euforičnih kriptopolitičkih mitova. U suvremenim, složenim društвima vrijednosnog pluralizma i konflikata, velikih socijalnih nejednakosti, različitih i vrlo udaljenih perspektiva razumijevanja svijeta te duboko ukorijenjenih i medijski posredovanih predrasuda, javni intelektualci nastoje između javnog mišljenja i djelovanja unijeti i potaknuti prosuđivanje odnosno postaviti svjetonazorske, socijalne i političke interese u okrilje racionalnog i razboritog propitivanja. Time javne intelektualke i intelektualci proširuju horizonte razumijevanja i djelovanja, postavljaju javni temelj opravdanja diskursa te osnažuju pozadinsku kulturu javnog djelovanja.

Kantova ideja javne uporabe uma – za koju javni intelektualci daju početni *impetus*, uspostavljaju paradigmu i trajnu podršku – ponovno

<sup>41</sup> Vidi: Kant 1990, str. 237-249.

<sup>42</sup> Isto, str. 247.

<sup>43</sup> Isto.

<sup>44</sup> Isto, str. 248.

<sup>45</sup> Vidi: Williams 1998.

<sup>46</sup> Refleksivni ekvilibrij je heurističko sredstvo koje je proslavio John Rawls, a čija je bit u tome da naše spoznaje i moralna iskustva odmjeravamo na našim promišljenim i usvojenim prosuđbama ne bi li tako postigli dinamičku i refleksivnu ravnotežu. Ona podrazumijeva uzajamno prilagođavanje i korigiranje prethodno usvojenih promišljenih sudova i novih spoznaja, odnosno imperativ konzistentnosti i cjelovitosti. Vidi: Rawls 1999.

<sup>47</sup> Platon 1997, 444e i 444a, str. 185, 187.

<sup>48</sup> Isto, 493b, str. 245.

<sup>49</sup> Isto, 494e, str. 246.

oživljava u suvremenim raspravama kroz dvije povezane ideje. S jedne strane, John Rawls s idejom političkog idealna javnog uma nastoji pružiti proceduralnu i argumentacijsku osnovicu preklapajućem konsenzusu, odnosno pomiriti vrijednosti pluralizma s jedinstvom i stabilnosti ustavne demokracije. Ideja javnog uma kao načina ostvarivanja političke, a ne metafizičke pravednosti, podrazumijeva javni forum odlučivanja u kojem osobe, kao racionalne i razborite, slobodne i jednake, samoograničavaju vlastite svjetonazorske ili obuhvatne doktrine i diskurse te argumentiraju sa stajališta poopćivog, javnog diskursa. To znači pružiti opravdanja koja druga osoba nema racionalnih razloga odbaciti. Temeljni pristup javnoguma i na njemu zasnovane konstitucije političkog liberalizma nije sveobuhvatna istina, nego politička razboritost koja podrazumijeva slobodu i jednakost građana da u konstitucionalnim okvirima recipročno određuju što jest njihova zajednica i kakva joj je budućnost. Rawlsova ideja javnoguma, pored valjanog zaključivanja poopćivim argumentima, uključuje i dužnost uljudnosti jer je svagda riječ o argumentaciji koja je upućena drugima s nastojanjem dolaženja do konsenzusa.

Uz ideju javne uporabe uma usko je vezana ideja deliberativne ili raspravne demokracije, kao posredničkog idealna između autoritarnosti republikanske demokracije i pukog proceduralizma liberalnog modela demokracije. Deliberativna demokracija u oblikovanju opće volje u prvi plan stavlja proceduralnu i dijalošku strukturu javnih razloga. Time se, za razliku od pregovaranja i glasovanja, kao načina oblikovanja kolektivne volje, postiže diskurzivna legitimacija i potiče epistemička kvaliteta odlučivanja. Epistemička kvaliteta odlučivanja u deliberativnoj demokraciji podrazumijeva da rasprava ne vodi tek agregatu preferencija zasnovanom na pripadanjima i usko shvaćenim interesima, nego da rasprava sa zahtjevima odgovornosti govornika i uzajamnog pružanja razloga dovodi do transformativnih učinaka u smjeru poopćenja volje. Motivi za pružanje poopćivih razloga u opravdanju naših vrednota, interesa, odluka i djelovanja proizlaze iz potrebe univerzalnog priznanja i poštovanja kao prijeke potrebe ljudskog identiteta.

Kultura deliberativnog odlučivanja dijelom ovisi o institucionalnoj podršci, ali jednak tako i o socijalnom iskustvu dobrih primjera, uspostavljenih standarda i priznatih autoriteta. *Spiritus movens* javnih intelektualki i intelektualca je snažno sokratovsko uvjerenje u moralno i političko značenje mišljenja i prosuđivanja. Odsutnost mišljenja i odbacivanje prosudjivanja, kako nam to uvjerljivo pokazuje Hannah Arendt, na spoznajnom planu vodi u glupost, na estetskom u neukus, dok na moralnom i političkom planu, o čemu svjedoče moralne katastrofe modernog doba, vodi destrukciji savjesti i integriteta osobe, moralnoj stuposti, zastrašujućem fenomenu potpune neosviještenosti ili banalnosti zla.<sup>50</sup>

Upravo zato su uloge, značaj i doprinosi javnih intelektualki i intelektualaca nemjerljivi, baš kao što to uvjerljivo pokazuje dosadašnji opus prof. Čačinović. Održavati poziciju kritike i ne dopustiti da pitanje

„zašto?” iščezne iz javnosti, teorijski je pandan revolucije, koji omogućava samosvjesni proces refleksivnog učenja i samokorekcije roda. Ne uspije li se u tome, preostaju slike sile, Kantovom frazom rečeno, „nedruževne druževnosti”<sup>51</sup> ljudi i nasilnog povjesnog suda.<sup>52</sup>

## BIBLIOGRAFIJA

- Arendt, Hannah, 2002, *Eichmann u Jeruzalemu*, Zagreb: Politička kultura.  
 Arendt, Hannah, 2016, *O zlu*, Zagreb: Naklada Breza.  
 Aron, Raymond, 1962, *The Opium of the Intellectuals*, New York: Norton & Company.  
 Benda, Julien, 1997, *Izdaja intelektualaca*, Zagreb: Politička kultura.  
 Čačinović, Nadežda, 1981, *Pisanje i mišljenje*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.  
 Čačinović, Nadežda, 2009, *Zašto čitati filozofe*, Zagreb: Naklada Ljekav.  
 Čačinović, Nadežda, 2012, *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore*, Zagreb: Profil.  
 Čačinović, Nadežda, 2012a, *Kultura i civilizacija*, Zagreb: Školska knjiga.  
 Dahrendorf, Ralf, 2008, *Iskušenja neslobode: Intelektualci u doba kušnje*, Zagreb: Prometej.  
 Dewey, John, 1916 [1941], *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York: The Macmillan Company.  
 Gilligan, Carol, 1993, *In a Different Voice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.  
 Habermas, Jürgen, 1969, *Javno mnenje*, Beograd: Kultura.  
 Habermas, Jürgen, 1975, *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit.  
 Habermas, Jürgen, 1995, „Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification”, u: *The Communicative Ethics Controversy*, ur. Seyla Benhabib i Fred Dallmayr, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.  
 Jacoby, Russel, 2000, *The Last Intellectuals*, New York: Basic Books.  
 Jacoby, Russel, 2006, „The Graying of Intellectuals”, u: *Public Intellectuals: An Endangered Species?*, ur. Amitai Etzioni i Alyssa Bowditch, Lanham: Rowman & Littlefield.  
 Kalanj, Rade, 1995, „Jednakost i sloboda u Tocquevilleovo teoriji demokracije”, pogovor u: Tocqueville, *O demokraciji u Americi*, Zagreb: Informator i FPZ.  
 Kant, Immanuel, 1976, *Kritika moći suđenja*, Zagreb: Naprijed.  
 Kant, Immanuel, 1990, „What is Orientation in Thinking?”, u: *Political Writings*, ur. H. S. Reiss, London: Cambridge University Press.  
 Kant, Immanuel, 2000, *Pravno – politički spisi*, ur. Zvonko Posavec, Zagreb: Politička kultura.  
 Lasch, Christopher, 1986, *Narcistička kultura*, Zagreb: Naprijed.

<sup>51</sup> Kant 2000, str. 22.

<sup>52</sup> Vidi: Raunić 2018.

- Lukács, Georg, 1977, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb: Naprijed.
- Manent, Pierre, 1995, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Mannheim, Karl, 2007, *Ideologija i utopija*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nussbaum, Martha, 1997, *Cultivating Humanity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha, 2005, *Pjesnička pravda: Književna imaginacija i javni život*, Zagreb: Deltakont.
- Nussbaum, Martha, 2012, *Ne profitu: zašto demokracija treba humanistiku*, Zagreb: A. G. Matoš.
- O'Neill, Onora, 1989, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon, 1997, *Država*, Zagreb: Naklada Jurčić.
- Platon, 2009, *Obrana Sokratova*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Posner, Richard, 2001, *Public Intellectuals: A Story of Decline*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raunić, Raul, 2015, „Postvarenje povijesnog svijeta: Struktorna ideologija instrumentalne i teleološke racionalnosti”, *Filozofska istraživanja*, Vol. 35. No. 2: 209-225.
- Raunić, Raul, 2017, „Filozofija i kurikul”, *Metodički ogledi*, Vol. 24. No. 1: 9-30.
- Raunić, Raul, 2018, „Revolucije i legitimnost”, u: *Filozofije revolucijā i ideje novih svjetova*, uredili Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Rawls, John, 1999, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Renaut, Alain, 2015, *Kraj autoriteta*, Zagreb: TIM Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1981, „Pledoaje za intelektualce”, u: *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga.
- Sennett, Richards, 1989, *Nestanak javnog čovjeka*, Zagreb: Naprijed.
- Tocqueville, Alexis de, 1995, *O demokraciji u Americi*, Zagreb: Informator i FPZ.
- Weber, Max, 1986, *Metodologija društvenih nauka*, ur. A. Marušić, Zagreb: Globus.
- Wolin, Sheldon, 2001, *Tocqueville Between Two Worlds*, Princeton: Princeton University Press.

## ABSTRACT

### PUBLIC INTELLECTUALS AND DEMOCRATIC POLITICAL CULTURE

This paper discusses the theoretical aspects of prof. Čačinović's work and activities that go beyond her professional as well as strictly philosophical interests. It is these activities that make prof. Čačinović a prominent public intellectual, indispensable for democratic political culture. The first part of the paper analyses the concept of the public intellectual and its meaning, which implies the following: a) public engagement with issues of common or public interest from a position of responsibility, reflective generality and critical consciousness; b) roots in humanistic ideals which, with the ambitions for cultivating reason, universal respect and fostering humanity, denounce the cruelties of everyday life, collective deceptions and concealed or overlooked injustices; c) willpower and moral integrity not to give in to direct pressure of power or common beliefs. In the second part of the paper, the author discusses Kant's notion of the public use of reason, as in our pluralistic age, this type of action is gaining new layers of meaning. The public use of reason is becoming an important moral and political symbolic resource, primarily of public intellectuals, in deliberative attempts of democratic culture at restraining advancing populism.

# IZBORI JEDNE FILOZOFKINJE

## UNUTARFILOZOFSKI POMACI I/ILI KAKO MISLITI FEMINIZAM

BILJANA KAŠIĆ

Odjel za sociologiju, Sveučilište u Zadru /  
Centar za ženske studije, Zagreb  
bikasic@unizd.hr

### SAŽETAK

U članku se analiziraju izbori koje Nadežda Čačinović radi kada je posrijedi filozofjsko mišljenje i uloga filozofkinja u njemu kao i razlozi koji sabrani u feminističkom zahtjevu za dekonstrukcijom univerzalnosti spoznaje nalaže uvide u spolnu/rodnu subjektnost njezinih misliteljica i ovjeru njihove pozicije. Uloga N. Čačinović u doprinosu osobitoj genealogiji filozofkinja počevši od Christine de Pizan, Hanne Arendt do Geneviève Fraisse, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Judith Butler i Rade Ivezović, između ostalih, pokazuje ne samo njezinu znalačku vrlinu proniknuća u ono što transhistorijskom gestom na okupu drži feminističko promišljanje bitnim već očuđujuću strast koja pri svakom razotkrivanju ili baštinenju ideja nužno računa na poveznice i razlikovnost u artikulaciji, nijansirane izvide i nepredvidive aspekte odgonetanja. Promišljajući i dijalogizirajući s jednakom radoznašošću s onovremenim i ovovremenim suvremenicama ona uporno radi na razgradnji tvrdoglavih patrijarhalnih i eurocentričnih pretpostavki te mizoginičnih potkrepa filozofiskog *mainstreama* i kreira argumentacijsku mrežu nužnu za pristup problemima ontologije i epistemologije iz feminističkog motrišta, kao i za istraživanje političke filozofije, estetike i etike. Svojim djelo(vanje)m, pritom, ne samo pokazuje koliko je javni čin važan i obvezujući za misliteljice, već kako je usprkos trivijalnosti političke zbilje i proklizavanju u olaku redukciju nužno donositi kompleksne sudove o ljudskom bivanju i spolnim/rodnim odnosima kao i ustrajati na zamišljanju kritičke alternative.

KAŠIĆ

39

## I. ULAZI: KAKO O FILOZOFKINJI?

Kako pisati o Nadeždi Čačinović, kojom teorijskom gestom je, pitam se, moguće dohvatiti smisao onoga što je radila na feminističkom teorijskom polju, a i dalje radi, bez poniranja u one zakučaste, njoj svojstvene spirale misli i iskrenja, koje nalaže osobni napor suprisustva i sudjelovanja više nego li kad je riječ o bilo kojoj drugoj filozofkinji u nas? Kako razabrati motive koji stoje iza Nadeždinih pomnih odabira idejnih, misaonih dohvata i/ili pregnuća i njihovih protagonistkinja, a da se pritom ne uzme u obzir ono što se danas kolokvijalno nazivlje habitusom, no i ono na što nas njezini radovi neprestance upućuju, a to je nužnost estetičkog, odnosno etičkog naloga neovisno o mogućem ishodu? U knjizi *Estetika edukacije u eri globalizacije* [An Aesthetic Education in the Era of Globalization] njezina potencijalna sugovornica, postkolonijalna teoretičarka Gayatri Ch. Spivak, lateći se teške zadaće raščinjavanja estetike kao ekskluzivne baštine i autoriteta europskog prosvjetiteljstva, ali i estetske ideologije otjelovljene u Schillerovom tumačenju koje, kako bi rekao kulturni historik Martin Jay, svojim idiličnim fantazmima estetičke svrhotnosti i tzv. slobode u konačnici zakriva nasilje, onemogućujući one poticaje koji se opiru nasilnoj totalizaciji i zatvaranju, jasno naznačuje da „svijet treba epistemološku promjenu koja bi nanovo oblikovala želje.”<sup>1</sup>

Kako je moguće oprimirjiti ovaj zahtjev kada je riječ o filozofkinji Nadeždi Čačinović i njezinim feminističkim izborima, koje su ideje posrijedi, koje želje a koji revolucionarni zahtjevi, imajući u vidu ono što sama filozofkinja imenuje gestom „povjerenja u preživljavanje jezgre prosvjetiteljskog stava, [...] povjerenja u kontinuitet iskustva, u napredovanje vlastite spoznaje”<sup>2</sup>, unatoč nizu spornih mesta, no isto tako uzimajući u obzir „teror mnogih”, pod hegemonističkim pritiskom epistemoloških obmana s tim u vezi, zbog kojih su nužne mentalne operacije raščinjavanja tzv. neupitnih znanstvenih premeta i kategorijalnih uzusa, linearnih zasada i semiotičkog imperijalizma? Upravo razobličavanje ovoga potonjeg posebice je prisutno u njezinim promišljanjima o tijelu, ekonomiji žudnje i ženskoj tjelesnosti, pažljivom čitanju psihanalitičkih tekstova i zabluda, uvidima u promišljajna autorica poput Luce Irigaray ili Julie Kristeve, ili književnica kao što su Emily J. Brontë ili Jane Austin, Mary Douglas ili Sei Shonagan.

Koji je to filozofijski motiv, a koja singularnost filozofijске (po) etike u koju nas Nadežda Čačinović svojim tekstovima, esejima, crticama, uvlači? Ne mogu se oteti dojmu kako ona, svakom svojom mišlju, iskazom, rečenicom, tekstrom, posve protivno proizvoljnem utisku razbarušenosti i neuhvatljivosti, svjedoči i upozorava na ozbiljnost teorijskog poduhvata, na nužnost preciznosti pojmovlja i koncepcata pri objašnjenu fenomena i razjašnjavanju mesta paradoksa i kontingencije, na važnost filozofijskog posla, na kompleksnost epistemološke zadaće kako ne bi proklizila

<sup>1</sup> Spivak 2012, str. 2.

<sup>2</sup> Čačinović 2000a, str. 51.

### BILJANA KAŠIĆ

Profesorica je na Odjelu za sociologiju Sveučilišta u Zadru. Jedna je od osnivačica i predavačica Centra za ženske studije u Zagrebu, te članica uredništva feminističkog časopisa *Treća*. U autorstvu i suautorstvu objavila je više knjiga, studija i članaka u međunarodnim i domaćim publikacijama te koordinirala i sudjelovala u desetak znanstveno-istraživačkih projekata iz područja feminističkih studija, post-kolonijalnih teorija, radikalnog obrazovanja, kulture otpora i dr. Recentni radovi: „Unsettling‘ women’s studies, settling neoliberal threats in the academia: A feminist gaze from Croatia”, *Women’s Studies International Forum*, 2016, 54, str. 129-137; „Critical claims and critical ‘eyes’: The people, Seminar on Judith Butler’s ‘Notes Toward a Performative Theory of Assembly’”, *Filozofija i društvo*, 2016, 27 (1), str. 93-96; „The post-colonial ‘eye’ and post-socialist space: arriving unbelonging”, u *Atmiņa. Identitāte. Kultūra / Memory, Identity, Culture*, uredili Tatjana Kuharenoka, Irina Novikova, i Ivars Orehovs, Riga: LU Akademiskais Apgads, 2015, str. 53-64.

značenja, jer riječ je, na tragu misli slovenske filozofkinje Eve Bahovec<sup>3</sup>, uvijek o sukobu za značenje i o proizvodnji značenja, na artikulaciju kojih se Nadežda posebno fokusira. U prilog tomu govori i filozofijsko suprisustvo i moguća dijalogiziranja ideja teoretičarki prezentno putem pažljivo odabranih djela, različitih po diskursu i složenosti, i na temelju svjesno određenih kriterija, kao i jasna feministička pitanja i načini preispitivanja, pozicioniranje i stavovi obloženi i promaknuti naporima razložne argumentacije.

Kako i s kojim diskursnim alatkama, dvojim, obznaniti to neskriveno veselje koje svako Nadeždino teorijsko proniknuće, ogled ili uvid pronosi u mjeri u kojoj to čini i svaki dodir s novom knjigom, tekstom, umjetničkim činom? Nikada nisam srela filozofkinju koja s takvom radošću, gotovo začudnom zaigranošću i ushitom žudnje govori o tekstovima koje trenutno čita ili je procitala,<sup>4</sup> bez one kalkulantske funkcionalnosti kojoj nerijetko svjedočimo danas, ustukle/i pred prividom znanja, tehnokratskih računanja i žurnih znanstvenih uspinjanja i hijerarhija. Pred beščutnom ontologijom neumnog individualizma koji s podsmijehom gleda na teorijski užitak, zarad promišljanja, ili misaono proniknuće, zarad epistemološke novosti, dok prezrije odmiče od sebe ikakvu mogućnost društvenog projekta kao filozofskog pitanja, ili pak društvene promjene koja predmijeva epistemološko suprijateljstvo i hrabrost. Ili, na moguću kritičku alternativu kao mjesto koje/i smo pozvane/i imaginirati, odnosno filozofijski misliti svjesne/i nepodnošljive distance spram same primisli na nju.

Filozofijski mislimo kada potvrđujemo svoju slobodu, svoje nadilaženje svake određenosti. Ako je riječ o fikciji, ona nam je svakako nužna. Uzimanje u obzir ženskog polazišta nije u proturječju s tim, nego odgovor na činjenicu da je u većini poznate povijesti ženama ta sloboda bila zapriječena.<sup>5</sup>

U ovom vrlo preciznom iskazu Čačinović ne samo da stavlja u suodnos filozofiju i slobodu, jer svaki čin filozofiranja ujedno je i (po)svjedočenje slobode i smisao filozofijskog posla u mjeri u kojoj „nadilaženje svake određenosti” osobnim promišljanjem to i pokazuje, već ukazuje na nosivu nevolju filozofije, a to je: kako posljedično i naknadno staviti u suodnos žene i filozofijsko mišljenje? Problem nije, kako ona izrijekom kaže, u uzimanju u obzir „ženskog polazišta”, već u priznanju i procesuiranju činjenice da se, kad su filozofijski posao i povijest filozofije u pitanju, isključujući princip odnosio na žene. Žene su te kojima je bivala zapriječena „ta sloboda”, odnosno mogućnost filozofiranja.

## II. FEMINIZAM I FILOZOFKINJE, RAZGRANJA I POČETNA PITANJA

U pokušaju da teorijski kontekstualiziram ono što mi je namjera pisati, a to su, kad je riječ o feministkinjama i feminismu, izbori Nadežde Čačinović i odluke o njima, započela bih s autoričinom tezom o važnosti otklona od zavodljivog „performativnog proturječja dokazivanja kako se istina ne može dokazati”<sup>6</sup> kada se istražuju rodne konstrukcije. Ona je iznosi gotovo prije dva desetljeća u knjizi *U Ženskom ključu: Ogledi u teoriji kulture*, i na njoj ustrajava. Ne samo da se radi o istini i nužnosti da se ona kritičkom argumentacijom obznaní, o socijalnoj konstrukciji kao načinu proizvođenja istine, o važnosti socijalne epistemologije,<sup>7</sup> o mogućoj provjerljivosti onoga što se istražuje, posebice kako bismo razumjele/i konstruiranje rodova i načine njihovog funkcioniranja, na čemu, prema njoj, valja inzistirati, već o nužnom zahtjevu da se upravo dokazivanjem ukaže na paradokse, proturječja i ambivalentnosti, mimi-krije i odsutna mjesta, da se uđe u procese razjašnjavanja, a kako bi se demaskirao privid univerzalnog važenja i neizbjegnost koncepata koji iz njega proizlaze, opslužujući ga, proizvodeći simboličke i svakojake druge strukture nejednakosti i probleme i time, normaliziraju rodnu asimetriju. Nerazmjernost udjela žena i muškaraca u filozofiji i filozofiranju, na što ukazuju filozofkinje poput Genevieve Lloyd, Andree Nye ili Annette Baier, tek je manifestni znak ove asimetrije impregnirane u povijest filozofijskog mišljenja. Seksistički i androgini ishodi su, kako naglašava Helen E. Longino<sup>8</sup>, sadržani u filozofskim prepostavkama i njima nerijetko upravljaju, čine asimetričnost opunomoćenom gestom, naturalizirajući pritom i njezine početne argumente i zagovore kao i moduse uprizorenja.

U tekstu o Radi Iveković, važnoj filozofkinji s ovih prostora, objavljenom u spomenutoj knjizi pod naslovom „Rada Iveković ili o asimetričnosti”<sup>9</sup> Čačinović navodi kako je u njezinom slučaju „uvid u asimetričnost, u to da žene nisu simbolički samodefinitirane, pretvorene u trajni imperativ suprotstavljanja”, iz razloga što je društveni projekt feminizma ne samo kontinuirani „proces ispravljanja nepravde” u konkretnim povjesnim zadanimstima i stoga po modusima djelovanja urazličen, već „proces proizvođenja značenja”.<sup>10</sup> Oba procesa su – kako u tom tekstu naglašava, „principijelno nezavršiva”, nesavladana kao predmet djelovanja i mišljenja, u svojoj nakani suprotstavljujući poopćivoj, rodnoj neutralnosti i navodnoj immanentnosti ženskog spola/spolnosti – u svom zahtjevu povezivi.

Feministički kritički napor u prostoru teorijskog promišljanja tijekom dvadesetog stoljeća umnogome je značio upravo to. Bio je to pokušaj razgranja niza epistemoloških obmana, pokušaj premošćivanja kartezijsanske neuroze koja je odvajala svijest kao činitelja spoznaje od objekta te iste

<sup>3</sup> Bahovec 2003, str. 113.

<sup>4</sup> Vidi: Čačinović 2012.

<sup>5</sup> Čačinović 2006a, str. 13.

<sup>6</sup> Čačinović 2000, str. 9.

<sup>7</sup> Usp. Prijović-Samaržija i Bojanić 2014.

<sup>8</sup> Vidi: Longino prema Mikulić 2017, str. 403.

<sup>9</sup> Usp. Čačinović 2000, str. 135-139.

<sup>10</sup> Isto, str. 139.

svijesti, p(r)okazujući pritom na koji sve način univerzalni status spoznaje predmijeva i prikriva posebne interese samo jednog (odnosno muškog) roda,<sup>11</sup> ali i gdje su mogućnosti subverzije i artikulacije žene kao subjekta govorenja. Prijepor formatiran u upitu oko subjektnosti žene u spoznaji: jesu li žene epistemološki projekt ili epistemološki problem, odnosno kako riješiti problem univerzalno-partikularno, precizno je sročen u iskazu filozofkinje Helen E. Longino: „Ideal bezuvjetnog (ili univerzalno određenog) subjekta je tradicionalni prijedlog izbjegavanja partikularnosti subjekta.”<sup>12</sup> Ovdje nemam namjeru obrazlagati poteškoću oko identiteta, subjektnosti i prava na artikulaciju na koju upozorava Judith Butler, a riječ je o statusu subjekta feminizma u odnosu spram žena i njihovog mogućeg utjelovljujućeg zastupstva.<sup>13</sup> Ipak, valja imati u vidu njezin stav koji izravno smjera na modus konstitucije subjekta upitom o tome putem kojih isključivanja se feministički subjekt konstruirao te kako ta isključena područja povratiti ne bi li pohvaliti integritet, ili ono što nazivamo *Mi*. Osnovno polazište feminističkih filozofkinja počevši od Elizabeth Grosz do Geneviève Fraisse, od Christine Thürmer-Rohr do Toril Moi i Seyle Benhabib, a s njima to polazište dijeli i Nadežda Čačinović, jest da žene moraju imati pristup teoriji tako da ne moraju negirati činjenicu da su žene. Drugim riječima, u tom paradoksalmu susjedištu ili tjesnacu koji, da bi se žene konstituirale kao epistemološki subjekt, nalaže pristup univerzalnome, toj povijesno-otetoj identifikaciji ili, kako ističe Thürmer-Rohr, odrezanoj žudnji za spoznajom univerzalnih načela,<sup>14</sup> a istodobno implicira i ovjerava razgradnju opozicije univerzalno/žensko na kojoj se ona temelji, razmiče se prostor za mišljenje o spolnoj razlici, ili na tragu promišljanja Elizabeth Grosz<sup>15</sup>, zbiva se orodnjavanje ili seksualizacija mišljenja.

Ako je suprotstavljanje asimetričnosti u filozofiskom mišljenju ono što je jednog trenutka tvorilo pretpostavljivo savezništvo filozofkinja te nerijetko funkcionira kao kritičko polazište i epistemološko mjesto za njihovo pozicioniranje te desakralizaciju dominacije i superiornosti, tog narcisoidnog epistemološkog monizma, feministički načini istraživanja i analize unutar posljednjih nekoliko desetljeća kreiraju prostor razlikovnosti, usmjeravajući recepciju i učinke, čineći razvidnim naglaske u argumentaciji i putanje putem kojih spolna razlika, kako naglašava Geneviève Fraisse,<sup>16</sup> postaje zamisliva kao predmet filozofiskog promišljanja. I to usprkos odsustvu tradicije filozofije jer ona zvanična i etablirana, kako podcertava Fraisse, „spolnu razliku nikada nije učinila službenim predmetom filozofije”.<sup>17</sup>

U tom zacijelo zahtjevnom naporu Nadežda Čačinović ne samo da pokazuje kako su stvari oko filozofiskog mišljenja spolne razlike složenije nego što to čini razvidnim, već umnogome teorijski iscijedena napetost između esencijalizma i dekonstruktivizma i razgradnja binarne opozicije jer, služeći se argumentacijom Luce Irigaray<sup>18</sup>, pristanak na njezino raščinjavanje bez ozbiljenja odnosno osnaživanja ženske subjektnosti otjelovljene u *kulturi razlike*, ne dovodi do žuđenog rješenja. Kao uostalom ni feministička borba protiv nepravednosti, podčinjavanja i diskriminacije po spolu/rodu bez prepoznavanja i razumijevanja društveno-historijske konfiguracije moći, njezinih uzroka i zapleta. Odbijajući pritom svaki redukcionizam i banalnost sveprisutnih relativizacija u pristupu, svaku mogućnost da se zapadne u olako zaključivanje zarad zajedničke stvari, svaki umisljaj da se inzistiranjem na jednom aspektu, jednoj temi ili pitanju (neovisno o tome je li riječ o rodним stereotipima, identitetskoj politici ili nasilju, primjerice) može doći do znanstvenog razrješenja problema.

### III. FILOZOKINJE, IZBORI, TEKSTOVI

Njezini tekstovi, sabrani u knjizi *U ženskom ključu: Ogledi u teoriji kulture*, zaobljeni i zgusnuti, ogledni su primjer minimalizma, postupka kojim se doslovce cijedi i ujedno proizvodi smisao iz odabranih riječi i koncepata, istančanom refleksivnošću priziva svijest o nužnosti tog posla ili, kako sama autorica kaže, istraživanja jer ona „razbijaju privid samo-po-sebi-razumljivosti i nepromjenjivosti.”<sup>19</sup> Razotkrivati i usuditi se raskriti zakrivene i u svjesnom ne-znanju odstajale ili odgođene istine, razlagati i kreirati nijansirane i precizne izvide o idejama, idejama žena ali i o zajedljivim i neistinitim primjedbama o ženama utjelovljenim u matricu filozofiske spoznaje, autorica smatra svojom zadaćom. Pritom mislim i na zadaću filozofskog posla ili discipline i na zadaću same filozofkinje.

„Kakva smiješna ideja”, željeti misliti o, spolnoj razlici”?<sup>20</sup>, zvoni poput impotentne presude danas, ali ipak presude na koju nas je ironičnim oglašavanjem ne tako davno, nanovo podsjetila upravo spomenuta Geneviève Fraisse, francuska filozofkinja i feministkinja, koja spada u one osobite izbore autorice. Nekako u isto vrijeme kada se Fraisse bavila zamišljajem spolne razlike, zazorima filozofa i nužnosti tog zamišljaja – valja reći da se njezin tekst „Une drole d’idée” pojavljuje 1996. godine<sup>21</sup> – Nadežda Čačinović u kontekstu osmišljavanja programa Ženskih studija u Zagrebu dolazi s prijedlogom kolegija naslova „Izmišljanje ženskosti.”

<sup>11</sup> Usp. Kašić 2005, str. 119-132. i Bokan 2005, str. 865-875.

<sup>12</sup> Longino 1993, str. 110.

<sup>13</sup> Ne dovođeći u pitanje političku potrebu da feministkinje govore kao žene i za žene, ona smatra da kategorija žena mora biti razumijevana kao otvorenost ili potencijalnost konteksta, a nipošto ne kao zaključana definicija. Usp. Butler 1991, str. 17-21.

<sup>14</sup> Thürmer-Rohr 2000, str. 56.

<sup>15</sup> Grosz 1993, str. 209.

<sup>16</sup> Fraisse u Čačinović 2006, str. 79-84.

<sup>17</sup> Razlog tome što je žensko pitanje izvan konceptualnog polja filozofije u vezi je s onim što je ženama namijenjen svijet pojavnosti, odnosno „prostor slike i reprezentacije” te posljedično

tome i trgovine, a ne misaone aktivnosti poput razotkrivanja istine, što Fraisse detaljno obrazlaže upućivanjem na Kantova i Schopenhauerova tumačenja o lijepom, ljepoti i užvišenome. Usp. isto, str. 81-83.

<sup>18</sup> Usp. „Radikalnost Luce Irigaray” u Čačinović 2000, str. 119-121.

<sup>19</sup> Čačinović 2000a, str. 26.

<sup>20</sup> Fraisse, prema isto, str. 79.

<sup>21</sup> Fraisse 1996, str. 5-12.

Nisam sigurna da je tada mnogima od nas bilo moguće dokučiti što stoji iza njezine namjere da svoj kolegij, koji se već 1995. godine izvodio u eksperimentalnom programu, imenuje „Izmišljanje ženskosti”<sup>22</sup>. Sjećam se da su tri crtice označavale predloženi sadržaj toga kolegija: filozofkinje i filozofi, od kurtizana do srednjovjekovnih salona i *cyborg* kao paradiigma. Prostor oko sadržajne izvedbe kolegija, premda prepun nizom asocijacija, bio je pun nepoznanica i naslućenih neizvjesnosti. Ako za tren ostavimo po strani moguće sadržajne izvide gdje ovakvo izmišljanje smjera, *izmišljanje ženskosti*, ono što mi se sada, kao i tada činilo važnim, to je na što nas ono epistemološki obvezuje.

„Ženskost više nije imaginirana, ona imaginira”, kaže Nadežda Čačinović u svom tekstu „Odgovor na pitanje ‘postoji li ženska poetika/estetika’”, objavljenom u časopisu *Izraz* još 1990. godine<sup>23</sup>, a potom ponovno u knjizi *U ženskom ključu*<sup>24</sup>, deset godina kasnije. Ništa jezgrovitije, ništa radikalnije, gotovo ubojito, ništa preciznije dolje ove rečenice, ne odgovara na pitanje, ne odgonetava ovu enigmu, ne potkopava tu „fantomsku nijemost” ženskog roda u filozofiji i navodne razloge koji stoje iza nje. Ništa jasnije ne pokazuje taj prevrat koji ispravljači nepravdu unutar perpetuirajućeg sklopa subjekt-objekt odnosa, ponovnim ovlašćivanjem imaginiranja, putem „ženske imaginacije” nasuprot „imaginirane ženskosti”, prokazuje i breme cjelokupnog kulturnog i filozofskog naslijeda. Kao filozofkinja ona je svjesna ne samo da se ovaj osobit *mi*, kao subjekt imaginacije i artikulacije, mora specificirati ne toliko i ne samo zbog meta-prigovaranja koje ustrajava na hegemoniji jednog neupitnog subjekta, zavisti i ženomrzačkih čavrlijanja, već prije svega zbog odgovornosti za teorijsku artikulaciju, unatoč mnogim prijeporima i neizrecivim mjestima; za legitimiranje i razjašnjavanje feminističkih epistemoloških argumenata u svoj njihovo procesualnosti i drami oko pozicioniranja, za afirmaciju drugih vrijednosti, kriterija i perspektiva. *Ženskost više nije imaginirana, ona imaginira*. Ovim teorijskim svjedočenjem i iskazom ne samo da se demontira stav da se „Muškarac čudi, a žena jest”<sup>25</sup>, sročen od Fraisse u gorespomenutom tekstu, a koji je dugo držao filozofske mišljenje skrućenim, a filozofe samodostatnim u onome što može predstavljati filozofem i tko ga predstavlja, pojednostavljen toko je subjekt, a tko ima mjesto objekta, već se kreira prostor „razotkrivanja istine općenito i istine spola pojedinačno, s obzirom na to, kako bi rekla Fraisse, da je ovu potonju očito najteže pronaći.”<sup>26</sup>

Prepostavke za to su kako kritičko suočavanje filozofije s naslijedom koje je baštinila, što znači „otkrivanje” doprinosa žena filozofiji tijekom povijesti, napose feminističkoj misli unutar filozofije i shodno tomu pomno istraživanje i valoriziranje njihovog rada, ali usporedo s tim, razgrtanje i činjenje zornim mizoginičnih koncepta i izjava filozofa poput Aristotela, Schopenhauera ili Nietzschea, te implikacija istih. Stoga, stav autorice o

nužnosti (i) ovog posla, uz svijest o implicitnim spoznajnim otporima da ih se razobliči, ne samo što je nedvosmisleno iskazan, već funkcionira kao svojevrsna metodička uputa pri razgovijetanju ideja mnogih velikih filozofa i namjera koje stoje iza njih.

O ženama i filozofiji ne može se pisati a da se još jednom eksplizitno ne spomenu ženama neprijateljske izjave niza velikih filozofa. Poznavati ih nužno je za shvaćanje povijesti ideja i povijesti patrijarhata; teorijski relevantno je prije svega suočavanje filozofkinja s naslijedom prošlosti.<sup>27</sup>

No iako, kako autorica napominje, ženomrzačke izjave nisu „kriteriji relevantnosti” njihovih autora kako za filozofiju tako i za samu feminističku filozofiju,<sup>28</sup> za svako feminističko promišljanje filozofije znakovito je suočavanje s njihovim implikacijama, uključujući gorespomenutu asimetriju muškog i ženskog udjela u filozofiji. Stoga, kada je 2006. godine priredila i objavila prvu feminističku antologiju tekstova o ženama u filozofiji, odnosno ženâ u filozofiji naziva *Žene i filozofija*, Nadežda izrijekom kaže kako je riječ o svjesnom izboru koji je posljedica teorijskog stava „koji je moguće argumentirati”<sup>29</sup>, otklanajući time svaki mogući prigorov ili diskvalifikaciju feminističkog polazišta zbog njegove aktivističke potke ili navodne nespojivosti feminističke namjere s (općeljudskom) univerzalnošću filozofije. Uz svijest da svako predočivanje teorijskih razloga asimetrije ženskog i muškog udjela u filozofiji izaziva različite otpore, riječ je i o prijeporima koji se tiču feminističke epistemologije i ontologije, središnjih filozofskih pitanja i kulture razlike (na kojoj primjerice inzistira Luce Irigaray), a time i kriterija izbora.

Njezino obrazloženje oko izbora žena koje je devedesetih godina odlučila predstaviti unutar kolegija „Izmišljanje ženskosti”<sup>30</sup>, temeljeći se na uvjerenju da žene koje u kulturi postignu nešto opće i trajno priznato unutar posebnih okolnosti, imaju pravo na ovaj tip prepoznavanja i akademskog priznanja<sup>31</sup>, potkrepljuje ovu teorijsku poziciju. Razloge odabira koje ovdje odlučuje afirmirati Nadežda Čačinović zorno ovjerava ne samo stavom o njihovom neupitnom doprinosu povijesti kulture već premisom o nuždi uprizorenja, obznanje „trenutaka prekida ženske podređenosti” u proteklom povijesnom vremenu, a u svrhu izokretanja konvencionalnog gledanja na ženu (samo) kao žrtvu patrijarhata<sup>32</sup>. U više navrata i na više mesta ona iznosi mišljenje da ni feminizam ne smije motriti niti interpretirati ženu samo kao žrtvu ili potpasti u epistemološku zamku da je isključivo definira

<sup>27</sup> Čačinović 2006a, str. 7.

<sup>28</sup> Isto, str. 8.

<sup>29</sup> Isto, str. 6.

<sup>30</sup> Riječ je o kolegiju koji je Nadežda Čačinović izvodila u Centru za ženske studije u Zagrebu u kontinuitetu od 1995./96. do 1997./98. (unutar kojeg usporedno sa Simone de Beauvoir, Hannom Arendt, Julijom Kristevom i Luce Irigaray predstavlja djela Sei Shonagan i Murasaki Shikibu, Hipatiju, Rahel Varnhagen i Christine de Pizan), da bi od 1998./99. godine počela izvoditi kolegij naziva „Sofijin svijet – filozofkinje.”

<sup>31</sup> Čačinović 2000a, str. 67.

<sup>32</sup> Isto, str. 67-68.

<sup>22</sup> Usp. Barada (et al.) 2003, str. 68.

<sup>23</sup> Čačinović 2000, str. 60.

<sup>24</sup> Isto, str. 51-60.

<sup>25</sup> Fraisse, prema isto, str. 79.

<sup>26</sup> Fraisse, prema isto, str. 81.

konstruktom žrtve. Apoteoza žrtvovanja nije ni ono što bi sama autorica poduprla u svojem razumijevanju feminističke etike odgovornosti, svjesna u kojoj je mjeri tzv. ženski moral odgovornosti u tomu imao uporište.

Žene su sudjelovale u proizvodnji kulture na mnogostruku načine stvarajući, kako bi rekla Svetlana Slapšak, *niše* unutar patrijarhalno-zakopčanih svjetova, i nije li obveza filozofkinje da razotkrije moduse njihovih postupaka, vrsnoću njihovih činova, kreativnost njihovih intencija? I nije li predočivanje izmicanja ili iskoraka žene iz pozicije patrijarhalno joj inherentne žrtve, marginalne, potisnute i utišane, imperativna zadaća feminističke teorijske geste koja *izmišljanjem ženskosti* nagovješće prekid s uvriježenim narativom o onome „što se ženama nameće”? Stavom da je „ženska povijest doista samo povijest jadnih, potlačenih, bespomoćnih žrtava, ni naše sadašnje mogućnosti ne bi bile bog zna kakve.”<sup>33</sup> Čačinović stoga ne samo da upućuje na nužnost čitanja povjesnog narativa iz druge optike kako bismo artikulirali žensko naslijede uvidom u mnogovrsne strategije ženskog stvaranja/činjenja/opiranja kao i učinke kreativnih, teorijskih moći prethodnica već istodobno potvrđuje premisu svog teorijskog postupka. To s jedne strane implicira svjesni izbor rodno određenih tema, pristupa ili djela odabranih spisateljica koja moguće, intencionalno ukazuju na, de Beauvoirinom tragu, pokušaje i načine stvaranja iz obzora slobode<sup>34</sup>, a s druge strane nalaže čitanje istih u *ženskom ključu*.<sup>35</sup> Niz kombinacija koje autorica navodi kao značajke ženske estetike preuzete od švicarske književnice Ilme Rakuse,<sup>36</sup> uključujući subjektivnost, polifonost i polilogiku, mnogoznačnost i sinkretizam žanrova, prisutne u obje uloge i pozicije u kojima se ona simultano nalazi, one spisateljice i one čitateljice, impregnirane su prije svega u teksturu zbirke tekstova objavljenih pod zajedničkim nazivnikom *U ženskom ključu*.

Ako njezin prvotni izbor žena, spisateljica i filozofkinja ni po čemu nije uvjetovan nekim kanonom ili posebnom konceptualnom formulom niti poveziv određenim spoznajnim autoritetom već svješću da su to mogle učiniti samo žene ili zato što su žene<sup>37</sup> – svejedno je radi li se o Murasaki Shikibu koja je još u desetom i jedanaestom stoljeću, prsvajajući izvlašteni pogled na cjelinu, stvorila kanonička djela japanske književnosti poput *Priče o prinцу Geniju*<sup>38</sup>, ili vrsnoj njemačkoj skladateljici i pijanistici Clari Schumann, ili pak svetoj Terezi Avilskoj, mističarki i reformatorici iz redova španjolskih karmelićanki, ili spisateljici Jane Austen koja usprkos propisanom moralu početkom devetnaestog stoljeća pravi svoje životne izbore oko žensko/muških odnosa, ili iznimnoj Rahel Varnhagen i njezinom ženskom salonu – pri izboru filozofkinja autoričina pozornost je usmjeren na niz odabranih značajki i njihovih mogućih poveznica. Počevši od naročitih interpretacija i umijeća filozofske argumentacije do novih ideja

i tema, mišljenja onkraj vladajućih konvencija, emancipacijskih iskoraka, jednom riječju, na one koje po učincima ili u namjeri imaju feminističko dostignuće, čineći taj svjesni napor u zaokretu motrišta, vrijednosti, odnosa moći, filozofijskog interesa.

Uloga Nadežde Čačinović u doprinisu osobitoj genealogiji filozofkinja predstavljenoj u knjizi *Žene i filozofija*<sup>39</sup>, počevši od Hipatije, Christine de Pizan, Hanne Arendt do Geneviève Fraisse, Michèle Le Doeuff, Blaženke Despot, Luce Irigaray i Judith Butler, te nezaobilazne Simone de Beauvoir, između ostalog, pokazuje ne samo njezinu vrlinu proniknuća u ono što transhistorijskom gestom na okupu drži feminističko promišljanje bitnim već nas znalački upućuje na cijeli korpus pitanja i tema koje se njihovim uvidima i u prostorima međusobnog dijaloga, raščićavanja i sporenja otvaraju. Odnos privatnosti i javnosti, seksualnost, identitet, ljubav, pravo i pravednost, moralnost i etika brige, što s radikalnom angažiranošću u suvremenim zbivanjima a što sa ženskim pitanjem u kontekstu marksističke analize, samo su neke od tema kojima ona razmiče granice filozofijskog diskursa. Pritom se ne daju previdjeti ni problemi ženske epistemologije, kao ni teme o poteškoćama koje nosi feministička filozofija ili feministička politička filozofija te koja je uloga filozofkinja u feminističkom djelovanju.

Koji su dosezi feminističkog ovladavanja filozofijskim diskursom te u kojoj mjeri filozofijski diskurs propušta feminističke uvide, novosti i radikalnu promjenu motrišta, pitanja su koja se na više razina postavljaju. Nadeždino promišljanje pritom, uvjek i kada to posebno ne specificira, ide onkraj eurocentričnosti, tog povlaštenog, hegemonijskog označitelja tzv. ostatka svijeta. Epistemičko nasilje tiče se istodobno kultura onih koji imaju značajke Drugosti (gdje su razlozi nesumjerljivosti sintagme „afrička filozofija“ s „grčkom filozofijom“, na što se tek upućuje u predgovoru knjige *Žene i filozofija*, pitam se) subalternih Drugih kao i žena. Na djelu su kulturne, zbiljske i imaginarne okupacije, a ideologija muškog pogleda se usložnjava kolonijalnom optikom<sup>40</sup> i kulturnim imperijalizmom.

#### IV. OTVARANJE: FILOZOKINJE, PRIJATELJSTVA, DJELOVANJE

Odabrane filozofkinje tu nisu usputno ili tek usputnice,<sup>41</sup> one su te koje mijenjaju paradigmu. No, kako promišljati o filozofkinjama danas, te zašto, na što nas podsjeća Michèle Le Doeuff, autorica knjige *Le Sexe du savoir*<sup>42</sup>,

<sup>33</sup> Isto, str. 72.  
<sup>34</sup> Isto, str. 55.  
<sup>35</sup> Isto, str. 177.  
<sup>36</sup> Isto, str. 57.  
<sup>37</sup> Isto, str. 69.  
<sup>38</sup> Usp. isto, str. 70.

<sup>39</sup> Znakovita je konceptualizacija knjige, a koja ujedno svjedoči o tri prostora, prijelaza i „pomaknuća“ ženskog prisustva u sklopu onoga što autorica smatra predmetom opusa *Žene i filozofija*, a to su: „Dokumenti pretpovijesti“, „Žene u povijesti filozofije“ i „Filozofkinje“. Usp. Čačinović 2006a, 5–6. Ashcroft 2001.  
<sup>40</sup> Valja naglasiti da je sustavno prevođenje važnih filozofkinja i briga oko tiskanja njihovih djela u nas, a napose javnosti nepoznatih rukopisa i dokumenata, sastavnica kontinuiranog angažmana Nadežde Čačinović. U tom smislu je moguće razabratи motiv prijevoda u nas nedavno objavljenih pisama, rukopisa i drugih materijala koji posvjeđuju tijek kompleksnih odnosa između Martina Heideggera i Hanne Arendt u razdoblju od 1925. do 1975. godine. Usp. Arendt i Heidegger 2017. Le Doeuff 1998.

promišljanje *spolne razlike* u filozofiji danas izaziva više nekakav prijezir negoli čuđenje, proizvodeći specifičan tip uzrujanosti unutar povlaštene elite. Je li riječ o prividu ili svjesnom ignoriranju onoga što nam previše smeta? Je li zazor u vezi s prisustvom subjekta za epistemologiju, a koji je već tu, priznat u višežnačnosti svog orodnjenog imena ili s prtljagom koje ženski epistemološki subjekt nosi?

Michèle Le Doeuff, koju Nadežda Čačinović svjesno stavlja u svoj izbor filozofkinja, predlaže metodu „slabe ili ograničene racionalnosti“<sup>43</sup> ili unaprijedno manjkavog filozofiranja, a kako bi mogla preuzeti rizik govorenja o problemima koja rastaču iluziju samoopravdavanja filozofije kao i onima čiji nam predmet izmiče, poput pitanja o neželjenom začeću ili suvremenom ropstvu žena, na primjer. Obnevidjelost filozofije oko nekih tema ide onkraj ustajalih epistemoloških predrasuda, stojeći na rubu koji suprotno teorijskom napredovanju u spoznaji i vrijednosti racionalne prosudbe iskustvu daje moć artikulacije. Uostalom, hegemonijski istraživalački um nije ono što filozofkinji podaruje status uvjerljivosti kao što se ni žene ne mogu tek tako, jednostavno usustaviti u naslijedene misaone obrasce maskulinistički ustanovljene filozofije. Zaciјelo, ne radi se samo o strukovnoj brizi za filozofkinje već o vokaciji, moći slobode govora žene koja je u filozofiji kontekstualizirana svojom, kako Le Doeuff kaže, „individualnom kontingenčijom.“ Upravo singularnost života, život žene, jest to što drži napetost između žene i filozofije, ili „promišljanje života“ postojanim.

Revizija filozofijskih tekstova, to stalno dijalogiziranje s naslijedjem, razjašnjavanje i razobličavanje učinaka kulturno prihvatljive racionalnosti, utjelovljene u reciklirajućim metaforama dominacije i hegemonije, na artikulaciju ženskog, dio je pretpostavnog i nužnog posla, onoga što se kolokvijalno nazivlje „feminističkim čitanjem tradicije“. Ono što Čačinović radi, bliže je načinu na koji začinjemo misao. Objasnjavajući proturječja i moduse na koji se misli artikuliraju u određenom kontekstu, raščlambom i etičkom gestom pomnog uvida u prostoru koji mišljenje vezuje s odgovornošću misaonog postupka, te suodgovornošću u proizvođenju značenja, ona misao mišlu analizira i stvara. Ako je nepristanak na (samo) zavaravanje teorijskim obmanama sastavnica feminističkog polazišta u suočavanju s filozofijskim naslijedjem ne bi li se ženska subjektnost otela porobljujućoj i klišeiziranoj immanentnosti ženske spolnosti, „intenzitet vlastitog pogleda“<sup>44</sup>, a koji je Čačinović pridjenula Hanni Arrendt ne bi li je udjenula u feministički teorijski prostor, jest ono što najbolje određuje samu autoricu, odnosno njezino feminističko postignuće.

Pritom je „filozofijska razmjena ideja“<sup>45</sup> i teorijski užitak koji ona proizvodi, uza sve kritičko reflektirajuće razloge i pobude kao i one so-

lidarizirajuće-emancipacijske, ono što Čačinović smatra feminističkim teorijskim prostorom, pokretnom sponom, savezništvom u mišljenju, iako ne jedinom. Nadežda Čačinović i njezine današnje sugovornice, pitanje je koje nadilazi intenciju ovoga rada, no valja ga javno izgovoriti ovdje i podsjetiti na nj. Susreti, poveznice, teme, uzor(nost) i (ne)mogućnosti. Pitanje dohvata misli i nastojanje oko nje, čujnosti onoga što izriče, činilo mi se uvijek važnijim od zvanične recepcije njezinih djela, pri čemu se razmjer odgovornosti oko recepcije tiču mnogih.

Koje su to kritičke zone oglašavanja i kamo smjestiti vlastitu izloženost unutar topologije različitih nasilnih pripovijedanja danas, epistemoloških i ideoloških, pitam se uvijek iznova. Što je potentno u javnom činu, u političkom performiranju vlastitih izbora i odluka? Je li radikalno mišljenje po definiciji djelovanje, kako tvrdi Judith Butler? Pitanja feminizma u suvremenosti postavljaju niz zahtjeva u tom smjeru. I to ne samo feminizma. Riječ je o naporu vježbanja imaginacije, o maksimiziranju tog napora, jer, kako bi rekla Gayatri Spivak, odnos između obrazovanja i etičkog djelovanja uvijek se zbiva unutar odnosa između odgovornosti i dara imaginiranja, unutar epistemološkog angažmana. Kako drugačije dospjeti do odgovornosti, ili preciznije, nositi odgovornost vlastitog izbora ili vlastitih izbora?

Stoga danas više negoli ranije, čini mi se relevantnom rečenica koju je jednom zgodom, objašnjavajući što predmijeva de Beauvoirovska formulacija *une morale de l'ambiguïté* te koja vrsta nagovora stoji u prilog moralu dvosmislenosti u kontekstu unutar kojeg su i naše djelovanje i pozicioniranje i ono naše *ja* u fukoovskom kodu tek učinci moći, Nadežda Čačinović napisala. Pri dvojbama o modusima kako misliti, živjeti i djelovati u ambiguitetnoj situaciji koja istodobno iziskuje i ne iziskuje našu intervenciju, rečenica „Ne možemo ovladati uvjetima života, a ne možemo ni odustati od takve želje“<sup>46</sup> naznačuje otvorenost, sugerirajući ono što je u suprijateljstvu ideja, prostora filozofske intimnosti i su-djelovanja dviju filozofkinja, de Beauvoir i Čačinović, moguće i ozbiljujuće, sažeto, „odлуka za slobodu“<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Le Doeuff, u Čačinović 2006, str. 209.

<sup>44</sup> Čačinović 2006a, str. 7.

<sup>45</sup> *Feminist contentions: A Philosophical Exchange*, 1995., knjiga koja je nastala na temelju rasprave među filozofkinjama Seylom Benhabib, Judith Butler, Drucillom Cornell i Nancy Fraser u okviru jednog filozofskog simpozija 1991. godine (prvotno objavljena kao *Der Streit um Differenz*, 1993.), i na koju se Čačinović u nekoliko navrata poziva, jest upravo to.

<sup>46</sup> Čačinović 2000b, str. 71.

<sup>47</sup> „Odluka za slobodu“ nije, kako Čačinović jasno naznačuje, „odлуka za proizvoljne čini, sloboda se pokazuje u realizaciji smislenih projekata, projekata s drugima: oni se mogu pojavljivati kao ograničenja, ali bez njih nema ozbiljenja slobode.“ Usp. isto, str. 69.

## BIBLIOGRAFIJA

- Arendt, Hannah i Martin Heidegger, 2017, *Pisma od 1925. do 1975. i druga svjetodočanstva*, prevela Nadežda Čačinović, Zagreb: TIM Press.
- Ashcroft, Bill, 2001, *Post-Colonial Transformation*, New York i London: Routledge.
- Bahovec, Eva, 2003, „Feminizam kao epistemološki projekt”, u *Institucionalizacija ženskih studija u Hrvatskoj – Akcijsko istraživanje*, uredila Valerija Barada, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Barada, Valerija (et al.), 2003, *Institucionalizacija ženskih studija u Hrvatskoj – akcijsko istraživanje*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser 1995, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, priredila i uredila Linda Nicholson, New York i London: Routledge.
- Bokan, Nataša, 2005, „Feministička epistemologija”, *Filozofska istraživanja*, 25(4), str. 865-875.
- Butler, Judith, 2000, *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Čačinović, Nadežda, 2000a, *U ženskom ključu: Ogledi u teoriji kulture*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Čačinović, Nadežda, 2000b, „Čast Simone de Beauvoir”, *Treća*, 2(1), str. 69-73.
- Čačinović, Nadežda (ur.), 2006, *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Čačinović, Nadežda, 2006a, „Žene u filozofiji”, u: Nadežda Čačinović (ur.), *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Čačinović, Nadežda, 2012, *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore*, Zagreb: Profil knjiga.
- Grosz, Elizabeth, 1989, *Sexual Subversions: Three French Feminists*, Sydney: Allen i Unwin.
- Grosz, Elizabeth, 1993, „Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, u *Feminist Epistemologies*, uredile Linda Alcoff i Elizabeth Potter, New York: Routledge, str. 187-216.
- Fraisse, Geneviève, 1996, „Une drole d'idée”, u *La différence des sexes*, Pariz: Presses Universitaires de France.
- Kašić, Biljana, 2005, „Ženski studiji: Feministička epistemologija i epistemološka savezništva”, u *Filozofija i rod*, uredili Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, str. 119-132.
- Le Doeuff, Michèle, 1998, *Le Sexe du savoir*, Paris: Alto, Editions Aubier.
- Le Doeuff, Michèle, 2006, „Učenje i kolovrat – O ženama, filozofiji i ostalom”, u *Žene i filozofija*, uredila Nadežda Čačinović, Zagreb: Centar za ženske studije, str. 203-215.
- Longino, Helen E., 1993, „Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science”, u *Feminist Epistemologies*, uredile Linda Alcoff i Elizabeth Potter, New York: Routledge, str. 101-121.
- Longino, Helen E., 2004, „Feministička epistemologija”, u: *Epistemologija: Vodič u teorije znanja*, uredili John Greco i Ernest Sosa, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Mikulić, Borislav, 2017, *Diskursi znanja: Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija*, Zagreb: FF press.
- Prijić-Samaržija, Snježana i Silvija Česnik, 2006, „Platon o ženama, muškarcima i njihovim odnosima”, *Novi Kamov*, 18 (1), str. 7-22.
- Prijić-Samaržija, Snježana i Petar Bojančić, 2014, „Social Epistemology Between Revisionism and Expansionism: On the Uses of ‘Continental’ Philosophy and Nenad Miscevic’s ‘Disappointment’”, *European Journal for Analytic Philosophy*, 10, str. 1-19.
- Spivak, Gayatri Ch., 2012, *An Aesthetic Education in the Area of Globalization*, Cambridge i London: Harvard University Press.
- Thürmer-Rohr, Christina, 2000, „Supočiniteljstvo i žudnja za otkrivanjem: O dinamici feminističke spoznaje”, *Treća*, 1(2), str. 49-59.

## ABSTRACT

### THE CHOICES OF A FEMALE PHILOSOPHER

#### Intraphilosophical Shifts and/or How to Think Feminism

The article analyses the choices Nadežda Čačinović makes when it comes to philosophical thinking and the role of female philosophers in it, as well as the reasons which, embodied in the feminist proposal for the deconstruction of the universality of knowledge, require insights into the gendered subjectivity of female thinkers and the confirmation of their position. The role of N. Čačinović in contributing to the unique genealogy of female philosophers, from Christine de Pizan and Hannah Arendt to Geneviève Fraisse, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Judith Butler, Rada Iveković and others, shows not only her virtue of a knowledgeable insight into feminist thinking that she organizes into a transhistorical compound, but also her astounding passion that, by each revelation or inheritance of an idea, takes into account the similarities and distinctions of articulation, nuanced excursions and unpredictable aspects of unravelling. By contemplating and dialogising both former and current contemporaries with equal curiosity, she perseveres in dismantling the stubborn patriarchal and Eurocentric assumptions, as well as misogynist substantiations of *mainstream* philosophy, thus creating an argumentative network necessary for dealing with ontological and epistemological issues from a feminist perspective and for exploring political philosophy, aesthetics and ethics. In doing so, she not only demonstrates how important and necessary public act/ion is for female thinkers, but also how crucial it is both to bring about complex conclusions about human existence and sex/gender relations and to persevere in imagining critical alternatives, despite the trivialities of political reality and the dangers easiness of slipping into substandard reductions.

# TEKSTOVI, TEKSTOVI, TEKSTOVI: ŽIVOT

ANDREA ZLATAR VIOLIĆ

Odsjek za komparativnu književnost,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
azviolic@ffzg.hr

## SAŽETAK

Ovaj rad bavi se odnosom teorijskog i praktičkog djelovanja filozofkinje i aktivistkinje Nadežde Čačinović. U osvrtu na njezin teorijski doprinos posebno se koncentriram na ulogu promišljanja umjetničkog djela, posebno književnosti, odnosno, na relaciju književnosti i filozofije, te književnosti i zbilje. Završni dio motiviran je konkretnim aktivističkim praktičnim djelovanjem N. Čačinović, koji u dominantno racionalno neartikuliran realitet intervenira racionalnošću (argumentacijom).

„Ne podnosim indiferentne.”, zapisao je Antonio Gramsci u zatvoru, prema nepouzdanom citatu s interneta, u veljači 1917. Zašto ne podnosim ravnodušnost, pitao se – jer je apelirao na svijest univerzalna čovjeka i zalagao se za *zauzimanje* strane, jer je za njega živjeti značilo zauzimati stranu. O tome koliko i na koje je načine u stotinjak godina od njegovih rečenica događajna i svakodnevna povijest pokazala koliko *ravnodušnost* utječe na povijest, nemoguće je nabrojati. Svakim danom, svakim izborom i ne-izborom pokazuje se koliko je Gramsci bio u pravu. Da, ravnodušni su oni koji odlučuju. Pasivnost odlučuje. Nedjelovanje odlučuje.

Razmišljajući o prijavi na konferenciju povodom sedamdesetog rođendana Nadežde Čačinović ambiciozno sam rad naslovila „Estetika i etika: učinci u realitetu” i napisala žanrovski primjerena teorijski neutemeljen sažetak: „Ovaj rad bavi se odnosima estetike i etike na četiri razine. U prvom dijelu postavit će se načelne analogije estetike i etike kao tradicionalnih filozofskih disciplina (tema i koncept *vrijednosti*), kao i osnovne primjedbe osporavatelja moguće analogije. U drugome dijelu razmotrit ćemo disciplinu kritike i kritičkog mišljenja kao instrumenta analize umjetničkih djela, dok će treća cjelina biti posvećena specifičnosti književnih tekstova u polju estetskoetičkih odnosa. Završni dio motiviran je konkretnim teorijskim i praktičnim djelovanjem N. Čačinović, koji u dominantno racionalno nearkuliran realitet interveniraju racionalnošću (argumentacijom).”

Od svega toga ostao je samo završni dio, posvećen konkretnom, teorijskom i praktičnom djelovanju Nadežde Čačinović. Taj je dio motiviran samim povodom – činom zakonsko-birokratskog umirovljenja, što u stvarnosti vrlo često znači izdvajanje iz akademske svakodnevice, višestruku marginalizaciju koja u našem kontekstu počinje i završava primarno socioekonomskim izbacivanjem na rub društva. Svi znamo kako su slabi mehanizmi društvene zaštite, na sveučilištu gotovo nikakvi, a kako su jaki i teško probajni mehanizmi istiskivanja iz javnog prostora. Dvodnevna izlaganja na konferenciji nisu tek formalno iskazana čast, nego mogućnost održavanja tog prostora, prostora *Pisanja i mišljenja* (kako je naslovljena jedna od prvih knjiga Nadežde Čačinović, objavljena u BiblioTeci 1981.) i to u prijekopotrebnom okruženju razmjene tih mišljenja, u najboljem smislu polifonijske diskusije, „plurilogia” u kojemu sudjelujemo i koji nas mijenja. Vidljivo je to na temelju materijala koji u obliku pristiglih sažetaka pokazuje isprepletenost niza teorijskih područja – feministička teorija, politička filozofija, psihanaliza, estetika i kritička teorija, epistemologija, filozofija jezika, književna teorija odnosno njezine izvedenice u modusu filozofije književnosti, sociologije književnosti, kulturnih studija i izvedbenih studija. A to su područja kojima se bavila i bavi Nadežda Čačinović.

U „Predavanju o etici” 1929. Wittgenstein piše da je njegova želja, kao i želja drugih ljudi koji su ikada pokušali pisati o etici i religiji, da probije granice jezika, te nastavlja mišlju kako je to udaranje o zidove našega kaveza savršeno i potpuno beznadno. Svjestan da etika, ukoliko proizlazi iz želje da nešto kaže o apsolutnom dobru ili smislu svijeta [...] ne može biti znanost. Usprkos tome, predavanje završava rečenicom da etika, iako ne pridonosi našem znanju o svijetu predstavlja svjedočanstvo o jednoj sklonosti ljudskog uma, koju, on osobno, mora poštovati i nikada je ne bi

## ANDREA ZLATAR VIOLIĆ

Zaposlena je na Odsjeku za komparativnu književnost (Katedra za opću povijest književnosti) od 1986. godine, trenutno u trajnom zvanju redovne profesorice. Područje interesa obuhvaća problematiku povijesti autobiografije u Hrvatskoj do 19. stoljeća, suvremenu autobiografsku prozu, teorijske aspekte autobiografskog diskursa, ženskog pisma te reprezentacije identiteta u književnim tekstovima. Uz znanstveni rad bavila se uredničkim poslom (Studentski list, Radio 101, Gordogan, Vlijenac, Zarez, Algoritam) te političkim djelovanjem. Među autorskim knjigama izdvajamo sljedeće naslove: *Rječnik tijela* (2010.), *Tekst, tijelo, trauma* (2003.) i *Autobiografija u Hrvatskoj: nacrt povijesti žanra i tipologija narativnih oblika* (1998.). Recentniji radovi: „Kada rod nestaje? Bolest i poništenje rodnih razlika u suvremenoj hrvatskoj književnosti”, u: *Izvedbe roda u hrvatskom jeziku, književnosti i kulturi*, Ivana Vrković i Tatjana Pišković (ur.), Zagreb: Slavistička škola, 2018., str. 250-262; „Poslovi povjesničara književnosti ili svješću protiv satova”, *Croatica* 1-2/2017.

izložio podsmijehu. Mnogo je poznatija njegova rečenica iz knjige *Tractatus logico-philosophicus* da su „estetika i etika jedno”. Istrgnuta iz njegova ma-tičnog konteksta može nam poslužiti kao privlačni mamac za razmišljanje o odnosu „lijepog” i „dobrog”. Istovremeno provokativna, ali i sugestivna, ona, pojednostavljajuće kazano, otvara pojmovne veze filozofije i života.

U velikom vremenskom luku koji nas prebacuje u sadašnjost, obilje-ženu četverokutnim poljem u koje Badiou smješta znanost, ljubav, politiku i umjetnost, kao moguće modalitete emancipatorskog djelovanja, dočekuju nas pitanja u kojem smislu umjetnost (posebno kao jezična praksa) daje šansu emancipacijskim procesima – svemu onome što smo u povijesti kul-ture znali zvati utopijom, semantičkim viškom, razotuđenjem, kritičkim ili subverzivnim kapacetetom.

Od *Pisanja i mišljenja* (1981.) pa sve do *Uvoda u filozofiju književnosti* (2017.), književnost ima značajnu ulogu u tekstovima Nadežde Čačinović: nerijetko kao „povlašteni” predmet analize, nerijetko kao izazov koji fikcija postavlja teoriji, upravo u onom smislu kada se fikcija postavlja kao zbilja. Aristotelova mimeza, Barthesovi „učinci realnog”, jezični performativi i svijet virtualnog, samo su točke u nizu kojima Nadežda Čačinović (su)po-stavlja književnost, zbilju i filozofiju. Od fotografija Nadežde Čačinović „najtočnijom” mi se čini ona na kojoj je snimljena u svom stanu, opkoljena hrpmama knjiga. Ta se fotografija pojavljuje uz njezine intervjuje i tekstove, od *T-portala* i *Nacionala* do *Autografa*. Deset tisuća knjiga koje ona sama spominje kao okvirnu brojku ne govore o Nadeždi Čačinović kao o op-sesivnoj sakupljačici ili o njezinoj prvenstveno akademskoj usidrenosti. Te knjige govore o njoj kao o čitateljici. Točnije, o dvije osobine koje se naizgled čine proturječnima, a to su pažljivost i znatiželja. Nadežda Čači-nović iznimno je znatiželjna čitateljica, a u lektiri od krimića do filozofije, obilježava je, kao i u pisanju, racionalnost. Naime, sposobnost sažimanja koju je pokazala u nizu svojih „propedeutičkih” (spomenuti *Uvod u filo-zofiju književnosti*) ili popularnih naslova (*Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu*, 2007.) temelji se na uvidu u načelno neobuhvatljiv književni i teorijski materijal te na krajnje racionalnom pristupu. Bilo da se radi o sestrama Bronte, V. Woolf, Hegelu ili Adornu, Nadežda Čačinović ih može ponuditi u formatu od jedne do više desetaka stranica. Sažimanje bitnoga nije jednostavno, još je manje prirodna posljedica dugogodišnje nastavničke aktivnosti. Prije bih rekla da „profesorske navike” češće vode gubitku koncentracije na bitno i lutanju u digresije... Pažljiva čitateljica, svoju je koncentraciju, između ostalog, istesala na svescima filozofskih prijevoda, u toj toliko podcijenjenoj djelatnosti.

Prevođenje zahtijeva kontinuiran rad, kao i pisanje, uostalom, kad je riječ o Nadeždi Čačinović, onda se pojmovi kontinuiteta i ozbiljnog pri-stupa mogu primijeniti i na onaj dio života koji se obično zove „usporedan”. Kaže se obično „usporedo s nastavnom i znanstvenom djelatnošću bio/bila je *urednik/ica, član/ica, predsjednik/ica...*”. Ne mogu naći prikladnu vremensku oznaku, nije tu riječ o suživotu niti o usporednim životima, radi se o jednoj osobi i jednom životu.

A u taj prostor „usporednoga” u klasičnoj literaturi naših akademskih i neakademskih distinkcija, ulazi činjenica da je Nadežda Čačinović bila

dugogodišnja predsjednica Hrvatskoga P.E.N. centra, potom i potpred-sjednica. Od niza mogućih stručnih „članstava”, odabirem ovu nevladinu udrugu jer se doseg i način njezina rada vezuju za osobe koje ih vode. Same po sebi, te su udruge pitanje tradicije i stupnja građanskoga ustroja nekoga društva; u slučaju novije Hrvatske bile su smatrane (ili: dijelom ih se i danas tako vidi) politički opredijeljenim udrugama, kao da je riječ o strankama. Voditi bilo koju udrugu znači, u najmanju ruku, dvije stvari: znati nastupati u javnosti i to nastupati u ime većeg broja ljudi. Kada se radi o strankama (preskačem sada novije koje se pokušavaju ustrojiti temeljem participativne demokracije u odlučivanju), tada se radi o odlukama koje se proizvode na višim/najvišim razinama i članovi ih, po logici „partijskih članova” prihvaćaju i provode (npr. lijepljenje izbornih plakata). No, kada predsjedavate grupom koja nije „kolektiv”, nego udruga pisaca, prevodi-telja, umjetnika – od kojih svatko ima svoje autorsko osobno i, u nekoj mjeri, javno „ja”, tada je vrlo složeno govoriti u ime drugih, jer oni nisu kolektivno tijelo, već udruga pojedinaca. Zbog toga govoriti „u njihovo ime” znači govoriti „u ime načela”, principa koje udruga zastupa i koji su ono što obično nazivamo *humanističkim* principima. U takvom poslu je Nadežda Čačinović izvanredna jer spaja svoje temeljne osobine: obrazo-vanost (temeljenu i na znatiželji), pažljivost i racionalnost. Sposobnost racionalnog izlaganja stavova, na način da su oni jasni i potkrijepljeni argumentima, ključna je bila i u njezinim televizijskim istupima, posebice u *Petom danu*, gdje je imala pravo govoriti u prvom licu, ali je to prvo lice osnaživala argumentima. Rekla bih da je to radila iz osjećaja odgovornosti prema javnosti.

Nadežda Čačinović je, naime, i aktivistkinja i teoretičarka. Femi-nistički aktivizam, intelektualni aktivizam, lijevi politički angažman koji ne skriva. Dapače, s razumijevanjem kaže da se ne ljuti kad je zovu „komunjarom”. Nadežda Čačinović koja, iz znatiželje, ali sa znanjem kulturne teorije, prati i analizira fenomen Luke Modrića. Duhovita je. Bavi se novim oblicima virtualne umjetnosti. Nastavlja se baviti politikom izravno. Iz gramšijanske perspektive: ima stavove, nikad nije ravnodušna. Kontinuirano, smireno, kao kad se radi na prijevodu. Knjige i aktivizam istodobno. *Vita activa*, doslovno.

**ABSTRACT****TEXTS, TEXTS, TEXTS: LIFE**

This essay discusses the relationship between the theoretical and the practical aspects of philosopher and activist Nadežda Čačinović's work. The review of her theoretical work focuses on contemplating the work of art, particularly one related to the field of literature, that is, it analyses the relationship between literature and philosophy, as well as literature and reality. In analysing the practical aspect of prof. Čačinović's work, focus is directed at the particularities of her activist work, which intervenes in the dominant, rationally unarticulated, reality with rational argumentation.

II.

---



UDESI ESTETIKE  
FILOZOFIJA  
MEDIJA I  
MODERNOST

# ESTETIZACIJA TEHNOPOLOTIKE

TOMISLAV MEDAK

Centar za postdigitalne kulture,  
Sveučilište Coventry  
tomislavmedak@gmail.com

## SAŽETAK

Walter Benjamin znamenitu kodu o estetizaciji političkog života pod fašizmom u „Umjetničkom djelu u doba njegove mehaničke reprodukcije” uvodi riječima: „Fašizam pokušava da organizira novonastale proletarizirane mase, ne dirajući u vlasničke odnose, čijem uklanjanju one teže. On vidi spas u tome da mase pusti da dođu do svog izraza (ni za živu glavu do svog prava).” Dok je Benjamin sredinom 30-ih tako pisao o propagandizaciji kinoaparata, masovni komunikacijski medij našeg vremena – Internet – od sredine 90-ih naovamo prošao je karijeru od obećanja radikalno-demokratizirajućeg oslobođenja javne komunikacije od komercijalnih sadržaja, političkog diktata i opresivnih normi dominantnog društva do stvarnosti masovnog elektroničkog nadzora, podrivanja radničkih prava i koncentracije ekonomskog moći bez presedana. Dok je internet kao komunikacijsko sredstvo Internet „siromašnog čovjeka”, temeljito restrukturiranje socio-ekonomskih odnosa učinak je Interneta kapitala. Benjaminska matrica izmještenog djelatnog prostora prepuštenog masama – izraz namjesto promjena vlasničkih odnosa – izgleda da je ponovno na djelu. Polazeći od raspada liberalnog konsenzusa i krize neoliberalnog režima akumulacije u proteklom desetljeću u članku analiziram mehanizme izmještanja koje Internet kao komunikacijsko sredstvo, oblikovano konsolidacijom komunikacijskog kapitalizma, nudi proletariziranim masama kako bi izrazile vlastite pozicije. I politička kultura nove desnice i liberalna politika identiteta na različite načine dio su tog prostora izmještenog djelovanja. Završno je pitanje politizacije te estetike i njenog tehnološkog aparata s ljevice, pitanje na koje zacijelo neću ponuditi dostatan odgovor.

## I. INTERNET KAO KOMUNIKACIJSKO SREDSTVO, INTERNET KAO SREDSTVO PROMJENE DRUŠVENO-EKONOMSKIH ODNOŠA

U pogovoru „Umjetničkom djelu u doba njegove mehaničke reprodukcije“ Walter Benjamin bilježi znamenite rečenice:

Fašizam pokušava da organizira novonastale proletarizovane mase, ne dirajući u svojinske odnose, čijem uklanjanju one teže. On vidi spas u tome da mase pusti da dođu do svog izraza (ni za živu glavu do svog prava). Mase imaju pravo na promenu svojinskih odnosa; fašizam pokušava da ih izrazi u njihovom konzervisanju. Fašizam sledstveno ide za estetizacijom političkog života.<sup>1</sup>

Benjamin tako sredinom 30-ih piše o propagandizaciji kina, kao onog masovnog medija u kojem se proletarizirane mase po prvi put pojavljuju kao kolektivni subjekt za vlastito osjetilno i opažajno iskustvo. Kino masama pomaže da vide same sebe, da postanu subjekt za sebe, da sebe pojme kao historijsku snagu. Kino je medij masovnog društva, medij narodne demokracije. Međutim, prikazujući mase kroz prizore masovnih manifestacija i prizore rata, fašizam estetizira „politički život“ i masama nameće „kultne vrijednosti“ ne bi li osuđio da mase na historijsku pozornicu stupe kao snaga vlastite emancipacije.

Masovni medij našeg doba – Internet – od sredine 1990-ih naovamo prošao je karijeru od obećanja radikalne demokratizacije medijske komunikacije do stvarnosti sustavnog elektroničkog nadzora, masovnih lažnih vijesti, ekstremne koncentracije bogatstva i podrivanja radničkih prava. U ranim danima ulaska u široku primjenu Internet je obećavao emancipaciju od komercijalnih sadržaja, političkog diktata nad medijskim prostorom, opresivnih normi dominantnog društva. Ideali kontrakulturih zajednica 1960-ih direktno su oblikovali vrijednosne orientacije inženjera i amatera koji su razvijali osobna računala i digitalne mreže.<sup>2</sup> Višesmjerna komunikacija trebala je omogućiti svakome da postane medijski proizvođač, da se obrati globalnoj javnosti, da se oslobođi uskih identitetskih, vrijednosnih i materijalnih ograničenja vlastite društvene zbilje. U stanovitoj mjeri, on je u tome i uspio. Međutim, sredinom 1990-ih s privatizacijom internetske infrastrukture i deregulacijom vlasništva nad elektroničkim medijima otpočeo je proces intenzivne komercijalizacije, komodifikacije i koncentracije tijekom kojeg je Internet zauzeo središnje mjesto u poslovanju medijske i marketinške industrije. Preduvjet za to bio je razvoj reklamnog modela zasnovanog na praćenju ponašanja korisnika, a koji je Internet transformirao u moćno oruđe masovnog elektroničkog nadzora.<sup>3</sup> Pove-

<sup>1</sup> Benjamin 1974, str. 147.

<sup>2</sup> Vidi: Turner 2010 i Kline 2015.

<sup>3</sup> Bilo je potrebno mnoštvo tehnoloških inovacija da bi došlo do konsolidacije internetske ekonomije, ali tri su možda najvažnije: Googleovo revolucioniranje kontekstualnog i ciljanog oglašavanja uvođenjem AdSense i Adwords servisa početkom 2000., uspon društvenih mreža predvođenih Facebookom sredinom 2000. koje su dovele do postupnog zatvaranja otvorenog weba te Amazo-

### TOMISLAV MEDAK

Doktorand je pri Centru za postdigitalne kulture na Sveučilištu Coventry. Član je teorijskog i izdavačkog tima Multimedijalnog instituta, knjižničar-amater projekta Memory of the World/Javna knjižnica i dramaturg u izvedbenom kolektivu BADco. U recentnom istraživačkom radu bavi se pitanjima tehnologija, kapitalizma i postkapitalističke tranzicije, s posebnim fokusom na ekonomiju intelektualnog vlasništva i nejednaku razvijenost znanstvenog i tehnološkog polja. Povremeno piše i izlaže o kazalištu, plesu i politici. Autor je dviju manjih knjiga: *The Hard Matter of Abstraction – A Guidebook to Domination by Abstraction* (2016) i *Shit Tech for A Shitty World* (2015). Zajedno s Marcellom Marsom uredio je zbornik *Javna knjižnica* (2015), s Petrom Milatom *Ideja radikalnih medija* (2014) i sa Sergejom Pristašem *Time and (In)Completion: Images and Performances of Time in Late Capitalism* (2014).

zivanjem različitih skupova podataka i njihovom multidimenzionalnom računalnom analizom otvorila se mogućnost prepoznavanja preferenci i obrazaca ponašanja pojedinaca i grupa te anticipativnog nuđenja proizvoda i usluga, ali i primjene praćenja i analize podataka u svrhe policijskog nadzora i političke represije.

Istodobno, primjena digitalnih mrežnih tehnologija u ostalim sektorma ekonomije transformirala je Internet u mnogo više od medija i komunikacijskog sredstva. Tehnologije kao što su lokacijski informacijski sistemi, računalna integracija poslovnih procesa ili dinamičko praćenje ponude i potražnje omogućile su izgradnju transnacionalnih proizvodnih lanaca i intenziviranje globalne podjele rada u razdoblju postsocijalističke ekspanzije slobodne trgovine. A to intenziviranje globalne razmjene rezultiralo je dalnjim velikim ubrzanjem potrošnje materijalnih i energetskih resursa koji prijete nesagledivim narušavanjem stabilnosti ekosistema našeg planeta.

Prema podacima najvećeg svjetskog proizvođača mrežne opreme Cisca do 2021. godine većina od 27 milijardi uređaja spojenih na Internet bit će dio Interneta stvari, dakle mreže uređaja koji ne posreduju ljudsku komunikaciju nego komuniciraju isključivo s drugim uređajima.<sup>4</sup> Većinu podataka o nama generirat će naprave koje već čine nevidljivo i sveprisutno tehnološko okruženje unutar kojeg se odvija naša svakodnevica. Tako generirane podatke analizirat će sistemi umjetne inteligencije koji će sve više biti u poziciji da dinamički donose odluke o različitim infrastrukturnim, ekonomskim i socijalnim aspektima tē svakodnevice, umanjujući značaj društvenog odlučivanja i upravljanja. Pametni gradovi, robotizirana proizvodnja, računalno upravljanje izgledno će dovesti do automatizacije u proizvodnji, prijevozu, prodaji i uslugama, dokidajući veliki broj radnih mesta i stvarajući razinu strukturne nezaposlenosti bez presedana.<sup>5</sup>

Ususret toj bliskoj budućnosti internetski divovi poput Amazona, Alibabe, Googlea i Facebooka, kao i vodeće informatičke kompanije poput Applea, Microsofta, HP-a, Intel-a i IBM-a, svoje napore usmjeravaju na to da se pozicioniraju kao centralna informacijska, logistička i marketinška infrastruktura ostalih grana ekonomije. Kako osobna računala i autonome serverske infrastrukture gube na razvojnom značaju, činjenica da ti divovi raspolažu velikim mrežnim servisima i računalnim kapacitetima, najvećim bazama podataka, ponajboljim algoritmima umjetne inteligencije i naprednom robotikom stavlja ih u poziciju da oblikuju smjer budućeg globalnog ekonomskog razvoja.

<sup>4</sup> nov servis računarstva u oblaku koji je drastično smanjio troškove mrežne računalne infrastrukture i time postavio infrastrukturni obrazac za brzo širenje novih platformskih servisa protekloga desetljeća kao što su AirBnB, Netflix, Spotify ili Uber. Povijest tih procesa konsolidacije opisana je velikim dijelom u McChesney 2014, 3. i 4. poglavlje. Iako McChesney analizira događanja u SAD-u, druge zemlje pratile su ukorak spomenute procese privatizacije i deregulacije, pogotovo u području telekomunikacijske infrastrukture. Također, vidi Mars i Medak 2019.

<sup>5</sup> Shah 2017.

Znamenito istraživanje Osbornea i Freya s Oxforda (2013) predviđjelo je za dogledno vrijeme nestajanje 47% radnih mesta u SAD-u. Iako su kasnije studije korigirale ta predviđanja na manju ili veću brojku, prijetnje od strukturne nezaposlenosti uslijed automatizacije su velike i u razvijenim i manje razvijenim ekonomijama.

Sagledamo li ove transformacije kroz protekla dva desetljeća, dolazimo do zaključka da je uloga Interneta kao dvostrjnog komunikacijskog sredstva i sredstva samoorganizacije sve neznatnija naspram uloge Interneta u širem restrukturiranju socio-ekonomskih odnosa. Dapače, zaoštimo li, mogli bismo zaključiti da je Internet kao komunikacijsko sredstvo Internet „siromašnog čovjeka“, dok je Internet kao ekonomski sektor, kao faktor u restrukturiranju proizvodnih odnosa i kao proces tehnološke preobrazbe svakodnevice Internet kapitala. Izgleda da je benjaminovska matrica izmještenog djelatnog prostora prepуštenog masama – kojima se nudi sredstvo izražavanja namjesto sredstva za promjenu društvenih odnosa – ponovno na djelu.

## II. INTERNET I RASPAD LIBERALNOG KONSENZUSA

No, i u toj sve neznatnjoj funkciji komunikacijskog sredstva, Internet na specifičan način uvjetuje djelatni dijapazon aktera u političkom polju. Mediji nikada nisu tek neutralni tehnički aparat za diseminaciju poruka. Naprotiv, mediji aktivno strukturiraju iskustvo društvene zbilje. Njihove tehnološke, formalne i stilske karakteristike određuju kako se društvene činjenice uopće artikuliraju, reprezentiraju i percipiraju. U kompleksnim društvima javni prostor i politička zajednica postoje primarno kroz medijsko posredovanje i medijsku reprezentaciju. Tko se pojavljuje u javnom prostoru, koja su značenja u njemu zastupljena, koji se djelatni horizont postavlja pred društvenu zajednicu – ti ključni aspekti dani su tek kroz medije.

Strukturirajući osjetilno iskustvo i samorazumijevanje unutar društvene zbilje mediji ispunjavaju ideošku funkciju.<sup>6</sup> Ta njihova funkcija nije primarno na razini prenošenja ideoških poruka nego na razini strukture očekivanja, orientacije djelovanja, povezivanja društvenog kolektiviteta i proizvodnje političkih subjekata. Ako se vratimo na Benjaminov primjer, politički neksus između oblika fašističke vladavine i očitovanja masa regulira se posredstvom masovnih medija. Kino organizira samoopažanje masa. Ono im omogućuje da sebe vide kao djelatno zajedništvo, kao historijski subjekt. Ali, istodobno, kino osuđuje njihovo zajedničko iskustvo podčinjavajući ga kultu vođe, nacije i rase (ili kao što F. N. Haug u kritici Benjaminove teze ističe: fetišu robe<sup>7</sup>).

<sup>6</sup> Ovdje je pretpostavljena Althusserova teorija ideoških aparata. Dakako, Althusserov predmet analize nisu institucije pa tako ni mediji pojedinačno, nego mehanizmi reprodukcije dominantne ideologije koji su im zajednički. Međutim, reprodukcija ideologije ne iscrpljuje njihovo funkcioniranje i stoga ovdje analiza polazi od specifičnih formalnih aspekata medija i historijske konstelacije u kojoj oni obnašaju svoju ideošku funkciju.

<sup>7</sup> Haug 1986, str. 131-135. Haug upozorava da je estetizacija robnog proizvoda sastavni dio kapitalističke razmjene i da je iluzija potrebe za robnim proizvodom kao životnom potrebom koju stvara marketing ključna za uspješnu reprodukciju kapitalističkih odnosa. Utoliko Benjamin propušta uvidjeti da je fašistička estetizacija samo podskup estetizacije koja je dio građanskog društva, a da su njena sredstva dijelom aproprijacija autentičnog izraza radničkog pokreta.

Osnovni ideoološki mehanizam kina je, dakle, samoopažanje masa. Osnovni ideoološki mehanizam Interneta je aktivna participacija masa. Međutim, iako svatko može sudjelovati u javnom govoru, pluralizacija istodobno donosi fragmentaciju zajedničkog horizonta rasprave. Ono što bi trebalo voditi k demokratizaciji javne sfere, naizgled paradoksalno, vodi k razaranju javne racionalnosti. Kao što može posvjedočiti svatko tko je sudjelovao u raspravama na Internetu, argumentirana razmjena uglavnom ne vodi k suglasnosti nego k sve žustrijem neslaganju. Informiranje ne vodi k prihvaćanju stručno utedeljenih stavova nego k sumnji u autoritet i vjeru u stručnost suprotne strane. Racionalna argumentacija, čak kada je dvosmjerna i odvija se među nominalno jednakim akterima, ne uspijeva preskočiti linije društvenih podjela izvan komunikacije. Čini se da Internet, koji predstavlja idealno otjelovljenje svih liberalnih prepostavki o komunikativnom djelovanju, participativnosti i javnoj sferi, tu poziciju dovodi u radikalnu krizu. Iako medijska manipulacija postoji otkako je medija, liberalna javna sfera odnedavno je preneražena poricanjem utedeljenih činjenica i prihvaćanjem očiglednih neistina. „Post-činjenična” i „post-ističita” politika gradi svoju poziciju na blatantom poricanju onoga što su donedavno smatrane kao konsenzualne činjenice i istine. Ona pritom ne predstavlja samo napad na činjenice nego i na specifičan način izgradnje javne racionalnosti – legitimaciju političke moći autoritetom činjenica i sudom eksperata. U jadikovkama liberalnih komentatora nad „post-ističitošću” upravo je pluralizirana komunikacija na društvenim mrežama, internetskim forumima i marginalnim portalima potpomognuta ruskim botovima i trolerskim memovima postala generatorom i amplifikatorom političkih manipulacija i fašizacije društva. Međutim, namjesto da prihvatišmo tu konstrukciju zdravo za gotovo, taj problem liberalnog establišmenta s Internetom na kojem odjednom glas imaju neuke i manipulabilne mase, trebamo sagledati u njegovom političko-historijskom kontekstu.

Naime, ako kino stasava u periodu konsolidacije masovnog društva i kriznog *laissez-faire* kapitalizma, Internet ulazi u masovnu primjenu sredinom 1990-ih u periodu ekspanzije liberalne demokracije, hegemonije ideologema slobode i globalnog trijumfa kapitalizma. Nesputano širenje slobodnog tržišta od 1990-ih dovelo je 2008. do velike globalne recesije i političke krize građanske države. U procesu spašavanja ekonomskih struktura koje su generirale krizu racionalno djelovanje tehnokracije pokazalo se mehanizmom održanja *statusa quo* i produbljivanja društvene nejednakosti. I upravo su ta kriza i konzekvence takve tehnokratske reakcije dovele u pitanje liberalni konsenzus zapadnog političkog establišmenta. U nizu središnjih država međunarodnog liberalnog poretku – Velikoj Britaniji, Francuskoj, Sjedinjenim Američkim Državama, Njemačkoj i Austriji – to je rezultiralo usponom ili učvršćivanjem postojećih pozicija autoritarnih, rasističkih i neofašističkih političkih snaga. U zemljama istočne Europe, koje su u pridruživanju liberalnom poretku uglavnom ugrabile priliku za konačnu izgradnju vlastitih mononacionalnih kapitalističkih tvorevin, to je dalo vjetra u leđa ionako razmahanim povijesnim revisionistima, etnonacionalistima i religijskim prozelitima. Internetski portalni, forumi i grupe na kojima su te snage oštirele svoje stavove na marginama javnosti

odjednom su postali središnji organi novog političkog *mainstreama*.<sup>8</sup> Nova reakcija uspješno je odradila ljevičarsku taktiku izgradnje alternativnog medijskog aparata<sup>9</sup> i nametnula se kao glas nezadovoljnih liberalnim establišmentom. Tim historijskim procesom novi medij našeg doba našao se usred krize liberalnog konsenzusa, ali kao posljedica, a ne uzrok. Pa ipak, postavlja se pitanje fašistoidnih tendencija i uloge nove desne javne sfere na mobilizaciju masa za potrebe tih tendencija.

Što nam u tom pogledu nudi analogija s Benjaminovim uvidima o fašizmu i kinu? Benjamin analizira novi medij kina u vremenima transformacije građanske države u fašistički poredak. Krizni neoliberalizam i nacizam prve polovice 20. stoljeća vrlo su različiti oblici vladavine – prvi se temelji na ekonomskoj slobodi, a drugi na političkom teroru. Međutim, na tragu strukturnih teorija fašizma, kakve su 70-ih godina razradili Nicos Poulantzas, Reinhold Kühnl ili Zoran Vidaković,<sup>10</sup> možemo ih vidjeti kao različite varijante razrješenja temeljnog proturječja građanske države između političke sfere u kojoj odlučujuću ulogu igra volja naroda i ekonomske sfere u kojoj odlučujuću ulogu igra zakonitost akumulacije kapitala. Prema Kühnlu to proturječe može se razrješiti na nekoliko načina: 1) ekonomski sistem može biti predmetom demokratske intervencije, 2) sfera demokratskog političkog upravljanja može se proširiti na ekonomsku sferu ili 3) demokracija može biti dokinuta radi očuvanja vlasničkih odnosa. Te varijante spomenutog proturječja rezultiraju socijalnom državom, socijalizmom ili fašizmom. Međutim, jednom kada problem građanske države postavimo tako, onda ono što se činilo različito u jednom pogledu, pokazuje se vrlo sličnim u drugom. Prema Vidakoviću fašizam kao tendenciju karakterizira dokidanje slobode (udruživanja) radnika, razdvajanje gornjih slojeva tehnokracije od ostatka radne snage i „rasistička logika” međunarodne podjele rada u kojoj strana radna snaga poprima robovski status. U tom pogledu fašizam je represivni ekstrem trajne tendencije kapitalizma da pojačanom eksploracijom radnika razrješava krize. Neoliberalizam s razbijanjem sindikalnog udruživanja, raslojavanjem između menadžerske klase i radništva i iskorištavanjem razlika u nadnicama među različitim nacionalnim tržištima rada tendira u istom smjeru. Pojačana eksploracija, uz što manju pravnu zaštitu rada i regulatornu intervenciju – ne političkom represijom nego čeličnim zakonom konkurenkcije na svjetskom tržištu. Kao što Aleksandar Matković u nedavnom ogledu o teorijama fašizma poentira, „razdvajanje političkog i ekonomskog je do dana današnjeg realizovano samo u dva sistema: fašizmu i neoliberalizmu”.<sup>11</sup>

Ovim smještanjem Interneta kao masovnog medija našeg doba unutar historijskog uspona i raspada liberalne hegemonije postavljen je okvir za

<sup>8</sup> Florian Cramer mapirao je aktere i medije nove desnice u SAD-u. Njegovo izlaganje dostupno je na: <https://www.youtube.com/watch?v=w94mQjxHkRs/>.

<sup>9</sup> Tezu da je desnica prigrila taktike ljevice razradila je Angela Nagle u knjizi *Kill All Normies* (2017). Iako njena analiza bolje od faktografskih pogrešaka, nepoznavanja tradicije transgresije na desnici i površnog razumijevanja feminističkih teorija, ona daje dobar pregled kulturne, medijske i političke konstelacije iz koje su se konsolidirali *alt-right* i *alt-light* kao scena.

Poulantzas 2018, Kühnl 1978, Vidaković 1976.

<sup>11</sup> Matković 2016, str. 148.

daljnju raspravu. U njoj će analizirati prvo mutacije neoliberalnog režima akumulacije i ulogu tehnoloških monopolista u njemu, drugo kroz spontanu ideologiju monopolija neoreakcionara nespojivost demokracije i tehnokapitalističkog razvoja, treće pojave fašistoidnog nasilja unutar Internetom uokvirenog prostora političkog očitovanja masa kao odgovora na tu krizu i, zaključno, razbijanje tog okvira kroz strategije kritike i politizacije.

### III. MUTACIJE KRIZNOG NEOLIBERALIZMA

Neoliberalni režim kapitalističke akumulacije nastao je uslijed radikalnih zahvata u monetarnu, socijalnu i ekonomsku politiku prethodnog fordističkog režima kojima su razvijene kapitalističke ekonomije pokušale izaći iz krize rasta i profita 1970-ih godina. Uslijed povećanja kamata, zatvaranja industrijskih pogona i otvaranja tržišta stranoj konkurenciji nacionalni kapital bio je prinuđen širiti se iz domaćih monopolnih tržišta na internacionalno konkurentsko tržište. Formiranje ekonomskih asocijacija i ubrzano sklapanje trgovinskih sporazuma omogućili su smanjivanje tarifa, premještanje proizvodnje u zone jeftinijeg rada i konsolidaciju monopolnih tržišta na razini integriranih regija. Pod vodstvom komercijalnog i finansijskog kapitala nacionalni monopolji prerasli su u multinacionalke koje su organizirale podjelu rada u međunarodnim okvirima. U zapadnim ekonomijama masovna otpuštanja i tehnološke promjene dovele su do raslojavanja između visokokvalificiranih zanimanja i suvišnog industrijskog radništva koje je bilo prinuđeno preći u uslužni sektor. Pad nadnica radništvo je nadoknađivalo privatnim zaduživanjem. Tim transformacijama neoliberalni režim akumulacije doveo je do urušavanja radničkog pokreta, pojačanog integriranja procesa akumulacije na nadnacionalnoj razini i ekspanzije finansijskog sektora. Međutim, unatoč tim zahvatima, stope zaposlenosti, rasta, profita i produktivnosti nisu dosegle razinu poratnih zlatnih trideset godina.

Nestankom hladnoratovske blokovske podjele i ekonomskim otvaranjem Kine proces neoliberalizacije postaje globalan proces. Ekonomска ekspanzija 1990-ih nakratko završava prsnucem *dot-com* balona 2001., ali odmah započinje period sporijeg rasta koji završava 2008. kaskadom urušavanja nekretninskog tržišta, krize bankovnog sektora, krize javnog duga i uvođenja politika štednje. U razdoblju sporog oporavka iz ove duge recesije informacijsko-tehnološki sektor, koji je u periodu globalizacije omogućio tehnološku integraciju ekonomskih procesa na planetarnoj razini, postaje bastionom novog *laissez-faire* kapitalizma. Klađenje finansijskih tržišta i investitora na transformativni učinak novih tehnoloških giganata dovodi do enormne koncentracije bogatstva. Među osmoricom koji posjeduju više bogatstva negoli siromašnija polovica čovječanstva, pet ih je iz informacijsko-tehnološkog sektora.<sup>12</sup> Nakon neoliberalnog ukla-

panja nacionalnih monopolija u globalna konkurenčka tržišta, s divovima poput Facebooka, Googlea i Amazona, nastaju globalni monopolji, čija je moć ograničena isključivo politički vođenim planskim kapitalizmom Kine, mršavim regulatornim inicijativama Evropske unije i neizglednim intervencijama američkog *antitrusta*.

Rastu internetskih giganata pogodovala je činjenica da su od 1990-ih globalizacijski procesi premjestili primat na komercijalni i finansijski kapital u globalnom procesu akumulacije i nove imperijalne podjele rada. Kako se industrijska proizvodnja premjestila u zemlje jeftinije radne snage, neproizvodne funkcije marketinga i prodaje doble su vodeću ulogu u generiranju potražnje u razvijenim potrošačkim društvima i organizaciji procesa proizvodnje. Internetski divovi Facebook, Google i Amazon ostvaruju većinu svojih prihoda upravo od reklama i maloprodaje, čime uspijevaju prisvojiti veliki dio viška vrijednosti koji nastaje u globalnoj podjeli rada, a to se ogleda i u nevjerojatnim tržišnim kapitalizacijama tih poduzeća i bogatstvima njihovih vodećih ljudi.<sup>13</sup>

Unatoč rastu ovog sektora, karakteristike mutiranog neoliberalizma koje se naziru nakon velike recesije i dalje su usporeni rast, odustajanje od društva pune zaposlenosti i kriza rada kao socijalno-integracijskog faktora. U uvjetima niskog ili nultog rasta, onoga što ekonomisti zovu *steady-state economy*, koncentracija bogatstva u rukama nekolicine znači recipročno osiromašenje većine. Ta većina koja mora raditi da bi preživjela, suočena je s budućnošću nestabilnog zaposlenja i nestanka socijalne sigurnosti. Spori oporavak u razvijenim ekonomijama obilježen je povećanom struktturnom nezaposlenošću, pogotovo među mладимa koji ne nalaze sigurno zaposlenje unatoč tome što su stekli viši stupanj obrazovanja u odnosu na generaciju svojih roditelja. Tržište rada transformira se uslijed eksplozije atipičnih oblika rada i podzaposlenosti: prema podacima OECD-a u nekim od razvijenijih ekonomija preko pola novonastalih radnih mjesta od sredine 1990-ih su atipični oblici rada,<sup>14</sup> a u postrecesijskom sporom oporavku taj trend dodatno je ubrzan tehnološkim platformama poput Ubera, Upworka ili Mechanical Turka koji samoza poslenoj prekarnej radnoj snazi ne nude ništa više doli fragmentirane mikroposlove.<sup>15</sup> Istodobno, visokoprofitabilni informacijsko-tehnološki globalni monopolji, koji sami ne trebaju puno radnika, obećavaju daljnje veliko dokidanje radnih mjesta automatizacijom. Primjerice, Amazon će prema trenutnom trendu rasta, ako dosegne promet najvećega globalnog trgovackog lanca i privatnog poslodavca Walmarta, koji zapošljava 2.2 milijuna radnika, trebati skoro milijun radnika manje.

Suvremeni kapitalizam treba manje rada i radnika. Podzaposlenost rezultira rušenjem nadnica, gubitkom sigurnosti i intenziviranjem izrabljivanja. Istodobno, u uvjetima sveprisutnog računarstva, velikih skupova podataka i napredne analize podataka umjetnom inteligencijom,

<sup>13</sup> O novoj imperijalnoj podjeli rada vidi Smith 2016, o distribuciji profita među sektorima vidi Foley 2013.

<sup>14</sup> Stewart 2015.

<sup>15</sup> Promjene na tržištu rada s pojmom *gig* ekonomije detaljno je analizirala Huws 2016.

postaje sve jeftinije tehnološki kontrolirati socijalno nezadovoljstvo – cijena elektroničkog nadzora i preventivnog pacificiranja sve je niža. Prema nedavnim istraživanjima najrestriktivniji autoritarni režimi troše svega 110 dolara po stanovniku za sveobuhvatni nadzor svih građana.<sup>16</sup> Obrisu su to onoga što je Will Davies nazvao kaznenim neoliberalizmom i predstavlja konačnu krizu modernističkog projekta temeljenog na autonomiji subjekta, centralnosti rada u društvenoj integraciji i društvenom razrješavanju nejednakosti.<sup>17</sup>

#### IV. SPONTANA IDEOLOGIJA MUTIRANOG NEOLIBERALIZMA

U razdoblju neoliberalizacije nacionalna država svoje regulatorne mehanizme usmjerava prema uspješnoj globalnoj integraciji nacionalnog kapitala, privlačenju stranog kapitala i konkurenčkoj prednosti. Primarni mehanizmi su deregulacija tržišta, potržištenje javnog sektora i fleksibilizacija rada. U tim uvjetima, temeljni politički problem postaje kako ekonomski imperativi međunarodne konkurenčije uklopiti u demokratsku volju naroda, ako oni za većinu znače pad socijalne i radne sigurnosti. Budući da su nositelji političkih odluka obavezani tom egzogenom logikom transnacionalne integracije tržišta, prisiljeni su ograničavati dosege masovno-demokratskog odlučivanja. A takav gubitak mogućnosti demokratskog odlučivanja nad društvenim ciljevima ekonomski politike napisljetu rezultira smanjenim političkim organiziranjem i smanjenim izlaskom na izbore velikog dijela glasača.

Epifenomen te transformacije je svakako pobjeda i postizborna kriza vlasti Donalda Trumpa. Teren za Trumpovu pobjedu najvećim dijelom je pripremljen neuspjehom liberalnog centra da uvjeri radničku klasu izloženu procesima neoliberalizacije da je nastavak politike kojom dominiraju slobodno tržište, Wall Street i Silicijska Dolina dobar izbor. Iako je Trump u velikoj mjeri svoju retoriku gradio na mobilizaciji tropsa gubitnika globalizacije, vanjske prijetnje Kine i unutarnje prijetnje migrantske radne snage, nije naišao na veliki uspjeh kod radničke klase. Unatoč priči da je njegovu pobjedu iznijela bijela radnička klasa, detaljne analize govore da su evangelici, sitna buržoazija i viša srednja klasa bili i ostali Trumpova izborna baza.<sup>18</sup> Oni su se prepoznali u drugoj strani njegove retorike koja stecenu ili naslijedenu poziciju klasnog, rasnog ili rodnog privilegija postavlja kao datost s onu stranu potrebe opravdavanja, ograničavanja ili dokidanja. Godinu dana nakon izborne pobjede, Trump se pokazao nesposobnim da opozove regulatorne mehanizme globalne podjele rada i tehnološkog razvoja. Za razliku od naftnog i sigurnosnog sektora koji ovise o bliskosti s vlasti, informacijsko-tehnološki sektor koji predstav-

lja globalne monopole naprosto je napustio njegov tranzicijski tim jer se Trump unatoč povremenim prijetnjama *antitrustom* ne doima spremnim ugroziti njihovo poslovanje. Demokratura se pokazala impotentnom na-spram interesa globalno uklopljenog kapitala. Jedini „uspjesi“ Trumpove dosadašnje ekonomski politike su očekivano smanjenje poreza koje ide u korist više srednje klase i započinjanje trgovinskog rata s Kinom koji signalizira uspon Kine u, ekonomski, sve više neovisnog kontrahenta.

Zanimljivo je, međutim, da je sudjelovanje Silicijske doline u tranzicijskom radu Trumpova kabineta orkestrirao Peter Thiel, uspješni *venture capitalist* koji je svoj imutak stekao ranim i vrlo uspješnim ulaganjima u PayPal, Palantir i Facebook, redom teškaše informacijsko-tehnološkog sektora. Thiel je neobična figura za Silicijsku dolinu (a u međuvremenu se i preselio u Los Angeles), značajniji po svom otklonu no po egzemplarnosti. Nezavršeni filozof sa Stanforda, učenik znamenitog francuskog kulturologa Renéa Girarda, urednik konzervativnih novina koje je sponsorirao Irvin Kristol, autor *bestsellera* o poduzetništvu „Zero to One“, te zagovornik monarhije i monopolnog kapitalizma. Za razliku od dominantnih političkih pozicija tehnološkog sektora Silicijske doline – libertarijanizma koji naivno inzistira na horizontalnosti tržišta i dokidanju države i socijalno-tržišnog liberalizma koji drži da poduzetničku slobodu treba balansirati politikama redistribucije poput univerzalnog zajamčenog dohotka, Thiel je istinski organski intelektualac kaznenog neoliberalizma koji cinično ističe da „više ne smatra da su sloboda i demokracija kompatibilne“.<sup>19</sup>

Takvo razumijevanje političkog sistema sukladno je njegovom razumijevanju monopolja. Thiel u svom priručniku za poduzetnike *Zero to One* razlikuje oponašalačke inovacije koje rezultiraju samo pojačanom konkurenčijom između sličnih proizvoda i rušenjem profita – od onih inovacija koje stvaraju posve nove uporabe, nove oblike komodifikacije i nova monopolna tržišta.<sup>20</sup> Polazeći od Girardove teorije mimetičke žudnje, u kojoj žudnja ne želi ništa navlastito nego ono za čim predmijeva da Drugi žudi, čime ulazi u proces rivalskog oponašanja,<sup>21</sup> Thiel vidi Facebook, najveću među društvenim mrežama, upravo kao tip inovacije „od nule do jedan“ – ni iz čega sve. Budući da je istinska inovacija monopolna, sljedeći Facebook neće biti društvena mreža koja će biti konkurenčija Facebooku, već monopolni akter u posve novom području komodifikacije. Internetski divovi se upravo takvog remećenja njihove monopolne pozicije najviše i boje – ne ulaska konkurenčije u njihovo tržište, nego otvaranja novog monopolnog tržišta koji će stvoriti novu potrebu i odvući korisnike. Thiel poželjni izlaz iz tržišne konkurenčije vidi u monopolnoj dominaciji.

Disruptivni karakter tehnoloških inovacija i procesa akumulacije, koji vode k ekstremnoj koncentraciji ekonomski moći i bogatstva, više se ne može pomiriti s demokracijom. Nesputana ekonomski moći time se

<sup>16</sup> Allen-West 2017.

<sup>17</sup> Davies 2016.

<sup>18</sup> Vidi pogovor „Who Put Trump in the White House?“ u Moody 2017.

<sup>19</sup> Thiel 2009.

<sup>20</sup> Thiel i Masters 2014.

<sup>21</sup> Vidi poglavje „From Mimetic Desire to the Monstrous Double“ u Girard 2005, str. 152-178.

uspstavlja kao suprotni pol demokratskom odlučivanju i egalitarizmu. Politika u doba globalnih tehnoloških monopola može biti ili značajno ograničavanje jednog ili značajno ograničavanje drugog. Demokracija ima mimetičku – drugim riječima, egalitarističku – žudnju u svojoj srži. Iz toga Thiel izvodi fantaziju o odjepljenju: o kapitalu i tehnologiji koji su oslobođeni „nereflektiranog demosa” i zaštićeni od „lihvarskih poreza”, o „bijegu ne kroz politiku nego s onu stranu politike”<sup>22</sup>. Na tom tragu Thiel nudi tri načina kako osvojiti nove prostore slobode: kiberprostor, svemir ili nastanjivanje međunarodnih voda, od kojih mu se zadnji ipak čini jedinim adekvatnim i izglednim.

Neoreakcija kako je artikulira Thiel, ili kako je teorijski baroknije izvodi Nick Land, filozofski mag mračnog prosvjetiteljstva neoreakcije, spontana je ideologija društva kojim dominiraju tehnološka i poslovna inovacija. „Zapad [bi trebao] stati i preokrenuti manje-više sve što je činio proteklo stoljeće i više, izuzev znanstvenih, tehnoloških i poslovnih inovacija”.<sup>23</sup> Prema Thielu sloboda i demokracija nisu kompatibilne, a prema Landu strategija koja predstoji libertarijancima i koja je upisana u tehnološki razvoj jest napuštanje moderne državne formacije koja je korumpirana pastoralnom moći i egalitarizmom. Land se stoga zalaže za reduciranje države na minimalnu, korporacijsku državu kojom se upravlja na profitnoj osnovi. I dok su ove vizije ezoterične i hipotetske, one domišljaju ubrzavajući tehnokapitalizam do njegovih krajnjih neo-feudalnih konzekvenci.

## V. PRELAZAK IZ RIVALSTVA U NASILJE

Uvodno je rečeno da mediji organiziraju iskustvo društvene zbilje. Tehnološke karakteristike i formalna pravila medija u velikoj mjeri oblikuju registar doživljaja i izričaja. Temeljne karakteristike internetske komunikacije su niski početni trošak uključivanja u komunikaciju, dvosmjernost komunikacije, brzo uspostavljanje komunikacijskih povratnih sprega i brzo zatvaranje komunikacijske zajednice u „rezonantne kutije” oko samopotvrđujuće logike koja je često produženje identiteta, vrijednosti i materijalnih interesa sudionika „u stvarnom životu”. Za razliku od antagonizma javnosti i protujavnosti, *mainstreama* i alternativnih medija, dominantnog društvenog konsenzusa i osporavanja tog konsenzusa koji su obilježavale rasprave oko javne sfere u predinternetskom razdoblju, ovdje je temeljna logika fragmentacije i afirmacije partikularnih zajednica. Brza razmjena koja zatvara komunikacijsku zajednicu teži polarizirajućoj spiralni prepoznavanju i utvrđivanju jasnih razgraničenja čiji su ulozi prije svega komunikacijski, lišeni usporavajuće kompleksnosti i kompromisa djelovanja u materijalnosti i relacionalnosti svakodnevice.

<sup>22</sup> Thiel 2009.  
<sup>23</sup> Land 2012.

Kao što Jodi Dean upozorava u svojim razradama teorije komunikacijskog kapitalizma, karakteristika internetske komunikacije jest demokratska mogućnost sudjelovanja u raspravi, ali posljedica te participacije koja se iscrpljuje u komunikacijskoj sferi i utapa u količini poruka na mreži jest inflacija neobavezujućih iskaza, gubitak razumijevanja materijalnih uvjetovanja i zanemarivanje interesnih otpora koji inače prate pokušaje transformativnog djelovanja u društvu.<sup>24</sup> Budući da su učinci komunikacijske razmjene većinom efemerni, ulozi nisu primarno niti djelatni niti spoznajni već libidinalni. Kako je nejednakost egzistencijalnih uvjeta zaklonjena nominalnom komunikacijskom jedнакosti, a sadržajna dimenzija komunikacije ima prolazni karakter – egzistencijalni uvjeti se vraćaju kodirani: u apelativnom diskursu koji progovara iz pozicije žrtve i zahtjeva dokidanje struktturnih mehanizama isključivanja ili u transgresivnom diskursu koji progovara iz pozicije dominacije koja je dovedena u pitanje. Diskurzivne su to varijante koje dominiraju internetskim komunikacijskim zajednicama. S jedne strane imamo pluralnu perspektivu mnoštva klasnih rasnih, rodnih i socijalnih pozicija koje se bore za izlazak iz društvene podređenosti, s druge strane perspektivu koja odbija preispitivanje njene dominantne pozicije i brani vlastite privilegije bjelačkog rasizma, maskulinizma, religijskog konzervativizma, etnonacionalizma, klasne podjele ili neke druge dimenzije društvene dominacije. Cinično-samoopravdalački bijes dominantne zajednice ili prozivajući bijes manjina u grču borbe sa struktornom isključenošću, iako progovara s dijametalno suprotstavljenih pozicija, simptom je nemogućnosti društvenog posredovanja socijalnih razlika i opće nemogućnosti djelovanja. S jedne strane u samom mediju, a s druge strane u širem društvenom okviru neoliberalizma. Nemoć komunikacijskog djelovanja podskup je nemoći demokratskog odlučivanja naspram ekonomske sfere. Neoliberalno prenošenje ekonomskih odluka na transnacionalne procese čini demokratsko-izbornu politiku i liberalnu javnu sferu tek rubno vezanima uz egzistencijalna pitanja materijalne reprodukcije, a dominacija tehnoloških i poslovnih inovacija nad društvom čini demokraciju potencijalno nemogućom. Medijski aparat u kojem središnju ulogu igra participacija produbljuje učinke tog razdvajanja, ekonomskog i tehnološkog s jedne strane i političkog, s druge strane.

Prema Girardu predmoderna društva mimetičko rivalstvo i opasnost rasplamsavanja uzajamnog nasilja razrješavaju preusmjeravajući antagonizam na zajednički predmet nasilja, pretvarajući to prinošenje žrtve u dalnjem koraku u simbolički ritual i religijski obred. Moderna društva u procesu

<sup>24</sup> Dean 2009; 2016. Dovodenje u pitanje javne racionalnosti i znanstvenih činjenica Jodi Dean je analizirala još sredinom 1990-ih na primjeru ufologije, svjedočanstava onih koji su tvrdili da su ih oteli vanzemaljci i paranoje koja je uhvatila maha s pojmom digitalnih komunikacijskih mreža (vidi Dean 1998). Za razliku od liberalnih komentatora koji korijen problema lociraju u pseudo-znanstvenom diskursu i teorijama zavjere, Dean upozorava da je ta sumnja u službeni diskurs dijelom utemeljena u iskustvu prethodnog razdoblja u kojem su učinci tehnološke izvrsnosti koja je dovela čovjeka na Mjesec i koja je bila stalno mjesto propagande o nezadrživom pohodu američke demokracije izostali kad se radio o daleko osnovnijim problemima siromaštva i socijalne nesigurnosti. Visokotehnološko društvo bilo je sposobno rješiti probleme boravka u orbiti, ali ne i osnovne egzistencijalne probleme s kojima su se glasači, pogotovo u siromašnim krajevima, svakodnevno susretali. Kao što je to opjevalo Gil Scott-Heron: “No hot water, no toilets, no lights. But Whitey's on the moon.”

sekularizacije dokidaju centralnost žrtvene logike, ali ona se u društvu stalno vraća izbjijanjem rezidualnog nasilja. Internetske komunikacijske zajednice često libidinalno funkcioniraju prema sličnoj logici simboličkog žrtvenog zatvaranja kada se njihova nemoć djelovanja i bijes usmjerava prema personaliziranom protivniku ili pojedinačnim pojavama namjesto promjeni društvenog okvira.

Nakon prošlogodišnjih američkih predsjedničkih izbora mnogo je analiza posvećeno tome kako je američka radikalna desnica – tzv. *alt-right* i *alt-light* – ovladala alatima kontrakulture i taktički mobilizirala internetsku komunikaciju. Iako je riječ o mnoštvu razjedinjenih i često suprotstavljenih pozicija koje sežu od anticrnačkog, antisemitskog i antiislamističkog etno-nativizma preko gejmerske zajednice, internetskih komjunitija i tzv. muške sfere do desničarskih alternativnih medija, okupljujući fokus je bio upravo usmjeren protiv apelativnog diskursa „boraca za društvenu pravdu”, feminizma i manjinskih zajednica. *Alt-right* i *alt-light* nasljednice su starijih radikalno-desničarskih i identitarnih pokreta kakvi su ponovno u modi i diljem Europe.<sup>25</sup> Dapače, kao što je vidljivo iz tema i načina funkcioniranja desničarskih i neokonzervativnih medija u Hrvatskoj kao što su Dnevno.hr, Narod.hr, Sloboda.hr ili Bitno.hr, riječ je o grupama i organizacijama koje su izravno ili neizravno povezane i preuzimaju načine djelovanja jedne od drugih. Noseća fantazija je karakteristično fašistička o gubitku dominantne pozicije, poniženju nacionalne većine, gubitku (rasne) čistoće i gubitku (muške) vitalnosti kakvu je svojedobno analizirao Klaus Theweleit u *Muškim fantazijama*.<sup>26</sup> Međutim, ono što je specifično za današnju desnicu svakako jest ovladavanje medijskim jezikom Interneta. Naspram fiksacije liberalnog diskursa na politiku identiteta, političku korektnost, struktturnu povezanost simboličke i strukturne povrede te jezičnu racionalnost, jezik nove desnice je, kako je to nedavno zabilježila Nina Power, primarno vizualni jezik brutalnosti, ambivalentnosti i transgresivne ironije koji signalizira prezir prema slabosti i spremnost na nasilje.<sup>27</sup> Dok učene duše u njemu raspoznaju izostanak bazične pismenosti i nedostatak racionalnosti, taj jezik funkcioniра na razini libidinalnog i učinkovito je aleksičan – pisan velikim slovima, gramatički neispravan, eliptičan, afektivan, on svoju komunikacijsku jasnoću crpi iz neposrednosti negativnih emocija bijesa, gnušanja i prezira. A s druge strane, on dovodi u pitanje mehanizme legitimiranja političke moći autoritetom činjenica i racionalne argumentacije – jednom kada se *mainstream* mediji krenu baviti onime tko je predmet napada, činjenice i argumenti koje iznosi unaprijed su dovedeni u pitanje jer je sam legitimacijski mehanizam doveden u pitanje. U takvom okruženju desnica je često medijski pismenija od ljevice.

<sup>25</sup> *Alt-right* i *alt-light* dijelom vuku nadahnuće od francuske nove desnice, pogotovo rada Alaina de Benoista, i Identitarnog pokreta koji se zalaže za očuvanje etničkog identiteta matičnih naroda u multietničkim europskim državama. S druge strane, uzlet *alt-righta* i *alt-lighta* nadahnuo je slične platforme diljem Europe, iako se u nekim europskim zemljama poput Austrije, Poljske i Hrvatske radikalna desnica uspela na vlast i bez potreba za nadahnućem u američkoj radikalnoj desnici.

<sup>26</sup> Theweleit 1983.  
<sup>27</sup> Power 2017.

Epicentri proizvodnje jezika brutalnosti, moralne ravnodušnosti i transgresivne ironije forumske su stranice 4chan, nadasve podforumi /b/ (podforum bez tematskog određenja) i /pol/ (podforum za politički nekorektne teme), i Reddit, nadasve podforumi r/The\_Donald, r/altright, r/TheRedPill i r/Incels. Od sredine 2000-ih na 4chanu su nastali brojni memovi i smicalice kao što su Rickrolling, Ya Dawg, Pedobear ili Pravila Interneta.<sup>28</sup> Korisnici 4chana organizirali su niz poznatih pothvata, kao što je namještanje Timeovog izbora 100 najutjecajnijih ljudi tako da administrator 4chana moat izade na vrhu, a prva slova narednih 20 tvore ime dva poznata 4chanova mema: „marblecake also the game”. Prvotno su takve kompleksne koordinirane akcije organizirane primarno radi tzv. „lulz”, to jest zabave.

Na podforumu /b/ efemernost internetske komunikacije dovedena je do krajnosti – objave se ne arhiviraju i namjerno brzo nestaju, frekvencija objave je velika, komunikacijska povratna sprega u vidu odgovora je instantna i amplificira relevantnost početne objave, a korisnici su redom prijavljeni kao anonimni i transgresivnost komunikacije je njihova temeljna valuta. Tom komunikacijom vladaju oni koji su udomaćeni u žargonu i vizualnom kodu mreža – medijski pismeni, vispreni i cinični. Komunikacijom dominiraju oni koji su udomaćeni u internetskoj subkulturi koja parodira *mainstream* internetsku kulturu. Kombinacija stalnih mjesta, vizualne transgresije i natjecateljskog cinизма odgojila je kulturu trošanja koja ne podnosi kontrolu, moralizatorski diskurs političke korektnosti i jezičku racionalnost. Ona funkcioniра u afektivnom ključu sarkazma i agresivnosti.

Međutim, iz te efemernosti izrasla je zajednica utemeljena na anonimnosti i koordiniranom djelovanju koja je oko 2008. prerasla u pokret Anonymous. Tijekom nekoliko narednih godina taj označitelj koristio se za različite kolektivne akcije koje su povezivale aktivizam na Internetu i izvan njega – od protesta protiv cenzorskog postupanja Scijentološke crkve, protiv zakonodavnog prijedloga Stop Online Piracy Act, podrške Wikileaksu i Occupy WallStreetu, do čišćenja Interneta od pedofilskih sadržaja.<sup>29</sup> A onda je 2014. 4chan, zajedno sa svojom transgresivnjom verzijom 8chanom i Redditom, pretvoren u platformu za koordiniranje #GamerGate kampanje kojom je nekolicina feminističkih kritičarki i razvijateljica računalnih igara bila podvrgnuta uznemiravanju jer su se drznule kritizirati prevladavajući seksizam i mizoginiju u gejmerskoj kulturni. Iako su podforumi 4chana često hodali po tankoj liniji slobode govora, #GamerGate je bila prekretnica nakon koje su neki podforumi postali stjecištem mizoginih aktivista i drugih frakcija *alt-righta*. Ti podforumi, pogotovo r/The\_Donald, zarana

<sup>28</sup> Rickrolling je šaljiva smicalica u kojoj žrtva pomišlja da otvara link na neki sadržaj, a neočekivano joj se otvori YouTube video pjesme “Never Gonna Give You Up” Ricka Astleyja. Ya Dawg je slikovni mem kod kojeg se koristi fotografija repera Xzibita kako bi se preko nje ispisali rekurzivni iskazi. Pedobear je maskota koja signalizira ilegalne pornografske sadržaje, između ostalog i pedofilske. Pravila Interneta je lista pravila koji opisuju internetski kodeks ponašanja, *Netiquette*, a zapravo su popis različitih ekscentričnosti internetske subkulture, kao što su pravilo 1. i 2.: „Ne spominj /b/”, pravilo 3., 4. i 5.: „Mi smo anonimni. Anonimni je legija. Anonimni nikada ne opravštaju” ili pravilo 34.: „Ako nešto postoji, postoji pornografija iz toga”. Za više o tim memovima vidi *Know Your Meme* (<https://knowyourmeme.com/>).  
<sup>29</sup> Vidi detaljnije o Anonymousu u etnografskoj studiji Coleman 2015.

su u predizbornoj kampanji cinično priglili Trumpa kao „carsko božanstvo”, utjelovljeno u obliju žapca zvanog Pepe the Frog i uzdizanog kroz kult staroegipatskog božanstva kaosa Kek, koji ujedno služi i kao signal neslaganja s političkom korektnošću i sankcioniranjem govora mržnje.

Ono što čini tu internetsku subkulturu specifičnom jest da su koordinirane akcije uspjele izaći iz zatvorenog komunikacijskog kruga i ući „u stvaran život”. Međutim, u pomaku s politike Anonymousa usmjereni protiv cenzure, intelektualnog vlasništva, električnog nadzora i zlostavljanja na internetu, većinski muške *chan* zajednice prošle su metamorfozu iz okupljališta autoironičnih *geekova* u diskusijске platforme za skupine poput *incela* (skraćeno od *involuntary celibates* – nedobrovoljne celibatlige). Te skupine postale su zajednice za sebe i pretvorile su ironiju u toksični diskurs koji spaja negativnu i često samoprezzivu opsесiju muškim tijelom s mizoginim fantazijama muške dominacije. Ta toksičnost prešla je ubrzo u nasilne činove pripadnika tih internetskih zajednica, koji su počinili niz masovnih ubojstava koja su katapultirala te ubojice u status ratnika-herroja koje se slavi jer su se osvetili ženama. Sličnu putanju radikalizacije i prelaska na nasilje prošle su i skupine koje su se okupljale oko „politički nekorektnog” /p/ podforuma na 8chanu, gdje su svoje rasističke, antiislamske i antisemitske manifeste i planove objavili napadači na sinagogu u Powayju, na džamiju u Christchurchu i na latinoameričku manjinu u El Pasu.

## VI. RAZBIJANJE MIMETIZMA

Iako je diskusijski forum sučelje iz internetske davnine, sučelja dominantnih društvenih mreža Facebooka, Twittera i Instagrama temelje se na sličnim formalnim načelima – organizacija sučelja slijedi prioritet interakcije, što većeg aktiviranja korisnika u kratkotrajne razmjene, slikovno zasićenog prostora u kojem se gubi razlika između informacije koja je rezultat dijeljenja među korisnicima i zakupljenog oglašavanja. Ovdje je granica između reklamnog interesa komunikacijske platforme i komunikacijskog interesa korisnika, regulacije društvene konzumacije i regulacije društvene komunikacije zamućena. Koncentracija ekonomije pažnje u društvenim mrežama i kratki vijek informacije na njima ima učinak na širu informacijsku proizvodnju, uključujući i informiranje javnosti kroz novinarsko izvještavanje. Zamućena granica između medijskog informiranja, komercijalne logike akumuliranja klikova, libidinalnog naboja i moraliziranja našla je svoju apoteozu u *clickbaitu* – formi članka koji postoji isključivo kako bi imao enigmatski naslov koji nas svojom hiperboličkom intrigantnošću, lišenom novinarskih *five Ws and one H*, izaziva da kliknemo na njega – suočavajući nas potom sa šturom informacijom nakon koje možemo nastaviti dalje otvarati nove članke. *Clickbait* je Rickroll u kojem svjesno sudjelujemo.

Sučelja internetskih servisa postala su zapunjena sidrištima interakcije koja nas drže zarobljenima u ekonomiji pažnje. S internetskim sučeljima koja nas pokušavaju što više zadržati u vlastitom domenskom prostoru daleko smo od obećanja hipertekstualnosti, otvorenog weba i

korisničke suverenosti. Naprotiv, u prostoru smo u kojem je naša pažnja pomno koreografirana i vođena, u kojem je sadržaj organiziran tako da je naše kretanje kroz dvodimenzionalan grafički prostor vođen libidinalnim signalima i neprekidnim *scrollom* kroz stalno novi slijed informacija koji je iz perspektive servisa prioritetniji od samog sadržaja bilo koje pojedinačne informacije.

Ovako strukturiran svijet sučelja, kolanja informacija u komunikativnom kapitalizmu i estetizirane tehnopolitike kojom se desnica javlja u njemu postao je neizbjježno predmetom kritike, reapproprijacije i subverzije. Primjer djelatne kritike ekonomije pažnje unutar samog medijskog aparata je Facebook stranica „Hejt za klikbejt“<sup>30</sup> koja dijeli članke razotkrivajući u pratećem komentaru uglavnom banalne informacije iza njihovih intrigantnih *clickbait* naslova, lišavajući ih time njihovog libidinalnog naboja i smanjujući promet klikovima komercijalnim medijima koji proizvode takve vijesti. Članci su pročitani i tu podijeljeni kako ih mi ne bismo trebali otvarati. Sažeci članaka često su praćeni dodatnim komentarima koje ironiziraju moralistički stil kojim su članci često intonirani. Na sličnom fonu, ali s drugim predmetom napada, funkcioniра Facebook stranica „Istorijeske činjenice“<sup>31</sup> koja parodira revizionističke narative i raskrinkava laži o socijalizmu, komunizmu i Jugoslaviji koje se plasiraju u medijskom i političkom prostoru u Srbiji i zemljama bivše Jugoslavije.

Međutim, nije samo Internet kao komunikacijski medij predmetom kritike, subverzije i reapproprijacije. Mnogobrojni umjetnički projekti usmjerili su svoju oštricu i na drugu stranu Interneta – njegovu ulogu u restrukturiranju socio-ekonomskih odnosa. Na izložbi „Herojska iscrpljenošć“<sup>32</sup> koja je krajem 2015. postavljena u zagrebačkoj Galeriji Nova prema kustoskom konceptu Martine Kontošić predstavljeno je nekoliko takvih radova. Hrvoje Hiršl je izložio rad *Butttton*<sup>33</sup> koji koristi radnike na Amazonovom Mechanical Turku da za mikronaknade „odraduju web-klikove koji se u prostoru galerije manifestiraju kao fizički udarci aparata u realnom vremenu.“ Ovom „radnjom radi radnje“ on čini vidljivim pozadinske procese koji omogućuju *gig* ekonomiju, posve novi segment prekarnog tržišta rada koji je postao moguć tek s digitalnim platformama. Maja Ćule u radu *Facing The Same Direction*, naprotiv, slijedi logiku simulakruma, u kojoj androgina protagonistica Alex, zaposlena kao prodavačica u Appleovom dučanu, fantazira o tehnološkim inovacijama i pokreće *crowdsourcing* kampanju kako bi osigurala financiranje za svoj projekt. Video koristi elemente sučelja različitih internetskih servisa koji komodificiraju svakodnevnicu. Dok je prvi projekt u kodu kritičke reapproprijacije, drugi je u kodu subverzivne afirmacije i cinične prilagodbe. To su i dominantni modeli umjetničke refleksije ovih fenomena, prije svega usmjereni na javno tematiziranje tamne strane koja se krije iza glatkog funkcioniranja digitalnih mrežnih tehnologija. Međutim, postavlja se pitanje kako izaći iz

<sup>30</sup> Vidi: <https://www.facebook.com/hejtzaklikbejt/>.

<sup>31</sup> Vidi: <https://www.facebook.com/istorijske/>.

<sup>32</sup> Vidi: <http://www.whw.hr/galerija-nova/izlozba-herojska-iscrpljenost.html>.

<sup>33</sup> Vidi: <http://www.hrvojehirsl.com/butttton-com/>.

estetizacije tehnosfere, postoji li mogućnost drugačije proizvodnje medija i proizvodnje društvenosti kroz medije?

Raspad liberalnog konsenzusa koji je obećavao razvoj odustajanjem od društvenog usmjeravanja ekonomske politike, a pritom je stvorio velike nejednakosti, krizu socijalne države i krizu društva rada, opravdano budi sumnju prema tehnokratskom zasnivanju politike, ali i ide na ruku zagovaranju tradicionalnih formi solidarnosti za koje se zalaže desnica. Političku konstelaciju uspona i raspada liberalnog konsenzusa nije moguće razdvojiti od razvoja globalnog monopolnog kapitalizma čiju sadašnjost i budućnost u velikoj mjeri oblikuju tehnološki divovi. Oni su dio istog povijesnog konteksta i procesa koji su strukturno i ideološki srasli. To je današnjica ubrzavajućeg tehnokapitalizma. Ono što ljevici preostaje jest da rekonstituira odnose između organiziranja solidarnosti na univerzalnim osnovama i komunikacijskog povezivanja, da uđe u sferu kompromitiranog djelovanja i izade iz modusa moralizma. Niše unutar komercijalnih društvenih mreža i distribuirani zajednički resursi koje sama gradi, narušeni institucionalni okviri u kojima se zatekla i procesi samoorganizacije podjednako su uporišta te kompromitirane pozicije djelovanja u cilju beskompromisne solidarnosti. No, još važnije, njen zadatak je – na tragu završnih riječi Benjaminova eseja o komunizmu koji na fašističku estetizaciju politike odgovara politizacijom umjetnosti – ponuditi djelatnu viziju i organizacijsku formu borbe za društvo unutar kojeg ni ekonomija ni tehnologija neće biti odvojene od mogućnosti kolektivnog odlučivanja o uvjetima cjelokupnog razvoja svakog njegovog člana. U suprotnom – i tu mračno prosvjetljenje koje nam nudi neoreakcija treba uzeti ozbiljno – predstoji nam doba odumiranja narodnih demokracija i uspona novog antipolitičkog, rasističkog i tehnokratskog feudalizma.

## BIBLIOGRAFIJA

- Allen-West, Catherine, 2017, „The Spread of Mass Surveillance, 1995 to Present”, *Center for Political Studies (CPS) Blog*, dostupno na: <http://cpsblog.isr.umich.edu/?p=2129>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Benjamin, Walter, 1974, *Eseji*, Beograd: Nolit.
- Coleman, Gabriella, 2015, *Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous*, London/New York: Verso.
- Davies, William, 2016, „The New Neoliberalism”, *New Left Review*, 101, str. 121-134.
- Dean, Jodi, 1998, *Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outer Space to Cyberspace*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dean, Jodi, 2009, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham, NC: Duke University Press.
- Dean, Jodi, 2016, *Crowds and Party*, London/New York, Verso.
- Foley, Duncan, 2013, „Rethinking Financial Capitalism and the ‘Information’ Economy”, *Review of Radical Political Economics*, 45, str. 257-268.
- Frey, Carl Benedikt i Michael Osborne, 2013, „The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?”, *Oxford Martin School*, dostupno na: <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/future-of-employment.pdf>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Girard, René, 2005, *Violence and the Sacred*, New York: Continuum.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1986, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality, and Advertising in Capitalist Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Huws, Ursula, 2016, „Logged Labour: A New Paradigm of Work Organisation?”, *Work Organisation, Labour and Globalisation*, 10, 1, str. 7-26.
- Kline, Ronald R., 2015, *The Cybernetics Moment: Or Why We Call Our Age the Information Age*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kühnl, Reinhard, 1978, *Oblici Građanske Vladavine: Liberalizam – Fašizam*, Beograd: Izdavački centar Komunist.
- Land, Nick, 2012, „The Dark Enlightenment”, *The Dark Enlightenment*, dostupno na: <http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Mars, Marcell i Tomislav Medak, 2019, „Amazon.Com: Anatomija Jedne Dominacije”, *Bilten*, 31. srpnja 2019., dostupno na: <https://www.bilten.org/?p=28562>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Matković, Aleksandar, 2016, „Dva Berlina Evrope: O Političkoj Ekonomiji Fašizma i Njenim Evropskim Posledicama”, *Stvar – časopis za teorijske prakse*, 8, str. 119-149.
- McChesney, Robert W., 2014, *Digitalna isključenost: Kako kapitalizam okreće internet protiv demokracije*, Zagreb/Beograd: Multimedijalni institut i Fakultet za komunikacije i medije.
- Moody, Kim, 2017, *On New Terrain: How Capital Is Reshaping the Battleground of Class War*, Chicago: Haymarket Books.
- Nagle, Angela, 2017, *Kill All Normies: Online Culture Wars From 4Chan And Tumblr To Trump And The Alt-Right*, London: Zero Books.
- Oxfam International, 2017, „Just 8 Men Own Same Wealth as Half the World”, do-

- stupno na: <https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-8-men-own-same-wealth-half-world>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Poulantzas, Nicos, 2018, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*, London: Verso.
- Power, Nina, 2017, „The Language of the New Brutality”, *E-flux Journal* #83, dostupno na: <https://www.e-flux.com/journal/83/141286/the-language-of-the-new-brutality/>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Shah, Sooraj, 2017, „IoT on Course to Dominate Connected Landscape, Says Cisco”, *Internet of Business*, dostupno na: <https://internetofbusiness.com/iot-connected-devices-2021-cisco/>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Smith, John, 2016, *Imperialism in the Twenty-First Century: Globalization, Super-Exploitation, and Capitalism's Final Crisis*, New York: NYU Press.
- Stewart, Heather, 2015, „Temporary and Part-Time Jobs Surge Promotes Inequality, Says OECD”, *The Guardian*, dostupno na: <https://www.theguardian.com/business/2015/may/21/temporary-and-part-time-jobs-surge-promotes-inequality-says-oecd>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Theweleit, Klaus, 1983, *Muške fantazije I-IV*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Thiel, Peter, 2009, „The Education of a Libertarian”, *Cato Unbound*, dostupno na: <https://www.cato-unbound.org/2009/04/13/peter-thiel/education-libertarian>. Posjećeno 2. rujna 2019.
- Thiel, Peter i Blake Masters, 2014, *Zero to One: Notes on Start Ups, or How to Build the Future*, New York: Random House.
- Turner, Fred, 2010, *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vidaković, Zoran, 1976, *Stari i novi fašizam*, Beograd: Izdavački centar Komunist.

## ABSTRACT

## AESTHETICIZATION OF TECHNOPOLITICS

Walter Benjamin's famous coda on the aestheticization of political life under fascism in “The Artwork in the Age of its Mechanical Reproduction” opens with the following sentences: “Fascism attempts to organize the newly created proletarian masses without affecting the property relations which these masses strive to eliminate. Fascism sees its salvation in giving these masses not their right, but instead a chance to express themselves.” While Benjamin was writing on the propagandization of the cinematic apparatus in the 1930s, the mass medium of our age – the Internet – has since the mid-1990s gone from a promise of radical democratization of public communication and its unfettering from the commercialism of the mass media, political dictate and oppressive mainstream norms to a reality of blanket electronic surveillance, erosion of labor rights and unprecedented concentration of economic power. While the Internet as a means of communication is poor man's Internet, the sweeping restructuring of socio-economic relations is the effect of the Internet of capital. The Benjaminian matrix of displaced agency space that is given to the masses – an expression substituting the change of property relations – is here seemingly again at work. Starting from the breakdown of liberal consensus and the crisis of the neoliberal regime of accumulation over the last decade, in this article I analyze the mechanisms of displacement that the Internet as a means of communication, itself shaped by the consolidation of communicative capitalism, affords the proletarian masses so that they could express their own position. Both the political culture of the alt-right/light and the liberal identity politics are, in their own specific ways, part of that space of displaced agency. This obviously has to conclude with the question of politicization of aesthetics and its apparatus from the left, a question I will most certainly not be able to address adequately.

# TEORIJSKI OBRTI

MIŠKO ŠUVAKOVIĆ

Fakultet za medije i komunikacije u Beogradu

miodragsuvakovic@gmail.com

## SAŽETAK

U ovom radu biće reči o statusu i funkcijama „obrta” u savremenim teorijama umetnosti, kulture i estetici. Tretiraće se pojam „obrta” u konceptualnom i teorijsko taktičkom smislu. Uz to, biće izložen i pregled najvažnijih teorijskih obrta (jezički obrt, kulturni obrt, feministički obrt, medijski obrt, afektivni obrt, politički obrt, kritički obrt itd.). Posebna pažnja biće posvećena teoretizaciji obrta u filozofskom, estetičkom i kulturno teorijskom radu dr. Nadežde Čačinović.

ŠUVAKOVIĆ

## I. POLITIKA MEMORIJE

Pisanje ovog teksta je potaknuto pozivom za učešće na skupu posvećenom filozofskom i estetičkom delu Nadežde Čačinović. Sa njenim pisanjem sam se susretao u različitim kontekstima i u različitim vremenima. Čitalačkim *kretanjem* od kritičke hermeneutike (pisanje i mišljenje) preko kritičke teorije (subjekt/subjektivizacija u polju društvene borbe) do feminističkog kritičkog diskursa (taktika ženskog mišljenja/pisanja) ili do statusa i prioriteta slike/slikovnosti u vremenu medijske dominacije. Slušao sam na konferencijama njena izlaganja koja su na demonstrativan način ukazivala na događaj mišljenja baš tu i tada – događaj koji se odigravao u laganom probijanju koncepata kao efekata mišljenja u govor, *reku govora* koja je tumačila mogućnost mišljenja o društvu, kulturi, ženi, slici, medijima, estetici/estetičkom itd. Njen predavački glas mogu prizvati u sećanju.

Postoji jedna fotografija kojoj se često vraćam kada predajem o slovenačkoj neoavangardi. Fotografija iz daleke 1968. ili 1969. godine. Na njoj se nalaze sasvim različiti ljudi koji su imali različite lične istorije i nekoliko presečnih tačaka: Tomaž Šalamun, Milenko Matanović, David Nez, Braco Rotar, Zoya Skušek, Rastko Močnik, Andraž Šalamun, Nadežda Čačinović, Tomaž Brejc i jedna meni nepoznata osoba. Umetnici i teoretičari na jednom mestu. Zamrznuti trenutak kada nova/druga istorija „teorijskih i umetničkih obrta” započinje, kada se iz stabilnih teorijskih škola ili fokusiranih umetničkih stilova prešlo u polje p-e-r-m-a-n-e-n-t-n-e promene. Istovremenost teoretizacija: napušteni Heidegger, zatečena kritička teorija frankfurtske škole, otkriveni strukturalizam, prevaziđeni pesnički realizam, osvajani konceptualizam, započeta semiologija, revizija istorije umetnosti, prelazak iz poezije u vizuelnu umetnost, iz umetnosti u teoriju, iz teorije kao teoretizacije u studije kulture, analizu istorijskog diskursa, reviziju čitanja slike ili...

Ova fotografija sa mladim i lepim ljudima, iz sada već davne prošlosti, indeksira taj bitni trenutak kada su u filozofiji, sociologiji ili kulturologiji *strategije* počele da gube arogantnu opštost postajući mnogostrukе *taktike „teorijskih obrta”* koje su obeležile „oslobodenu sliku sveta” na kraju dva desetog veka. Umesto linearnih evolucija škola i paradigmi ušlo se u polje eksplozija i disperzije znanja u neočekivanim pravcima paradigmatskih katastrofa, teorijskih revolucija i kontrarevolucija, izlovnih po sebi i za sebe govora, prelaska iz diskursa u diksurs, iz dispozitiva teorije u dispozitiv kulture itd. Umesto epistemološke slike razvojnog stabla, ukazale su se mape, sekcije mapa i grafovi indeksa dramatične uporednosti, paralelnosti, lokalizovanih asimptotskih susreta, preseka u čvorovima episteme i, zatim, širenja u razlikama permanentnih obrta.

Zato moja tema, u nastavku, ovog teksta biće *teorija obrta*.

### MIŠKO ŠUVAKOVIĆ

Doktorirao je na Fakultetu likovnih umetnosti u Beogradu 1993. godine. Bio je profesor primenjene estetike na Fakultetu muzičke umetnosti u Beogradu (1996.–2015.). Profesor je primenjene estetike, te teorije umetnosti i medija na Fakultetu za medije i komunikacije u Beogradu od 2015. godine. Predsednik je Društva za estetiku arhitekture i vizuelnih umetnosti u Beogradu. Počasni je član Slovenskog društva za estetiku. Drugi je potpredsednik Međunarodnog udruženja za estetiku (International Association of Aesthetics). Objavio je pedeset knjiga na srpskom, engleskom, slovenačkom i hrvatskom jeziku. Novije monografije su: *Umetnost i politika / Savremena estetika, filozofija, teorija i umetnost u vremenu globalne tranzicije*, Beograd: Službeni glasnik, 2012.; *Estetika muzike: modeli, metode i epistemologije o/u modernoj i savremenoj muzici i umetnostima*, Beograd: Orion\_Art i Fakultet muzičke umetnosti, 2016.; *Neo-Aesthetic Theory / Complexity and Complicity Must be Defended*, Vienna: Hollitzer Verlag, 2017.

## II. KARAKTER OBRTA

Koncept filozofskog sistema, filozofske i teorijske škole ili pravca kao šireg meta-okvira, biva u jednom periodu poznog modernizma doveden u pitanje.

Na primer, američki kritičar i estetičar Morris Weitz je pisao o nemogućnosti da jedinstvena estetička teorija obuhvati različite umetnosti ili, još važnije, promene u sasvim različitim umetničkim praksama.<sup>1</sup> Nemamo jednu estetičku teoriju kojom bismo opisali i objasnili na konzistentan način stanje renesansne-perspektivne i kubističko-kolažne slike. Belgij-sko-američki teoretičar književnosti Paul de Man je ukazao na to da nije moguće filozofski obuhvatiti sva tumačenja teorije književnosti, već da se izvode različite „male“ teorije sa različitim interpretativnim funkcijama.<sup>2</sup> Jean-Francios Lyotard je pisao o krizi metajezika u politici i naukama.<sup>3</sup> U francuskom eksperimentalnom časopisu *Tel quel* je pisano o teorijskom pismu kao materijalnoj proizvodnoj praksi, dok je Julija Kristeva fundirala pojam „označiteljske prakse“ kao materijalnog otpora okružja činu pisanja.<sup>4</sup> Pojedini autori su se kretali u polju poližanrovskog pisma koje je bilo istovremeno u polju proze, poezije, teorijske interpretacije ili poetičkog projekta (John Cage,<sup>5</sup> Kathy Acker,<sup>6</sup> Charles Bernstein<sup>7</sup>). Obrti u teoriji su vodili od feminizma preko rodnih studija do *queer* teorije itd. S druge strane, slede kritički odgovori na pluralnost obrta u Alain Badiouovom *Manifestu za filozofiju*,<sup>8</sup> u Eagletonovoj kritici partikularnosti teorije,<sup>9</sup> u Močnikovom fokusiranju na kritiku političke ekonomije i antagonizama savremenog kapitalizma,<sup>10</sup> Harmanovim resetovanjem metafizike<sup>11</sup> u novoj spekulativnoj filozofiji itd.

Zamisliteorije i teoretizacije zadobijaju posebno značenje i, time, svakako, zadobijaju ekskluzivnu ulogu u odnosu na znanje (diskurs, mišljenje, pisanje, ponašanje), kulturu i društvo od kasnih šezdesetih godina.<sup>12</sup> Teorijom i teoretizacijom nazivaju se hibridni žanrovi ili poližanrovi koji su se paralelno razvijali u umetničkim, aktivističkim i akademskim krugovima (Francuska, Velika Britanija, SAD, Istočna Evropa) kritikom autonomnih kanonskih modela i disciplinarnih institucija naučnog i filozofskog rada u društvu, kulturi i umetnosti. Teorijsko je predloženo kao tekstualno, a teorijski rad kao doslovni ili nedoslovni *tekstualna produkcija kritičkog diskursa*. U spisima francuskih poznih strukturalista šezdesetih godina i internacionálnih poststrukturalista ranih sedamdesetih godina iznosi se

kritički stav da filozofiju treba suštinski redefinisati ili dekonstruisati. To je značilo da je filozofiju kao opšte mišljenje o naukama trebalo preobraziti u kritičku ili dekonstruktivnu teoriju zasnovanu na refleksiji materijalne označiteljske prakse kojom se proizvode filozofski tekstovi specifičnog društvenog, kulturnog ili *artističkog* učinka. Praksa filozofije je, zato, tumačena kao materijalna proizvodnja i razmena specifičnih društvenih tekstova na mestu mišljenja.<sup>13</sup> Richard Rorty je u spisu *Konsekvence pragmatizma*,<sup>14</sup> u raspravama o savremenoj filozofiji, ukazao da je u modernoj došlo do nezapamćenih „pretapanja“ granica pojedinih autonomnih naučnih i teorijskih disciplina. Nastala je *nova vrsta pisanja* koja nije ni vrednovanje aspekata književnih, umetničkih, naučnih ili kulturnih proizvoda, niti intelektualna istorija, niti filozofija dobrog i praktičnog delanja u kulturi i umetnosti, niti interpretacija društva, već sve to povezano u otvoreni, promenljivi poližanri pisanja usred društvenih otpora. Teorijsko pisanje prekoračuje granice između posebnih društvenih i humanističkih nauka ukazujući na oblike produkcije, prikazivanja i izražavanja u savremenoj pluralnoj i globalnoj masovnoj i medijskoj kulturi. Teorijom kao poližanrovskom praksom postavljaju se pitanja o autorefleksivnom karakteru pisanja o prirodi, uslovima, putevima i konceptima generisanja teorijskog teksta i njegovih efekata.<sup>15</sup> Zatim, postavljaju se pitanja o epistemološkom karakteru posredovanja znanja i, zato, o institucijama koje uspostavljaju i vladaju značenjima, smislom i vrednostima unutar jedne kulture ili međuodnosima različitih kultura.<sup>16</sup> Takođe, bila su bitna pitanja o kritičkom karakteru uslova i okolnosti pod kojima jedna teorija nastaje, razmenjuje se, vlada izvesnom ili neizvesnom *scenom pisanja* ili *scenom prikazivanja*, da zatim doživljava krizu, nestaje ili se preobražava u nešto drugo od sebe. Bitna su i pitanja o dekonstrukciji, delociraju ili decentriranju upisa teorije ili njenih efekata u izvesno masovno, elitno ili profesionalno javno mnjenje, te o tragovima teorije tokom njenih mena, o brisanju tragova ili naslojavanju tragova teorije na nasipima (*jetties*) značenja, smisla, vrednosti i identiteta kulture.<sup>17</sup> Postavljene su granične – liminalne zone između kritike i dekonstrukcije. Ali, tu se pojavljuju i pitanja psihoanalitičkog karaktera o tome kako nastaje *želja za znanjem*, odnosno, kako se odvija uživanje u teorijskom tekstu ili procesu sa tekstovima (intertekstualnosti) u diskurzivnoj, te, zatim, medijskoj kulturi?<sup>18</sup> Da bi nešto – mišljenje, govor, pismo ili medijska predstava – bilo teorija ono *mora* da sadrži aspekte koji ga čine mogućim ili koji ostvaruju identifikaciju, opis, objašnjenje i interpretaciju, odnosno, raspravu sa drugim. Ovo je otvoreni i neodređeni pojam *teorije*. Ono što teoriju razlikuje od svih drugih aktivnosti, disciplina i institucija kulture jeste zahtev koji svaki govor ili pismo koji izražava pretenzije da bude *teorijski* mora da ostvari,

<sup>1</sup> Weitz 1987, str. 146-147.

<sup>2</sup> De Man 1997, str. 8.

<sup>3</sup> Liotar 1988, str. 62.

<sup>4</sup> Kristeva 1984, str. 214.

<sup>5</sup> Cage 1997.

<sup>6</sup> Acker 1997.

<sup>7</sup> Bernstein 1987.

<sup>8</sup> Badiou 1999.

<sup>9</sup> Eagleton 2003.

<sup>10</sup> Močnik 2016.

<sup>11</sup> Harman 2002.

<sup>12</sup> French 1995.

<sup>13</sup> Ferry i Renaut 1990.

<sup>14</sup> Rorty 1992.

<sup>15</sup> Wallis 1987; Acker 1997.

<sup>16</sup> Foucault 1994.

<sup>17</sup> Derrida 1990.

<sup>18</sup> Flax 1991; Kaplan 1990.

a to je da postavi pitanje šta *teorija* jeste, kako teorija funkcioniše i na koji način sebe identificuje, opisuje, objašnjava i interpretira kao teoriju ili teoretičku unutar sasvim specifičnih kulturnih i društvenih praksi, koje sebe često vide kao neteorijske. Zato, teorija nije suprotnost praksi, već je izvođenje uvek specifične materijalne društvene prakse koja je postavljena na taj način da iz posebnih uslova i okolnosti problematizuje – reflektuje, tumači, interpretira, proizvodi – koncepte, diskurse i zastupanja teorije kao prakse i prakse kao teorije.

Zato, zanima me *karakter „teorijskog obrta”* i njegova mnogostruktost koja nadilazi potencijalnost linearizovanog očekivanja od diskursa i interpretacije. Da bi se to učinilo – došlo do karakterizacije „obrta” – moram postaviti jednu primitivnu *fenomenologiju* kojom se identificuje teorijski: skok; prekid; prelom; izmicanje; iskliznuće i napuštanje; opozicija konstrukta *d/Drugog i A/alieni*; konflikt konceptualnog, tekstualnog i afektivnog obrta; suočenje teorijskog rada sa akademskom autonomijom, revolucionarnim zahtevima i uslovima ekonomije na „intelektualnom masovnom tržištu”.

Skokom se označava nagli ili neočekivani, odnosno, siloviti prelazak sa jedne teorijske platforme na drugu – na primer, sa „filozofije jezika” na „filozofiju afekta”. Prekid/prekidi označava diskontinuitete u mišljenju: prelazak sa Barthesove formalne semiologije na teoriju uživanja u tekstu. Prelomom se označava dramatično odstupanje i odrikanje od prethodnog gledišta – rani primer je obrt u Wittgensteinovoj filozofiji naučnih jezika u filozofiju običnog govora, odnosno, Eagletonova kritika partikularizma savremene kulturne teorije, obrt Malabuove od dekonstrukcije ka neuro-filozofiji. Izmicanje, iskliznuće i napuštanje je svojstveno nameri da se jedan svet napusti u ime drugačijih svetova teorije – reč je o odlasku ili napuštanju na primer lakanovske psihanalize kod Guattaria u trenutku kada započinje da radi sa Deleuzeom, odnosno, u jednom neprestano napuštajućem i reverzibilnom mišljenju od radikalnog marksizma do monaškog hrišćanskog misticizma kod Giorgia Agambena. Opozicija konstrukta *d/Drugog i A/alieni* obećava metaforičnu sliku odnosa (i) onog subjekta koji se u jednom mogućem svetu filozofije ili teorije razlikuje od ostalih pripadnika paradigmе rodnim, rasnim, generacijskim ili teorijskim identitetom (*d/Drugi*) od (ii) onog subjekta koji u jedan mogući svet filozofije ili teorije ulazi iz nekog drugog sveta filozofije ili teorije sa svim identifikacionim potencijalima tog drugog sveta (*A/alien*). Na primer, Walter Benjamin je bio pravi *d/Drugi* unutar sveta Instituta za društvena istraživanja (*Franfurter Schule*), ali nije bio stranac, vanzemaljac, neuporedivi subjekt iz drugačijeg mogućeg ili aktulenog konteksta; isto tako, može se reći da su Jung ili Lacan *d/Drugi* u odnosu na pravoverni koncept Freudove psihanalize. Ali, *A/alien* je ona/onaj koji dolazi iz potpuno drugačijeg sveta sa različitim i neuporedivim znanjima i afektima u odnosu na svet do kog stiže, koji nastanjuje ili u kome trenutno boravi: Ludwig Wittgenstein u filozofiji je stranac/diletant koji nosi svoje navike, običaje ili sećanja koja se ne mogu meriti sa mislima domorodaca, tj. tadašnjih britanskih filozofa. Luce Irigaray u filozofiji i društvenu teoriju unosi jezik roda koji je davno, pradavno, bio isključen iz zapadnog muškog jezika filozofije. Slično, Kathy Acker na *nezemlji* – liminalnoj zoni između filozofije i književnog pripo-

vedanja – izmišlja jezik poliseksualnosti stran domorocima sa definisanim rodnim ulogama i moćima teorijske refleksije. Slično se Achille Mbembe sa konceptom nekropolitike razlikuje od domorodaca/belaca filozofske biopolitike (Foucault, Agamben, Negri), ali i od prihvaćenih, aproprisanih i integrisanih *a/Alienai* unutar globalnih postkolonijalnih studija. Danas je, takođe, prisutan konflikt konceptualnog i tekstualnog u odnosu na afektivni obrt koji obećava moć van jezičkog dejstva u odnosu na unutar-jezičko, spoljašnjeg na unutrašnje, vektorskog u odnosu na semantičko itd. Na primer, ta razlika između sledbenika dekonstrukcije Jacquesa Derride i filozofije upliva Gillesa Deleuzea/Felix Guattaria je očigledna u razlici između interpretacija zasnovanih na analizama teksta i analizama afekta.

Teško je ne zapaziti obrte između teorijskog rada unutar akademske autonomije prema teorijskom radu sa aktivističkim i revolucionarnim zahtevima u društvu od teorijskog rada u uslovima globalne kreativne i projektne ekonomije na „intelektualnom masovnom tržištu” – pre svega tržištu između univerzitetskih hegemonih centara i univerzitetskih marginalnih provincija. Treba razumeti i „akademsko-tržišni” obrt od bliskog/pomognog čitanja (*close reading*: I. A. Richards, Jacques Derrida) teksta u odnosu na udaljeno čitanje (*distant reading*: Franco Moretti) teksta – zapravo, razlike između književno teorijske determinacije samog teksta naspram vizuelizacije spoljašnjih društvenih trajektorija identifikacije i prezentacije teksta u društvu.

### III. KATALOG OBRTA

Namera mi je sada da *predložim* katalog teorijskih obrta i njihovih funkcija. Katalogom imam za cilj da strukturiram po funkcionalnim/korisničkim kriterijumima indeksirane koncepte, kategorije ili interpretativne platforme. Reč je o prividno transparentnoj epistemologiji identifikacije, indeksiranja i kataloškog smeštanja tipova obrta, posledica obrta i realizacije njihovih funkcija u restrukturiranju polja interpretativnog znanja za filozofe, naučnike ili teoretičare u polju humanistike ili nauka o umetnostima od estetike do teorije umetnosti i, možda, teorije u umetnosti.

Ovdje postaje bitan koncept „platforma” ili „teorijska platforma”. Platforma u *primitivno fenomenološkom* smislu označava osnovu, Nemci su nekada koristili termin *grund*. Koncept teorijske platforme associra na platformu za sletanje aviona na velikim ratnim brodovima, platformu za izvlačenje nafte sa morskog dna ili, čak, postavljanje zajedničke osnove za delovanje stručnog, operativnog ili aktivističkog tima unutar zadatih uslova i okolnosti. Platforma je zato skup polaznih prepostavki, načina postavljanja i rešavanja problemskih zadataka, kriterijuma evaluacije i mogućeg mikro- ili makro- zajedničkog znanja koje povezuje jednu grupu praktičara ili teoretičara u njihovom individualnom ili zajedničko-timskom delovanju. Ali, platforma je i nešto na što se pozivamo kada pristupamo jednoj problemskoj zadaći oslanjajući se na stvarne ili fikcionalizovane naučne veze, povezanosti i pripadnosti.

TIP OBRTA	INDEKSNO IME za OBRT	FUNKCIJE OBRTA
jezički obrt	L. Wittgenstein	jezik je objekt analize
semiotički/semiološki obrt	U. Eco	znak umesto pojave
kritički obrt	T. W. Adorno	moderni društveni odnosi
avangardni obrt	P. Bürger	status avangardne umetnosti
situacionistički obrt	G. Debord	kritika društva spektakla
psihoanalitički obrt	J. Lacan	jezik kao nesvesno
ideološki obrt	L. Althusser	državni ideološki aparatusi
kulturalni obrt	R. Williams	kultura kao svakodnevica
medijski obrt	M. McLuhan	medijski svet
obrt prikazivanja	R. Barthes	retorika i pragmatika slike
postmoderni obrt	J.-F. Lyotard	kritika metajezika
cinički obrt	P. Sloterdijk	kritika arogancije razuma
feministički obrt	J. Kristeva	ženska subjektivizacija
ženski obrt	L. Irigaray	govor žene
rodni (gender) obrt	J. Butler	izvođenje roda
telesni obrt	M. Merleau-Ponty	pojavnost ljudskog tela
performativni obrt	J. L. Austin	akt izvođenja, govorni čin
postkolonijalni obrt	E. W. Said	vanevropski drugi
dekolonijalni obrt	W. D. Mignolo	prekid sa kolonijalnom matricom
postsocijalistički obrt	B. Groys	tranzicijske matrice
politički obrt	C. Mouffe	razlika politike i političkog
teorijski obrt	P. Sollers	teorija na mestu filozofije
filozofski obrt	A. Badiou	resetovani platonizam
biopolitički obrt	M. Foucault	funkcije disciplinovanja tela
nekropolitički obrt	A. Mbembe	politika smrti
postmedijski obrt	L. Manovich	softverska kultura
afektivni obrt	G. Deleuze, F. Guattari	događaji između tela i medija
sonični obrt	J. Drobnick	uloga akustičkog u kulturi
prostorni (geografski) obrt	E. Soja	uloga mesta i prostora u znanju
spekulativni obrt	Q. Meillassoux	korelacionizam
neurološki obrt	C. Malabou	mozak
antropološki obrt	B. Latour	ljudske nauke i tehnologije
biološki obrt	D. Haraway	biotehnologije, postljudsko
antropoceni obrt	P. J. Crutzen	postljudska ekologija i geologija

Naznačeni tipovi, indeksi i funkcije nisu samo bezazlene konstrukcije novih filozofskih ili teorijskih „brendova”, već izrazi unutrašnjih kritika, polemika i rasprava između polazišta, interpretativnih dosega i kulturnih učinaka. Način takvog interventnog mišljenja se odlično pokazuje, na primer, u uvodu zbornika *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Autori ukazuju da danas postoje brojni filozofski trendovi koji su razbacani širom sveta i koji su stvorili kritičnu masu za novo imenovanje. Kako je bilo teško naći adekvatno jedinstveno ime za označavanje svih ovih trendova – predložen je, recimo, tehnički termin „spekulativni realizam”. Naziv „spekulativni realizam” je kontrapunkt, do skoro preovlađujućem terminu „jezički obrt”. Reči „materijalizam” i „realizam” u podnaslovu knjige pojašnjavaju karakter novih trendova, ali i identifikuju razliku

između materijalnog i realnog.<sup>19</sup> Drugim rečima, odnos dva različita filozofska/teorijska obrta se vidi kao kontrapunkt, a to znači da se izvođenje identifikacije obrta prepoznaće kao kritičko suprotstavljanje drugom ili drugim obrtima sa potrebotim prepoznavanja u polju teorijske i, svakako, filozofske nepreglednosti. Zato, izvođenje teorijskog obrta možemo videti kao „taktički kontrapunkt”: suprotstavljanje i razlikovanje sa namerom da se ukaže na drugaćiji pristup i da se „drugost pristupa” redefiniše u datom trenutku i prepostavljenom kontekstu.

#### IV. MODELI OBRTA

Ako pređemo na grube skice *ontologizacije* obrta, tada se postavljaju pitanja: „obrt u odnosu na što?”, zatim, „kakav obrt?”, te „obrt ka čemu?“ Obrt određuje promenu reference i načina davanja reference ka referentu, tj. entitetu, konceptu ili pojavi, odnosno, diskursu teorije, od koje se pravi otklon, tj. obrt ka nečem drugačijem u mišljenju i interpretaciji. Reč je o promeni „strukture teorije i filozofije”; Catherine Malabou pod, na primer, „strukturom filozofije” misli na formu filozofije posle destrukcije ili dekonstrukcije,<sup>20</sup> a ja bih dodao posle obrta ili serije obrta. Obrt može biti konstitutivno povezan sa promenom metodologije ili u metodologiji mišljenja i interpretacije. Mogu reći: „Mislim, na primer, kroz slike ili mislim algoritmima ili mislim rečima“. Obrt može biti *tvarni*: preći sa čulne pojave na tekstualna značenja, sa značenja na intenzitet dejstva nečega na subjekt, tj. na afektivni obrt itd. Obrt može biti disciplinarni, na primer, u teoriju književnosti uvesti kulturnu analizu, u filozofiju uvesti semiologiju, u psihoanalizu uvesti teoriju znaka, u filozofiju subjekta uvesti feminističku teoriju itd.

Pogledajmo karakteristične sheme:

REFERENTNA TEORIJA KOJA SE NAPUŠTA	vrsta obrta	IZVEDENI OBRRT
Fenomenološka filozofija/ estetika	od pojave do koncepta jezika	jezički obrt
fenomenološka filozofija/ estetika	od iskustva do čitanja	semiotički/semiološki obrt
istorijski materijalizam	od klasne borbe i kritike baze do modaliteta izražavanja, komunikacije, medija tj. kulture	kritički obrt
kanoni akademizma i moderne	od stvaranja u delovanje	avangardni obrt

<sup>19</sup> Bryant, Srnicek i Harman 2011, str. 1-2.

<sup>20</sup> Malabou 2010, 51.

teorije tržišnog društva	od potrošnje u aktivizam	situacionistički obrt
tehnike psihoterapije	strukturalna materijalistička analiza	psihoanalitički obrt
istorijski materijalizam	strukturalna subjektivizacija	ideološki obrt
teorija visoke kulture	kulturalna analiza	kulturalni obrt
fenomenologija komunikacije	analiza tehnologije komunikacija	medijski obrt
mimesis	proizvodnja slike	obrt prikazivanja
modernističke teorije	kritika metajezika od dijalektike do razlike	postmoderni obrt
prosvjetiteljstvo	izvođenje distance	cinički obrt
muški kanon u humanistici i filozofiji	analiza ženskog	feministički obrt
univerzalna obezrođena humanistika i filozofija	revizija muškocentrizma u istoriografiji	ženski obrt
heteroseksualna hegemonija u humanistici i filozofiji	izvođenje roda	rodni obrt
filozofija uma/duha	strukturiranje perceptivnog, osećajnog, razumskog tela izvan binarnog odnosa "telo – duh"	telesni obrt
filozofija jezika	od referencijalnog značenja ka izvedbenom značenju	performativni obrt
politika kolonijalizma i evrocentrismna	analiza prikazivanja drugog i analiza kako drugi prikazuju „prvog“	postkolonijalni obrt
kolonijalne i postkolonijalne studije	kritika pojma „drugog“ i „kolonijalnog drugog“	dekolonijalni obrt
realni / samoupravni socijalizam	od revolucionarnog progresa ka tranzicijskom diskursu; od marksističkog projekta ka liberalnoj ekonomiji	postsocijalistički obrt
depolitizacija postmoderne	teorija društvenog antagonizma kao kritika postmodernog pluralizma	politički obrt
filozofija	kritika filozofskog metajezika i univerzalizma	teorijski obrt
teorijski formati	kritika teorijskog partikularizma, relativizma i konstruktivizma	filozofski obrt
marksistička teorija buržoaskog društva	od klasnog antagonizma ka teoretičkoj upravljanju životom	biopolitički obrt

biopolitika	od analize oblika života ka analizi oblika smrti	nekropolitički obrt
teorija medija	od analize medijske reprodukcije do analize digitalno programirane kulture	postmedijski obrt
filozofija jezika semiologija	od jezičkog ka vanjezičkom	afektivni obrt
studije muzike	analiza zvučnih kultura	sonični obrt
filozofija istorije	analiza prostornih parametara	prostorni (geografski) obrt
antifilozofija poststrukturalizma	izvođenje nužnosti kontingenčije	spekulativni obrt
gramatologija	od pisma ka plastičnosti	neurološki obrt
filozofija nauke i tehnologije	antropologizacija nauke i tehnologije	antropološki obrt
filozofija jezika	od analize teksta do analize biosistema	biološki obrt
studije kulture	kritika ljudskog, društvenog u ime geološkog – pred ili postljudskog	antropoceni obrt

Predložene sheme i njihove indeksne teoretičke obrte ukazuju na polje akademske nepreglednosti. Umesto sistemskih odnosa i teorijskih zavisnosti teorije od teorije – slede nužne kontingenčije teorijskih potencijalnosti. Posledica je nepreglednost savremenog polja teorije. S druge strane, situacija nepreglednosti ili mnogostrukosti ukazuje da je suštinski problem savremenog teoretičanja/filozofiranja određen ontologijom mnogostrukosti, o kojoj je, na primer, Alain Badiou pisao u imanentnoj konceptualizaciji mnogostrukog.<sup>21</sup>

Predložene sheme i njihove indeksne teoretičke obrte ukazuju na polje akademske interdisciplinarnosti i transdisciplinarnosti, zapravo, o radu sa liminalnim zonama prelaženja između tradicionalno utvrđenih i fokusiranih oblasti nauke, tehnologije, humanistike, politike i filozofije prema sasvim propusnom polju estetičkih interesovanja i izvedbenih konstrukcija. Prelaženja su izraz potencijalno različitih epistemologija teorijskih zanata od rada u dva različita disciplinarna polja preko sinteze različitih polja ili, nasuprot, nomadskog prolaženja poljima koja su međusobno zatvorena i nespojiva.<sup>22</sup> Kritički akademski odgovor na multipliciranje obrta je resetovanje disciplina i njihovo ponovno strukturiranje kao polja definisane kompetencije, tj. domena i funkcija. Ovde koncept „resetovanje“ može biti shvaćen kao suprotnost konceptu „obrta“. Dok „obrt“ znači okretanje koje vodi napuštanju jedne platforme, „resetovanje“ ozna-

<sup>21</sup> Badiou 2000, str. 12.

<sup>22</sup> Bal 2002.

čava povratak *disciplina sebi* koje su u svojim evolucijama i revolucijama izgubile koherentnost teorijskog identiteta ka bitnoj slici jezgra ili izvora discipline, tj. njenog pravog i prvobitnog identiteta.

Zato, uvek je reč o odnosu i napetosti – tradicionalnim rečnikom rečeno: negativne dijalektike – koja iz tog ili tih odnosa proizlazi.

Na nivou dijagramskega znanja reč je o znanju putnika i znanju onoga ko naseljava određenu teritoriju. Razlika je nepremostiva.

## BIBLIOGRAFIJA

- Acker, Kathy, 1997, *Bodies of Work. Essays*, New York: Serpent's Tail.
- Badiou, Alain, 1999, *Manifesto for Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Badiou, Alain, 2000, *Deleuze: The Clamor of Being*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bal, Mieke, 2002, *Traveling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto: University of Toronto Press.
- Berger, Anne Emmanuelle, 2013, *The Queer Turn in Feminism. Identities, Sexualities, and the Theatre of Gender*, New York: Fordham University Press.
- Bernstein, Charles, 1987, *Artifice of Absorption*, Philadelphia: Singing Horse Press / Paper Air.
- Best, Steven i Kellner, Douglas, 1997, *The Postmodern Turn*, New York: The Guilford Press.
- Bryant, Levi, Nick Srnicek i Graham Harman, 2011, „Towards a Speculative Philosophy”, u: Bryant, Levi, Nick Srnicek i Graham Harman (ur.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, str. 1-18.
- Cage, John, 1997, *I-VI*, Hanover: Wesleyan University Press.
- Man, Paul de, 1997, „Otpor teoriji”, *Književna revija*, 1-2: 3-20.
- Derrida, Jacques, 1990, „Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms”, u: David Carroll (ur.), *The States of Theory. History, Art, and Critical Discourse*, Stanford: Stanford University Press, str. 63-94.
- Eagleton, Terry, 2003, *After Theory*, New York: Basic Books.
- Ffrench, Patrick, 1995, *The Time of Theory. A History of Tel Quel (1960-1983)*, Oxford: Clarendon Press.
- Ferry, Luc i Renaut, Alain, 1990, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Flax, Jane, 1991, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press, Berkeley.
- Foucault, Michel, 1994, *Znanje i moć*, Zagreb: Globus.
- Harman, Graham, 2002, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court.
- Kaplan, E. Ann, 1990, *Psychoanalysis and Cinema*, London: Routledge.
- Kristeva, Julia, 1984, *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press.
- Liotar, Žan-Fransoa, 1988, *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Malabou, Catherine, 2010, *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*, New York: Columbia University Press.
- Močnik, Rastko, 2016, *Spisi o suvremenom kapitalizmu*, Zagreb: Srpsko narodno vijeće i Arkzin.
- Rorti, Ričard, 1992, *Konsekvence pragmatizma*, Beograd: Nolit.
- Rorty, Richard, 1992, *The Linguistic Turn. Essays on Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ticineto, Clough i Jean Halley (ur.), 2007, *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham: Duke University Press.
- Wallis, Brian (ur.), 1987, *Blasted Allegories. An Anthology of Writings by Contemporary Artists*, Cambridge MA: The MIT Press.
- Warf, Barney, Santa Arias (ur.), 2014, *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London: Routledge.
- Weitz, Morris, 1987 [1956], „The Role of Theory in Aesthetics”, u: Joseph Margolis (ur.), *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary Readings in Aesthetics*, Philadelphia: Temple University Press, str. 146-147.

## **ABSTRACT**

### **THEORETICAL TURNS**

The paper deals with the status and functions of “turns” in contemporary theories of art, culture and aesthetics. Term “turn” will be treated in a conceptual and theoretical-tactical sense. Apart from that, an overview of the most important theoretical “turns” is presented (linguistic turn, cultural turn, feminist turn, media turn, affective turn, political turn, critical turn etc.). Special attention is given to the theoretization of turns in the philosophical, aesthetic and cultural work of Dr. Nadežda Čačinović.

# EMPATIJA PREMA ŽALOVANJU U RANOME BENJAMINU

TATJANA JUKIĆ

Odsjek za engleski jezik i književnost,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
tjukic@ffzg.hr

## SAŽETAK

U eseju „Život studenata” iz 1915. godine Walter Benjamin empatiji (*Einfühlung*) suprotstavlja kritičniji pristup političkome životu u modernitetu. Prema Benjaminu, empatija ne bi bila angažman primijeren modernosti. U svome tekstu polazim od hipoteze da angažman kakav Benjamin suprotstavlja empatiji odgovara intelektualnoj situaciji koju će Benjamin nešto kasnije pridružiti žalovanju u *Ishodištu njemačke žalobne igre*, što bi značilo da je kritika empatije u podlozi Benjaminova argumenta o žalovanju kao semiozi presudnoj za modernost. Stoga žalovanje kod ranoga Benjamina, čak i kad isključuje empatiju, sudjeluje u istoj strukturi subjektivnosti, pa tako empatija i žalovanje, pokazuje se, osiguravaju i pothranjuju isti moderni subjekt. Na kraju, razmatram kako taj subjekt, a s njim i Benjamin, ovise o rekonstituciji i normalizaciji melankolije i sućuti.

## TATJANA JUKIĆ

Redovita je profesorica na Odsjeku za engleski jezik i književnost Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, a predaje i na doktorskim studijima komparativne književnosti i kroatistike, na istome fakultetu. Autorica je dviju knjiga, *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti* (2011.) i *Zazor, nadzor, sviđanje. Dodiri književnog i vizualnog u britanskom 19. stoljeću* (2002.). Recentni radovi (izbor): „Caught Between American Melancholy and European Masochism. Notes on *Madame de Mauves*“. *The Henry James Review*. U tisku.; „A Narrative Theory for the October Revolution (From Maugham to Benjamin and Back)“. *The Russian Revolution as Ideal and Practice. Failures, Legacies, and the Future of the Revolution*. Ur. Thomas Telios, Dieter Thomä, Ulrich Schmid. Cham: Palgrave Macmillan. 2019. str. 143-163.; „Cavell's Shakespeare, or the Insufficiency of Tragedy for Modernity“. *Bollettino Filosofico*. 32. 2017. str. 67-87.

U „Životu studenata“ („Das Leben der Studenten“), eseju iz 1915. godine, Walter Benjamin izdvaja empatiju (*Einfühlung*) kao strukturu afekta i kao intelektualnu situaciju koja ne konstituira adekvatan odgovor na pitanja političkoga života u modernitetu; ostatak eseja Benjamin će posvetiti opisu striknoga intelektualnog režima koji jest primjeren modernosti.<sup>1</sup> Ako to znači da empatija ne bi bila angažman primjeren političkom modernitetu, još je možda zanimljivije to da empatija Benjaminu ipak treba kao sadržaj odbacivanja i izbacivanja, ili prevladavanja, ne bi li opisao intelektualni angažman koji jest primjeren.

Inače, kako ističe Peter Fenves (2010: 182), to je prvi esej koji je Benjamin objavio u nekom važnijem časopisu, te je usko povezan s nizom govora koje je Benjamin održao nakon svoga izbora u predsjedništvo studentske organizacije u kojoj je aktivno sudjelovao.<sup>2</sup> Posrijedi je, dakle, Benjaminova ishodišna točka, intelektualna i autorska, a to je važno istaknuti ima li se na umu kritičko značenje koje je sam Benjamin pripisivao zamisli o ishodištu. Aludiram, naravno, na *Ishodište njemačke žalobne igre* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), studiju o ishodištu moderniteta i žalovanju kao njegovoj intelektualnoj situaciji, na kojoj je Benjamin počeo raditi netom nakon što je objavio „Život studenata“.<sup>3</sup> Tako se sama zamisao o ishodištu formira kod Benjamina u relaciji prema empatiji: zamisao o ishodištu prepostavlja otpis empatije. Stoga ne čudi što empatija Benjaminu ostaje funkcionalna i u radovima o historiji i historičaru, naprimjer u testamentarnim *Tezama o filozofiji povijesti* (*Über den Begriff der Geschichte*): slično studentima i u skladu sa zamisli o ishodištu, Benjaminov historičar također mora otpisati empatiju, ne bi li razumio relacije moderniteta i povijesti, odnosno modernost kao pripovijest o progresu. Ukratko, Benjamin ne prestaje mobilizirati empatiju kao materijal otpisa i prevladavanja.<sup>4</sup>

Ovdje, to mi je važno jer zamisao o ljudskim pravima, kao pretpostavka ili predumišljaj političke modernosti, uvelike ovisi o kultiviranju empatije. Doista, moglo bi se reći da je zamisao o ljudskim pravima, kao specifičan politički imaginarij i/ili kao psihopolitička konstelacija, ubijeljena u ishodište modernosti. U prilog tome spomenut ću *Izum ljudskih prava* (*Inventing Human Rights: A History*), studiju američke povjesničarke Lynn Hunt. Hunt pokazuje kako kultiviranje empatije, odnosno kultura empatije, posebno u osamnaestome stoljeću, koincidira s izmišljanjem ili domišljanjem ljudskih prava, odnosno prava čovjeka, kao koncepta neodvojivoga od modernoga subjekta ili pak moderne subjektivnosti ili, najtoč-

<sup>1</sup> Vidi: Benjamin 1991b: 79. Na taj detalj upozorava i Ilit Ferber (2013: 52).

<sup>2</sup> Fenves ističe da je „Život studenata“ „daleko uže povezan sa specifičnim socijalno-političkim programom od svega ostalog što je [Benjamin] ikad napisao“, uz komentar da se glavnina eseja sastoji „od detaljnih programatskih direktiva“ (2010: 182).

<sup>3</sup> Da je Benjaminu takva historizacija (ishodišta) bila važna, svjedoči početna napomena u *Ishodištu njemačke žalobne igre*, u kojoj naglašava da je tu studiju koncipirao 1916., a sastavio 1925. godine (1978: 6).

<sup>4</sup> Benjamin apostrofira empatiju posebno u Tezi VII, kao strukturu afekta te intelektualnu situaciju koju valja odbaciti ne bi li se osiguralo adekvatno razumijevanje povijesti u modernitetu; Werner Hamacher opisuje Benjaminov odnos prema empatiji u *Tezama* kao „napade... usmjerene na koncept ‘empatije’“ (2005: 235). O empatiji u *Tezama* vidi i Simay 2005.

nije možda, od subjektivacije u modernitetu. Svakako je simptomatično što takva historija koncepta počiva na stanovitoj okluziji diferencijacija koje su presudne za razumijevanje empatije. Tako Lynn Hunt napominje da empatiju, *empathy*, valja razlikovati od simpatije, *sympathy*, ali da ta distinkcija nije od strukturne važnosti za njezin argument. Kad govori o intelektualnoj povijesti tih koncepata, Hunt se očekivano poziva na „škotske filozofe sredine osamnaestoga stoljeća” koji su „u središte svoga rada postavili pitanje sekularne zajednice, i na njega ponudili filozofski odgovor koji je rezonirao s praksom empatije kakvu je naučavao roman” (2007: 64). Filozofi su svoj odgovor, nastavlja Hunt, kao i osamnaesto stoljeće općenito, „zvali ‘simpatijom’” (2007: 64). Svoju odluku da se posluži empatijom Hunt objašnjava time što „empatija bolje zahvaća aktivnu volju da se identificiramo s drugima, iako je u engleski ušla tek u dvadesetome stoljeću”; „simpatija sada”, kaže, „često označava sućut, što može uključivati snishodljivost, osjećaj nespojiv s istinskim osjećajem jednakosti” (2007: 64-65). Iz čega proizlazi da empatija označava zapravo simpatiju iz koje je odstranjena sućut u korist racionalnoga angažmana, odnosno u korist angažmana koji vrednuje racionalnost u onoj poziciji u kojoj sućut ne može dovoljno ili adekvatno vrednovati racionalnost.<sup>5</sup>

S tim u vezi nije nevažno što je Lynn Hunt kao povjesničarka istraživala primarno Francusku revoluciju. Njezine opaske o empatiji uvijek su ujedno signal da empatija opisuje političku modernost onako kako je artikulira Francuska revolucija, s implikacijom da Francuska revolucija vrednuje racionalnost u onoj poziciji u kojoj sućut to ne može. (Interesantno, i Benjamin u „Životu studenata” povezuje empatiju s građanstvom, kao koncept primjeren građanskome političkom angažmanu, te izdvaja *ideju* Francuske revolucije kao jednu od primjernih i primjerenih zadaća povijesti.)<sup>6</sup> Zato empatija, i kod Hunt i kod Benjamina, upućuje također na stanoviti rasjed između Francuske revolucije i sekularne zajednice kakvu razmatraju škotski filozofi osamnaestoga stoljeća. Nije posrijedi samo opravdana primjedba da se, kako napominju Gilles Deleuze i Félix Guattari, posjedovanje pojma, u filozofiji, „ne podudara nužno s revolucijom, demokratskom Državom ili pravima čovjeka” (1993: 25). Posrijedi je također infleksija francuske filozofije i Francuske revolucije u racionalnosti *cogita*. Tako će Deleuze i Guattari primjetiti da su Francuzi nalik na zemljovlasnike „čija je renta *cogito*”; pritom se francuska filozofija u sedamnaestome stoljeću, svome zlatnom dobu, „već poziva na duhovnu

republiku kao i na sposobnost da o njoj misli kao o stvari ‘s najviše sudioništva’ koja će se konačno izraziti u revolucionarnom *cogitu*” (1993: 26).<sup>7</sup> Njemačka zauzvrat, nastavljuju, „ne prestaje s promišljanjem Francuske revolucije, kao nečega što sama ne može izvesti”, no „ono što ne može izvesti, ona sebi postavlja kao zadatak za promišljanje” (1993: 26). Istina, Deleuze i Guattari takvu sklonost filozofije, ili takva sklanjanja filozofije, opisuju kao njezin reterritorializacijski moment: filozofija se realizira i iscrpljuje u dvojnome naporu deteritorijalizacije i reterritorializacije, pri čemu reterritorializacija označava „ponovno naseljavanje” filozofije „u modernom svijetu”, „u skladu s duhom nekog naroda i s njegovom koncepcijom prava” (1993: 26). Ipak, to bi također značilo da se – u onoj mjeri u kojoj je reterritorializacijski impuls imantan modernoj filozofiji, a ne samo nacionalnim koncepcijama prava – sama moderna filozofija uspostavlja kao patološki subjekt; također, to bi značilo da reterritorializacija o kakvoj govore Deleuze i Guattari ima vrijednost simptoma. Ta patologija izbjiga naposljetku u filologiji koncepata kakvi su empatija (kako se u engleskome prevodi *Einfühlung*) i simpatija, kojima korijen riječi upućuje na patnju.

Da je u pitanju sama logika koherencije modernoga političkog korpusa pokazuje i Hannah Arendt, čiji je urednički rad na Benjaminovoj ostavštini bio presudan za njegovu kasniju recepciju. U knjizi *O revoluciji* (*On Revolution*) Arendt inzistira na tome da bi solidarnost, ne sućut, trebala osiguravati koherenciju revolucionarne zajednice, kao zajednice koja se formira oko čistoga političkog interesa: solidarnost, naime, osigurava politički interes, a sućut ga ne osigurava. Arendt zato privilegira Američku revoluciju a naučnju Francuske, jer je, prema Arendt, u podlozi Američke revolucije čisti politički interes, usporediv s racionalnošću antičkih rimskih pravnih i političkih modela, dok se u Francuskoj revolucionarna zajednica formirala oko sućuti.<sup>8</sup> To, međutim, ne znači da se Arendt, kad govori o Francuskoj revoluciji, zalaže za argumente suprotne onima Deleuzea i Guattarija ili Lynn Hunt; to prije znači da se, u usporedbi s Američkom revolucijom, francuski *cogito* nije uspio izlučiti u čisti politički interes, nego je ostao kontaminiran spregom i dodirima empatije i simpatije. Gotovo bi se moglo reći da je francuski *cogito* ustvari san o čistoj racionalnosti, koji u filozofiji nalazi svoje mjesto onako kako san nalazi svoje mjesto u psihanalizi, i koji je upleten u patologiju subjektivnosti (u subjektivnost kao patologiju) onako kako je san upleten u psihanalitičko razumijevanje subjektivacije i patologije.

Zanimljivo, upravo se na te detalje vraća Judith Butler u recentnoj studiji o teoriji političkoga okupljanja. Butler se poziva na knjigu o revoluciji Hanne Arendt kad želi upozoriti da izlazak gladnih na ulice – ta paradigmatska slika Francuske revolucije, koja je hranila književnost idućih

<sup>5</sup> Hunt pojašnjava da je empatija u engleski ušla kao termin iz estetike i psihologije, i to iz njemačkoga, kao prijevod za *Einfühlung* (2007: 239). Valja napomenuti da *Einfühlung* u njemački jezik ulazi u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća, s radovima Roberta Vischera i, osobito, Theodora Lippa – dakle, ne mnogo ranije nego što će engleski preuzeti taj pojam kao *empathy*. To bi značilo da izmišljanje i domišljanje koncepta empatije koincidira s građanskom kulturom devetnaestoga stoljeća i upućuje na samorazumijevanje te kulture, i na samoanalizu građanske modernosti: empatija opisuje kako građanska kultura devetnaestoga stoljeća domišlja i razumije samu sebe. (Inače, Lipp je 1904. objavio njemački prijevod Humeove *Rasprave o ljudskoj prirodi* [*A Treatise of Human Nature*], što bi značilo da se zamisao o empatiji formira izričito na tragu i u odmaku od simpatije kakvu kultiviraju škotski filozofi osamnaestoga stoljeća.) O mjestu empatije u kritičkoj teoriji danas vidi Assmann i Detmers 2016.

<sup>6</sup> Vidi: Benjamin 1991b: 75.

<sup>7</sup> Argument je to koji proizlazi i iz duge tradicije engleskoga razmišljanja o Francuskoj revoluciji. Matthew Arnold, naprimjer, u utjecajnome eseju „Funkcija kritike u sadašnjem trenutku“ („The Function of Criticism at the Present Time“, 1864), Francusku uspoređuje s Engleskom revolucijom, pa kaže da Francuska revolucija nalazi utemeljenje u pitanju „Što je racionalno?“, dok Engleska revolucija nalazi utemeljenje u pitanju „Što je zakonito?“. Vidi Arnold 1889: 10.

<sup>8</sup> Vidi: Arendt 1990: 80-90.

dvaju stoljeća, naprimjer u Dickensovoj *Priči o dvama gradovima* (*A Tale of Two Cities*) – uvodi moment nužnosti i tijela u političku sferu, kao jedinu sferu gdje čovjek može biti istinski sloboden. Zato Butler, zajedno s Arendt, zaključuje da, u onoj mjeri u kojoj tijelo ostaje na razini nužnosti, ni jedno političko shvaćanje slobode ne može biti utjelovljeno. Ipak, taj se problem možda može riješiti, smatra Butler, ako moment nužnosti i tijela shvatimo kao pitanje smrtnosti i prolaznosti, a smrtnost i prolaznost kao uvjet svijeta; politički, tome se može doskočiti ako ljudska prava osovimo oko jednakih uvjeta smrtnosti i prolaznosti.<sup>9</sup> Na istome tragu Butler postavlja i pitanje kohabitacije u svijetu, opet se pozivajući na Hannu Arendt, kad kaže da „nitko nema prerogativ izbora s kim će kohabitirati na zemlji” (2015: 111); to je, napominje, „neizabrani uvjet slobode”, „nesloboda koja je uvjet” slobode (2015: 112). Iako zamisao o kohabitaciji prepostavlja djelokrug simpatije i/ili empatije, Butler dosljedno suspendira ta dva pojma, i ovdje i u većem broju drugih svojih studija, u korist blizine (*proximity*): kod Butler blizina, ne simpatija ili empatija, opisuje konstituciju političkoga korpusa i političkoga prostora. Filološki, moglo bi se reći da se Butler utječe metonimiji i parataksi kako bi adekvatno opisala političku sferu, u onoj mjeri u kojoj metonimija i parataksa prepostavljaju zamisao o blizini koja je nepodrediva relacijama identifikacije.

Možda je ironično što dosljednim pristajanjem uz filologiju metonimije i parataksu (*proximity*) Judith Butler dolazi najблиže upravo škotskim filozofima osamnaestoga stoljeća i njihovu razmatranju sekularne zajednice, naprimjer Davidu Humeu. Kako ističe Deleuze, kod Humea simpatija proizlazi iz sklonosti, odnosno naklonosti, a sklonost je infleksija blizine nekome ili nečemu, i kao takva stječe političku vrijednost; prema Humeu, ljudi su „mnogo manje egoistični nego što su *skloni*” (Deleuze 1993: 24). (Moglo bi se reći da – Deleuzeov – Hume privilegira metonimiju i parataksu točno u onoj mjeri u kojoj simpatija prepostavlja zamisao o blizini nepodredivu relacijama identifikacije, kao relacijama konstitutivnima za egoizam.) Naravno, zbog te konstitutivne *sklonosti* simpatija bi bila jednako daleko od zamisljene društvene kao i egoizam; ipak, ako je simpatija prepreka društvu jednako koliko i najčišći egoizam, nastavlja Deleuze, ono što se apsolutno mijenja „jest smisao, sama struktura društva, ovisno o tome promatramo li je iz očišta egoizma ili simpatije” (1993: 25-26). Zauzvrat, to baca svjetlo na spomenute argumente Judith Butler: za razliku od Humea, njezino zalaganje za smrtnost i prolaznost kao temelj univerzalizma, čime bi se prevladale političke partikularnosti blizine, zapravo je neobično nalik na Freudov intelektualni manevar kad domišlja nagon za smrti, kao osnovu onoga što bismo mogli nazvati univerzalističkim momentom psihoanalize, *iz očišta egoizma*.

Valja pritom ponoviti da Arendt solidarnosti suprotstavlja sučut, ne empatiju. Zanimljiv je njezin vokabular u tim paragrafima. U američkoj izvorniku studije o revoluciji ona rabi termine *compassion* i *pity* da bi označila sučut, pri čemu pravi distinkciju između to dvoje, pa na

jednome mjestu kaže da je *pity* (sažaljenje) pasija kompasije (*the passion of compassion*), to jest čut sučuti. *Pity*/sažaljenje bilo bi stoga perverzija sučuti, kaže Arendt, a alternativa mu je solidarnost, *solidarity*.<sup>10</sup> U njemačkoj varijanti studije o revoluciji, međutim, Arendt opisuje odnos sažaljenja (*pity*) i sučuti (*compassion*) kao „die Leidenschaft des Mitleidens”, parom nasuprot kojemu stoji *Solidarität*.<sup>11</sup> Tako se pokazuje da za Arendt tek u njemačkoj postaje doista moguće odrediti čut sučuti, „die Leidenschaft des Mitleidens”, a onda i njezinu perverziju; zauzvrat, to je signal da engleski jezik dopušta, ili priziva, ili ugovara, drugačije razumijevanje sučuti. Za razliku od njemačkoga jezika, gdje *Mitleid* ne nalazi filološko i filozofska utemeljenje osim u *Leidenschaft*, *pity* nalazi utemeljenje u *compassion*, pojmu s kojim filološki ne dijeli ni korijen ni etimologiju, pri čemu *compassion* zahtijeva daljnju filozofsku ekstenziju prema *sympathy*. Moglo bi se reći da je angloamerička sučut, morfološki i uopće filološki, parataktična na mjestu gdje je njemačka hipotaktična, a otud možda i sklonost angloameričke političke teorije i političke povijesti da parataktički uredi odnose sučuti i empatije, u poziciji gdje njemačka intelektualna tradicija računa na njihovo međusobno isključivanje i na hipotaktične relacije.<sup>12</sup> Iz toga slijedi da Arendt, kad govori o solidarnosti, solidarnost zamišlja zapravo kao svojevrsnu empatiju (*Einfühlung*) koja se konzektventno odmiče od sučuti i sažaljenja, te otvara prostor onome što Arendt definira kao čisti politički interes: a to je, doslovce, *inter-est*, prostor interpersonalnoga koji nije nužno ispraznjen ali jest fundamentalno ispraznjiv od subjekta. Prema Arendt, taj *inter-est*, to „između”, jedini je autentičan prostor političkoga odlučivanja.<sup>13</sup>

U eseju „Život studenata” Benjamin kao da priprema intelektualnu situaciju za argumentaciju Hanne Arendt. U tome eseju Benjamin opisuje studente kao primjerno kritičko tijelo – kao jedinu društvenu skupinu koja je posve svediva na posao kritičke analize; jedino je kritička analiza posve svedena na vlastite uvjete, prema Benjaminu, adekvatan odgovor na pitanja političkoga života u modernitetu.<sup>14</sup> (Zato empatija, koja ne može

<sup>9</sup> Vidi: Arendt 1990: 71-72.

<sup>10</sup> Vidi: Arendt 2011: 91. Prema Arendt, takva je čut sučuti „die stärkste und vielleicht gefährlichste aller revolutionären Leidenschaften” (2011: 90-91). To podsjeća na sličan manevar Jacquesa Derrida: kad piše o Sari Kofman, Derrida otpisuje melankoliju kao predmet legitimnog filozofskog interesa uz komentar da je melankolija „žalovanje žalovanja ili žalovanje bez žalovanja” (2007: 13).

<sup>11</sup> Parataksu i hipotaksu rabim ovdje na tragu glasovite studije o mimozi Ericha Auerbacha (1959), koji tu filološku distinkciju uzima kao polazište za opis dviju pripovjednih gramatika karakterističnih za povijest zapadne književnosti. U prvome poglavљu Auerbach parataksu pridružuje grčkoj epici, primarno *Odiseji*, nasuprot starozavjetnim pripovijestima, kojima pridružuje hipotaksu. Svakako je simptomatično što Auerbach izdvaja pripovijest o Abrahamovu žrtvovanju Izaka kao oglednu biblijsku pripovjednu hipotaksu: pripovijest koja, naprimjer, precizno opisuje Derridaovo razumijevanje utemeljenja vlasti. (O tome vidi Jukić 2016.) Moglo bi se reći da Derridaovo razumijevanje utemeljenja vlasti, ali i Arendtino razumijevanje revolucionarne zajednice, prepostavlja (pripovjednu) gramatiku koja otpisuje, reprimira ili obezvredjuje parataktične relacije. Zauzvrat, Humeova simpatija bila bi parataktična u poziciji gdje bi egoizam bio hipotaktičan.

<sup>12</sup> Vidi: Arendt 1990: 86.

<sup>13</sup> Peter Fenves (2010: 186) uspoređuje način na koji Benjamin apostrofira studente i ulogu koju socijalizam pripisuje proletarijatu, te inzistira na tome da kod Benjamina studenti zauzimaju mjesto koje u „radikalno-socijalističkim analizama” zauzima proletarijat.

biti kritički rad sveden na vlastite uvjete, nije adekvatan odgovor na pitanja političkoga života u modernosti.) S takvom definicijom studentskoga tijela Benjamin povezuje argument da filozofija obaseže znanje kakvo se nakuplja i proizvodi u drugim disciplinama, te ga rafinira u kritičko razmišljanje nekontaminirano interesima zvanja ili profesije; zbog toga su studenti ustvari nerazlučivi od filozofa. Taj je argument Benjaminu osobito važan, a iz njega proizlazi da mu je filozofija implicitno politična, točno u onoj mjeri u kojoj su mu i studenti implicitno politični. To je ujedno razlog zbog kojega studenti ne bi trebali podlijegati empatiji, nego kultivirati onakvo kritičko razmišljanje kakvo probija samu strukturu povijesti i povijesni trenutak u kojemu se nalaze – trenutak, kaže Benjamin, određen i omeđen građanskim konceptom povijesti – i taj trenutak izbiti u mesijansko vrijeme. Naravno, iz toga proizlazi da je empatija građanski odgovor na pitanje političke modernosti, koji ne može probiti strukturu povijesti i izbiti je u mesijansko vrijeme. (Taj probor vremena i u vrijeme Benjamin ovdje opisuje kao *Brennpunkt*, točku zapaljenja, a drugdje i kasnije kao *Jetztzeit*.<sup>15</sup>)

Kako sam istaknula, Benjamin zadatok rekonstitucije i probora u *Brennpunkt* pridružuje filozofiji, u onoj mjeri u kojoj je filozofija kritičko razmišljanje svedeno i svedivo na sebe, pa bi studenti, čija je jedina zadaća da studiraju, bili primjerni filozofi. U toj analitičkoj operaciji empatija (*Einfühlung*) Benjaminu treba kao premosnica: empatija mu treba kao poziciju koju valja dokinuti, koja je *aufgehoben*, ne bi li filozofija zauzela svoje logično mjesto u modernosti. Ipak, filozofija kako je zamišlja Benjamin zbog toga ostaje obilježena tragovima prevladavanja, onako kako tijelo ostaje obilježeno tragovima borbe s uzročnicima bolesti, kao stanovitim smećem od kojega nema koristi i koje ga opterećuje kao ekonomski i ekološki problem. Zato je empatija modernoj filozofiji unaprijed stanoviti otpad ili smeće ili, točnije, ona je filozofski otpad i smeće *unaprijed*; ona je nalik na olujni, mobilizacijski otpad zahvaćen u krila Benjaminova anđela povijesti u glasovitoj IX. tezi o filozofiji povijesti. (Nije nevažno što IX. tezi i njezinoj slici anđela povijesti, u čija je krila uhvaćeno povijesno smeće, prethodi teza u kojoj Benjamin razmatra potrebu za kritičkim otpisom empatije. Filološki gledano, VII. teza o empatiji uhvaćena je u IX. tezu, o anđelu povijesti, onako kako je u krila anđela povijesti, unutar IX. teze, uhvaćeno mobilizacijsko smeće.<sup>16</sup>)

Zato empatija u toj analitičkoj operaciji nije naprsto u opreci prema filozofiji, niti naprsto upozorava na emancipaciju filozofije u situaciji građanske modernosti, nego je također signal ustrajnosti ili istrajanja želje za filozofijom u uvjetima građanske modernosti, ili možda građan-

skog historizma. Tako empatija ujedno označava i sadržava filozofski impuls koji preživljava historijske mutacije modernosti; empatija zapravo označava filozofiju, to jest čisto kritičko razmišljanje, u uvjetima preživljavanja, a onda i užas implicitan preživljavanju ako ga situiramo u uvjete filozofije. (Slično je i sa studentima: u onoj mjeri u kojoj u sebi moraju dokinuti empatiju da bi postali filozofi oni su signal preživljavanja u uvjetima filozofije, odnosno filozofije u uvjetima preživljavanja.) Stoga bi, pokazuje se, empatija mogla biti barem jednako važna za razumijevanje Benjaminova filozofskog ishodišta kao i filozofija.<sup>17</sup>

I u ishodištu „Životu studenata”, kao i u testamentarnim *Tezama o filozofiji povijesti*, u prilog tome govori filološka konstitucija empatije – ono što bismo mogli nazvati filologijom empatije kod Benjamina. U tome eseju empatija izbija svega jedanput, te ostaje zakopana pod teretom Benjaminove mesijanske retorike. Simptomatičan je, međutim, njezin smještaj u tekstu: empatija izbija u središnjoj sekcijskoj eseja, a to je transkript govora koji je Benjamin održao nakon izbora u predsjedništvo studentske organizacije. Opsiran transkript toga govora konstituira srž argumenta, pa početak i kraj eseja služe uglavnom tome da esej uokvire u nekakvu zamislivu intelektualnu povijest. Gotovo bi se moglo reći da Benjaminov predsjednički govor ima vrijednost događaja u tome tekstu i u toj intelektualnoj povijesti, i to događaja što ga esej sve vrijeme identificira kao svoju provokaciju i/ili interpelaciju, kao svojevrstan zagovor. Također, to bi značilo da je empatija kod Benjamina upisana u koordinate događaja, provokacije i interpelacije, pri čemu povijest takve događaje usvaja kao mobilizacijski otpad.

Zanimljivo, slična filologija presijeca i *Ishodište njemačke žalobne igre*, studiju na kojoj Benjamin počinje raditi netom nakon „Života studenata”. U toj studiji, zapravo tekstu svoje habilitacije, Benjamin se usredotočuje na barokni teatar i žanr žalobne igre, tzv. *Trauerspiel*, a barokna književnost žalovanja služi mu kao platforma za analizu specifične racionalnosti moderniteta – za analizu intelektualne konstitucije modernosti. Preciznije, Benjamin žalovanje opisuje kao semiozu konstitutivnu za modernost. Indikativno je da Benjamin žalovanju pridružuje strukturu, funkciju i vidljivost kakve u „Životu studenata” pridružuje istinskom, čistom kritičkom poslu, do te mjere da Benjaminov istinski, ustrajni barokni žalovatelj odgovara Benjaminovu istinskom, posvećenome studentu. Obojica su posve posvećena poslu koji kao da je preseljen iz jednoga teksta u drugi: i žalovanje

<sup>15</sup> Vidi: Benjamin 1991b: 75.

<sup>16</sup> Između je VIII. teza, u kojoj Benjamin ističe da je u dvadesetome stoljeću, posebno s obzirom na fašizam, iznimno ili izvanredno stanje (*Ausnahmezustand*) postalo pravilo (1991a: 697). Ako Benjamin time upozorava na položaj povijesti u dvadesetome stoljeću, koja mora odgovoriti na zahtjev iznimnoga stanja (pa je andeo uhvaćen u oluju njezina logična slika), time ujedno objašnjava zašto je građanska empatija iz prethodne teze u dvadesetome stoljeću zakovitani otpad. (Istini za volju, Benjamin već u *Ishodištu*, kad opisuje reformaciju i barok, anticipira svijet u kojemu iznimno stanje postaje pravilo. Moglo bi se reći da je takav *Ausnahmezustand* prepostavka modernosti, i da je dvadeseto stoljeće njezina primjerna slika.)

<sup>17</sup> To je i Benjamin s kojim može početi (moderna) filozofija književnosti: Benjamin vrednuje književnost prije svega kao instrument za razumijevanje osobitoga položaja filozofije u modernosti. U *Uvodu u filozofiju književnosti* Nadežda Čačinović citira Benjamina koji u *Tezama* kaže: „Historijska je metoda filologijska metoda, metoda zasnovana na knjizi života. Hofmannsthal to naziva ‘čitanjem onoga što nikada nije bilo napisano’. Čitalac na kojega se to odnosi istinski je povjesničar“ (2017: 163). Prema Čačinović, u tako shvaćenoj filologiji knjiga nije cilj nego „put izbavljenja“ (2017: 163). Čačinović također navodi sljedeće rečenice iz Benjaminova eseja o pripovjedaču: „Roman dakle nije značajan zato što nam možda poučno prikazuje trodu sudbinu, nego zato što ta tuda sudbina, zahvaljujući plamenu koji je proždire, zrači toplinom koju sami nikad ne dobivamo iz vlastite. To što čitatelja privlači romanu jest nada da će vlastiti zimogrozni život ogrijati na smrti o kojoj čita“ (2017: 86). Upozorila bih na korespondenciju između plamena smrti, koji Benjamin ovdje izdvaja kao fokalnu točku romana za filozofiju, i točke zapaljenja u „Životu studenata“.

i istinski studij označavaju bezrezervnu uronjenost u mišljenje nesvedivo na profesiju ili vokaciju ili na kakvu drugu aktivnost izvan sebe samoga, do točke samodovoljne izolacije. Drugim riječima, žalovanje i filozofija Benjaminu su kritično i kritički važni jer oboje opisuju studij sveden i svediv na sebe (a zbog čega bi istinski student bio prispodobiv filozofu).

Ispostavlja se tako da su i žalovatelj i student figure izolacije i osamljenosti, kojima je pretpostavka za razumijevanje svijeta njegov gubitak, gubitak svijeta, svijet kao otpad, što bi značilo da se kritička i politička intervencija kakvu zagovara Benjamin zasniva na pretpostavci da je svijet unaprijed izgubljen. Time se može objasniti i Benjaminovo inzistiranje na tome da studenti sebe ne bi trebali smatrati mladima pred kojima je budućnost, nego bi trebali prigrli položaj onih koji su uvijek već unaprijed stari ako ne i najstariji – stariji od starosti same – i stoga se ne bi trebali obraćati starijima od sebe, jer starijih od njih ni nema.<sup>18</sup> Slika koju je Benjamin namijenio studentu u „Životu studenata” korespondira do u detalj s položajem Dürerova melankoličnog anđela na grafici *Melencolia I*, čijoj je analizi Benjamin posvetio jednu od središnjih sekcija u *Ishodištu njemačke žalobne igre*: nalik na studenta, Dürerov anđeo usrdno, čak srdito, kontemplira alat za aktivan život sada nasumce razbacan po podu. (Fenves [2010] situira ishodište Benjaminove teorije slike upravo u „Život studenata” i zamisao o točki zapaljenja.)

Teško se pritom ne prisjetiti slike kojom se poslužio Jacques Derrida kad je u jednome intervjuu rekao da „radi na žalovanju”. Raditi na žalovanju, kaže Derrida, „jest ponajprije – i upravo zato – operacija koja bi se sastojala od rada na žalovanju, onako kako se kaže da nešto radi na takvu i takvu energiju, na takvo i takvo gorivo – naprimjer, da vozi na visoko-oktanski benzin. Do točke izgaranja“ (1995: 48). Taj je citat ovdje važan jer Derrida, filozof, u njemu upozorava na to da se žalovanje ne preklapa do kraja s filozofijom, čak i kad su oboje dio istoga kritičkog sklopa, ili upravo zato što su oboje dio istoga kritičkog sklopa. I kod Derridaa i kod Benjamina žalovanje označava rad koji ulazi u proizvodnju filozofije, ali se taj rad ne bi smio pobrkati s konceptima, kao konstruktivnim elementima filozofije. Drugim riječima, filozof radi na žalovanje, do točke izgaranja, pri čemu je točka izgaranja ujedno točka kad sebstvo filozofa ustupa mjesto vladavini koncepta, pa stoga koncept uvijek unaprijed pretpostavlja smrt mislećega subjekta i subjekt kao otpad, jednakao kao što pretpostavlja smrt kao semiotički horizont koncepta. To se vidi i u *Ishodištu njemačke žalobne igre*, kad Benjamin dijeli i cijepa raniju sliku studija, iz „Života studenata“, na smrt i žalovanje, pri čemu žalovanje označava intelektualnu proradu smrti iz događaja u semiotički horizont modernosti. (Kad Butler pristupa momentu tijela i nužnosti u političkoj sferi kao pitanju smrtnosti i prolaznosti, a smrtnosti i prolaznosti kao uvjetu svijeta – zbog čega bi okosnica ljudskih prava bili jednaki uvjeti smrtnosti i prolaznosti – ona se *de facto* nastavlja na takvo Benjaminovo vrednovanje smrti, jednakao kao što se nastavlja na Freudovu zamisao o nagonu za smrti.)

<sup>18</sup> Vidi: Benjamin 1991b: 85-86.

Benjamin to cijepanje ili diobu objašnjava reformacijom, kao inauguracijskim dogadjajem moderniteta. Njegov je argument da je reformacija svakodnevne poslove i djela lišila smisla i značenja, i razotkrila prazni svijet; kontemplacija toga svijeta pokazuje da je on otpad koji se sastoji od djelomičnih i neautentičnih činova, prizor nepovratnog gubitka. Zato smrt u tome svijetu izaziva najdublji strah, a žalovanje postaje stanje uma.<sup>19</sup> Zauzvrat, to bi bio kontekst za Benjaminovu raniju analizu građanske modernosti, u „Životu studenata“, jednakao kao i kontekst za njegovo ranije vrednovanje empatije. Naime, uzme li se u obzir važnost koju Benjamin pripisuje žalovanju (žalovanju koje određuje prema modernoj filozofiji, ali ne i kao modernu filozofiju), empatija se ustvari može opisati kao žalovanje koje je propustilo vrednovati smrt kao primjeren semiotički horizont. Iz toga slijedi da građansku modernost (devetnaestoga stoljeća), kakvu Benjamin analizira u „Životu studenata“, možemo opisati kao modernost koja si je dopustila da smetne s uma svoje protestantsko ishodište, a kojoj empatija osigurava žalovanje bez semiotičkoga imperativa smrti, odnosno žalovanje bez smrti u funkciji semiotičkoga imperativa. Stoga Benjaminovo žalovanje, čak i kad nominalno isključuje empatiju, zapravo osigurava i pothranjuje istu strukturu subjektivnosti: empatija i žalovanje, pokazuje se, osiguravaju i pothranjuju isti moderni subjekt.

U zaključku bih nakratko razmotrila kako taj moderni subjekt – a onda i Benjamin – ovise o rekonstituciji i normalizaciji melankolije i sučuti. U *Ishodištu njemačke žalobne igre* Benjamin žalovanje i melankoliju naoko rabi kao sinonime. Za razliku od Freuda, Benjamin uglavnom izbjegava funkcionalnu distinkciju između žalovanja i melankolije, ili je nastoji tek implicirati. Ipak, detaljnija analiza pokazuje da je melankolija Benjaminu važna u historijskim relacijama, kao konfiguracija misli i afekta karakteristična za antiku, koja je u protestantskom žalovanju prevladana, *aufgehoben*, kako bi postala funkcionalna za modernost. Ukratko, melankolija se ne relacionira prema smrti na isti način kao žalovanje, pa se ni prema svijetu ne može relacionirati na isti način. Umjesto toga, melankolija označava metonimijsku i parataktičnu konstituciju svijeta, zbog čega se taj svijet ne može unaprijed zahvatiti kao gubitak, baš kao što se smrt ne može bez ostatka prometnuti u hegemonizacijski horizont značenja i označavanja. Iz toga slijedi da melankolija tek u modernosti zahtjeva žalovanje kao svoj semiotički kontekst; tek u modernosti melankolija se *unaprijed* zatječe u relaciji prema mrtvima i smrti. Zato je funkcionalan moderni subjekt zapravo subjekt žalovanja, i to kao hipotaktički subjekt; istom mjerom, zato zapravo nema funkcionalnih modernih *subjekata* melankolije, to jest modernih melankoličnih *subjekata*. Najzad, zato moderni subjekt ovisi o rekonstituciji i normalizaciji melankolije, kako u kritičkoj teoriji, tako i u psihoanalizi.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vidi: Benjamin 1978: 119-121.

<sup>20</sup> Zbog načina na koji Benjamin zamišlja arhiv i povjesno polje Dimitris Vardoulakis (2005) govori o parataktičnome subjektu kod Benjamina. Ipak, uzme li se u obzir da je Benjaminov moderni historičar, kao i Benjaminov moderni pripovjedač, funkcija žalovanja kao semioze presudne za modernost, Benjaminov subjekt izrazito je hipotaktičan. Pritom se žalovanje kod Benjamina odnosi

Usporedba sa „Životom studenata” pokazuje da se empatija u građanskom modernitetu konstituira oko sličnih relacija: ona odaje strukturni afinitet sa žalovanjem, no, nalik na melankoliju, dopušta emancipaciju u odnosu na semiotičku hegemoniju smrti.<sup>21</sup> (Gotovo bi se moglo reći da je empatija kod Benjamina zato autentičan dijalektički moment.) To je ujedno razlog zbog kojega empatijski subjekt može postati disfunkcionalan, iako sama empatija ne doseže svoju koherenciju u uvjetima patologije ili kao patologiju, nego se zaustavlja u pregovornim relacijama prema antičkoj melankoliji i empirističkoj sućuti. Također, to je razlog zbog kojega bi upravo empatija mogla poslužiti kao uporište za kritičku analizu kako Benjaminova žalovanja tako i solidarnosti kod Arendt, ali i recentne kritičke i političke teorije koja Benjaminovo žalovanje i/ili solidarnost kod Arendt uzima kao polazište za razumijevanje modernosti, demokracije i ljudskih prava.<sup>22</sup>

prema smrti kao signifikacijskome imperativu slično kao što se žalovanje kod Freuda, a nasuprot melankoliji, odnosi prema signifikacijskome imperativu nagona za smrti, koji također podliježe hipotaktičkoj gramatici. (Više o Benjaminovoj mobilizaciji žalovanja i melankolije u usporedbi s Freudovom mobilizacijom istoga para, te prema nagonu za smrti, govorila sam na dvama simpozijima: „Melankolija između depresije i kreativnosti”, Đakovo, 14. listopada 2016. i “Topologies of Thinking: Contents, Positions, and Translations of Contemporary Theory. Conference in Honour of Professor Vladimir Biti’s 65th Birthday and the 50th Anniversary of Literary Theory Section at the Department of Croatian Language and Literature”, Zagreb, 26-28. svibnja 2017.)

<sup>21</sup> I ta relacija nalazi svoj refleks u *Tezama o filozofiji povijesti*. Kad u VII. tezi zagovara odbacivanje empatije, jer empatija stoji na putu ovladavanju „pravom povijesnom slikom”, Benjamin ističe da ishodište (*Ursprung!*) empatije valja tražiti u acediji, koju su „srednjovjekovni teolozi” smatrali osnovom tuge, žalosti (*Traurigkeit*), 1991a: 696. I opet je zanimljiv filološki moment: ishodište empatije nije u antičkoj melankoliji, nego u srednjovjekovnoj acediji, odnosno u načinu na koji srednjovjekovna teologija prerađuje i prorađuje antičku zamisao o melankoliji, i priprema je za logiku baroknoga žalovanja. Ktome, Benjamin acediju povezuje s generičkom tugom i žalosti (*Traurigkeit*), koja dijeli korijen sa žalovanjem (*Trauer*), a ne s melankolijom. Najzad, „prava povjesna slika” jest časovita, bljeskovita, munjevita, na tragu zamisli o točki zapaljenja u „Životu studenata”.

<sup>22</sup> Ova studija proizašla je dijelom iz istraživanja na projektu *Kulturna povijest kapitalizma: Amerika, Britanija, Hrvatska* (HRZZ).

## BIBLIOGRAFIJA

- Arendt, Hannah, 1990, *On Revolution*, London: Penguin.  
Arendt, Hannah, 2011, *Über die Revolution*, München: Piper.  
Arnold, Matthew, 1889, *Essays in Criticism*, London i New York: Macmillan.  
Assmann, Aleida i Ines Detmers (ur.), 2016, *Empathy and its Limits*, London: Palgrave Macmillan.  
Auerbach, Erich, 1959, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern: A. Francke Verlag.  
Benjamin, Walter, 1978, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Benjamin, Walter, 1991a, *Gesammelte Schriften I*, uredili Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Benjamin, Walter, 1991b, *Gesammelte Schriften II*, uredili Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
Butler, Judith, 2015, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge (Mass.) i London: Harvard University Press.  
Čačinović, Nadežda, 2017, *Uvod u filozofiju književnosti*, Zagreb: Leykam international.  
Deleuze, Gilles, 1993, *Empirisme et subjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France.  
Deleuze, Gilles i Félix Guattari, 1993, „Što je filozofija?”, preveli Mihaela Vekarić i Borislav Mikulić, *Treći program Hrvatskog radija*, str. 11-30.  
Derrida, Jacques, 1995, *Points... Interviews, 1974-1994*, uredila Elisabeth Weber, preveli Peggy Kamuf (et al), Stanford: Stanford University Press.  
Derrida, Jacques, 2007, „Introduction”, u: Sarah Kofman, *Selected Writings*, uredili Thomas Albrecht, Georgia Albert, Elizabeth Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, str. 1-34.  
Fenves, Peter, 2010, „‘Combustion-Focal Point’: Studying the Image in Benjamin’s ‘Life of Students’”, *The Yearbook of Comparative Literature*, 56: 182-188.  
Ferber, Ilit, 2013, *Philosophy and Melancholy. Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*, Stanford: Stanford University Press.  
Hamacher, Werner, 2005, „‘Now’: Walter Benjamin on Historical Time”, *Walter Benjamin and History*, uredio Andrew Benjamin, London i New York: Continuum, str. 38-68.  
Hunt, Lynn, 2007, *Inventing Human Rights. A History*, New York i London: W. W. Norton & Company.  
Jukić, Tatjana, 2016, „Derrida’s Jefferson”, *Working Papers in American Studies*, 2: 81-98.  
Simay, Philippe, 2005, „Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicisms”, *Walter Benjamin and History*, uredio Andrew Benjamin, London i New York: Continuum, str. 137-155.  
Vardoulakis, Dimitris, 2005, „The Subject of History. The Temporality of Parataxis in Benjamin’s Historiography”, *Walter Benjamin and History*, uredio Andrew Benjamin, London i New York: Continuum, str. 118-136.

---

## ABSTRACT

### EMPATHY EN ROUTE TO MOURNING IN EARLY BENJAMIN

In his essay of 1915, entitled “The Life of Students”, Walter Benjamin counters empathy (*Einfühlung*) with a more critical approach to communal and political life in modernity. According to him, empathy could not appropriately engage with political modernity and Iilit Ferber (2013) calls into attention this particularity in early Benjamin. I begin my paper with the assumption that the kind of engagement Benjamin contrasts to empathy betrays an affinity to the intellectual tradition that he later, in *The Origin of the German Mourning Play*, associates with mourning, the suggestion being that empathy provides a backdrop against which mourning in Benjamin is conceptualized as a semiosis peculiar to modernity. Secondly, my argument is that mourning in early Benjamin, even if it professedly cancels empathy, caters to the same structure of subjectivity, so empathy and mourning in fact constitute and reinforce the same modern subject. Finally, I analyze how this subject – and by extension Benjamin himself – depends on reconstituting and normalizing melancholia in the position where melancholia may herald a (political) theory of sympathy.

### III.

---



# UMJETNIČKE IZVEDBE I TEORIJE

# SVE O JANEZU JANŠI

## LEV KREFT

Filozofski fakultet Sveučilišta u Ljubljani  
lev.kreft@guest.arnes.si

## SAŽETAK

Emil Hrvatin, Davide Grassi i Žiga Kariž 2007. godine su promijenili svoja imena u Janez Janša, Janez Janša i Janez Janša. Kada je došlo do tih promjena, najpoznatiji i najeminentniji od petorice već od ranije postojećih Janeza Janši u slovenskom popisu stanovništva, bio je Janez Janša – predsjednik vlade od 2004. do 2008. i predsjednik desne Slovenske demokratske stranke (SDS). U trenutku kada su uzeli to ime, predsjednik Janez Janša zauzimao je mjesto političkog neprijatelja alternativne kulture i njezinog artivističkog angažmana. No, trojica novorođenih Janeza Janši obznanili su da je njihova promjena imena intimna odluka, a ne političko gledište ili čak čin aktivizma. Ono što je iz tog postupka proizašlo bile su njihove osobne i zajedničke umjetničke karijere pod novim imenima. Najzanimljiviji dio zajedničkih projekata jest upotreba imena kao *ready-made*: Name Readymade, Signature i All About Us. U sva tri projekta radi se o identitetu, o sredstvima identifikacije i o isticanju metafizike i fetišizma osobnih dokumenata kao posebne vrste običnih stvari. U ovom tekstu, uz uvođenje u umjetnički projekt „Janez Janša, Janez Janša i Janez Janša“, pažnju usmjeravam na dvije najzanimljivije teme koje je taj projekt lansirao: ime i osobni dokumenti kao *ready-made* i pojašnjenje tjeskobe, nelagode i otpora ovom projektu od alternativne kulture/artivističkog svijeta umjetnosti.

Predstavnik političke desnice (donekle i krajnje desnice) i predsjednik Slovenske demokratske stranke Janez Janša 2004. godine postaje predsjednik vlade. Istog trenutka i ne čekajući da prođe niti stotinu dana liberalni i lijevi krugovi s područja kulture počeli su kritizirati i napadati politiku vlade, a prije svega Janeza Janšu. I Janša i umjetnički krugovi vuku porijeklo iz post-socijalističkih borbi osamdesetih godina prošlog vijeka kada je Janšu privela Jugoslavenska narodna armija, što ga je izdiglo u status simbola slovenske borbe za osamostaljenje; i kada je takozvana alternativna kultura bila jedan od najznačajnijih subverzivnih čimbenika post-socijalističkog civilnog društva. Njihova međusobna nesklonost razvila se u pravo neprijateljstvo kada je poslije osamostaljenja 1991. godine Janša postao političar desničarskog opredjeljenja, dok se alternativna kultura transformirala u suvremenu artivističku zajednicu.

Emil Hrvatin, Davide Grassi i Žiga Kariž 2007. godine preimenovali su se u Janez Janša, Janez Janša i Janez Janša.<sup>1</sup> Janez Janša, koji se prvo zvao Žiga Kariž, 2009. godine vratio se svom izvornom imenu, ali postoji mogućnost da će se i ove godine iznova pojaviti kao Janez Janša. Svoj čin koji su realizirali koristeći se poprilično liberalnim slovenskim zakonodavstvom obrazložili su kao intimnu odluku, ali su u pismu predsjedniku vlade Janezu Janši tim povodom poručili da su umjetnici „skroz naskroz”, bez ikakve podjele njihove egzistencije na intimnu i umjetničku. Te su promjene bile moguće zahvaljujući slovenskom zakonodavstvu, koje ima, za razliku od mnogih drugih zemalja, izuzetno liberalan odnos prema promjenama imena čak i bez navođenja posebno kvalificiranih razloga. O međudržavnim razlikama na tom području mogu svjedočiti Emil Hrvatin i Davide Grassi kojima još nije odobrena promjena imena u njihovim zemljama rođenja pa se tamo još uvijek ne identificiraju kao Janezi Janše. Ova trojica zajedno s predsjednikom vlade nisu bili, pa ni sada nisu, jedini Janezi Janše u Sloveniji. Da stvar bude zanimljivija, Janez Janša predsjednik vlade i predsjednik Slovenske demokratske stranke ustvari nije Janez već Ivan Janša, pa su ga tek kasnije počeli nazivati Janezom, možda i zato jer je „Ivan” zvučalo previše ruski. Dovodeći svoju transformaciju do kraja, tri nova Janeza Janše učlanili su se i u Slovensku demokratsku stranku shodno sloganu njezinog predsjednika: „Što će nas više biti, prije čemo stići na cilj!“.

Njihova je odluka postala vijest koja je iz kulturnih rubrika skočila i u političke, te time stigla i do šire publike koja kulturu i umjetnost inače ne prati. Ta je publika shvatila da se radi o dosta providnom pokušaju iniciranja publiciteta. U okvirima umjetničke scene posebnu je reakciju iskazala artivistička kulturna podgrupa, dakle ona koja se posije iskustava post-socijalizma osamdesetih godina i dalje trudi opstati kao djelatna umjetnost koja utječe na promjene svih vidova života od političkih do ekoloških. Pripadnici te grupacije nisu mogli probaviti i shvatiti zašto je u ime kritičkog aktivizma potrebno uistinu, legalno promijeniti ime – valjda

## LEV KREFT

Profesor je estetike na Sveučilištu u Ljubljani. Područje interesa obuhvaća suvremenu umjetnost, avangardu, sukobe na umjetničkoj ljestvici, marksističku estetiku, totalitarnu umjetnost i estetiku, postmodernu i postsocijalističku umjetnost, estetiku sporta, filozofiju sporta. Novije knjige i poglavlja: *Estetikov atelje* (Ljubljana: Sophia, 2016.); „Avantgarda, retrogarda in napredek“ (u *NSK from Kapital to Capital*, Ljubljana i Cambridge: Moderna galerija i The MIT Press, 2015, str. 153-167); „The Radical Critique of Sport“, u Mike McNamee i William J. Morgan (ur.), *Routledge Handbook of Philosophy of Sport*, 2015, str. 218-237.

<sup>1</sup> O tome kako sami prikazuju svoje zajedničke projekte vidi: <http://www.janezjansa.si>. Zadnji posjet: 6. travnja 2018.

bi bilo dovoljno da se to učini samo fiktivnom umjetničkom gestom? Što će Janezi Janše učiniti kada Janez Janša više ne bude predsjednik vlade?

Prije promjene imena tri su se umjetnika poznavala i povremeno surađivala u pojedinačnim projektima, ali su imali zasebne umjetničke karijere. Emil Hrvatin bio je kazališni režiser i glumac, te direktor Maska – Instituta za scenske umjetnosti u Ljubljani. Davide Grassi bio je konceptualni umjetnik i performer, kao i istraživač virtualne realnosti uključujući i njezine potencijale nadzora i nadgledavanja; on je osnovao Institut za suvremenu umjetnost – Aksioma u Ljubljani. Žiga Kariž bio je vizualni umjetnik koji je istraživao mesta doticanja klasičnih s novim umjetničkim medijima, i postao profesor na Akademiji likovnih umjetnosti u Ljubljani. Od procedure promjene imena svatko od trojice Janši nastavio je vlastitu umjetničku karijeru, ali pod novim imenom. Istovremeno, oni su se redovno, ali ne prečesto, pojavljivali u zajedničkim projektima u kojima su poduzimali pothvate povezane s vlastitim imenima i njihovim *ready-made* i simboličkim vrijednostima.

Projekt „Triglav na Triglavu“ iz 2007. godine nastavlja niz projekata posvećenih najvišoj planini u Sloveniji koja je u međuvremenu pretvorena u slovensku planinu i simbol nacionalne veličine. Prije ove promjene, na samome početku povijesti Triglava, na razini simbolike, imali smo troglava slavenskog boga zvanog Triglav ili Troglav, i planinu s trima vrhovima. Ime je naišlo na svoje tijelo u planini; planina se transformirala u materijalno prisustvo boga. Pravi je, međutim, nacionalni značaj Triglavu pripisan tek u devetnaestom stoljeću kada je osvajanje planina za vlastitu naciju postalo jedna od najznačajnijih simboličkih djelatnosti njemačko-austrijskih, talijanskih i slovenskih planinara. Triglav tada postaje simbol slovenske nacije, čuvar njezina teritorija i najteži cilj koji svatko kome je stalo do sebe i do svog slovenskog porijekla, mora posjetiti barem jednom u životu.

Potom, u drugom koraku, neo-avangardna grupa OHO 1968. godine na ljubljanskom trgu Zvezda ostvaruje konceptualni performans „Triglav“ kojim su doslovno prikazane tri glave performera koje vire iz prekrivača s trima otvorima. Ime i pojava nabijeni simboličkom nacionalnom vrijednošću prikazani su u svom doslovnom značenju. U kontekstu tadašnjeg vremena ta se pojava mogla shvatiti i kao udaljavanje od nacionalne ideologije i vraćanje od njene simbolizirajuće napetosti k jednostavnom i izvornom shvaćanju imena.

Time čitav slučaj nije završen. *Grupa Irwin* – slikarski odsjek umjetničke udruge *Neue Slowenische Kunst* – ponovila je akciju OHO-a 2004. godine na istom mjestu. U reprizi s novim glavama retrogarde koncept i njegova materijalizacija gube se u pozadinu, dok u prvi plan dolazi relativizam i konstruiranost konceptualne dodjele imena, kao i čista arbitarnost utjelovljenja konceptualnog i simbolizirajućeg procesa.

Na samome kraju (za sada?) Janezi Janše proizveli su i četvrto pojavu Triglava vraćajući je njezinom izvoru: samoj planini na koju su se popeli sa svim potrebnim kablovima, presvlakom s trima rupama i planinarskom opremom, i ispod triju vrhova po treći put ponovili su umjetničku akciju. Neposredna konfrontacija realne planine s reprezentacijom koncepta i simbolizacije uvjetovane njezinim prisustvom u „slovenskom“ krajoliku

inicira u odnosu između koncepta i njegovog referenta, i između stvari i njezina imena, tragični ukus nezaobilaznog klizanja u nesporazum: planina ostaje samo planina, naporno penjanje na nju gubi karakter fetišističkog rituala, a repeticija performansa izvedena u vidokrugu triju vrhova samo potvrđuje da ponavljanje nije profanizacija koja sveto vraća u opću i prizemljenu upotrebu, već banalizacija koja utvrđuje gubitak aure čak i samog imena stvari.<sup>2</sup>

Na „Transmedijali“ u Berlinu 2008. godine trio Janša izveo je dva međusobno povezana projekta pod naslovom „Potpis Događaj Kontekst“ uz očiglednu referencu na Derridaov tekst.<sup>3</sup> Prvi projekt činilo je potpisivanje svih 1000 primjeraka Transmedijaline knjige-kataloga na licu mesta i uživo pred publikom na otvaranju, i to na praznim bijelim stranicama koje u uobičajenim prilikama služe za reprodukciju izloženih djela. Te su stranice ostavljene kako bi se na njima pojavio potpis „Janez Janša“: potpisivanje je predstavljalo performans koji je iza sebe ostavio reprodukciju – rezultat performansa u vidu potpisa. Performans potpisivanja je knjigu kao takvu pretvorio u „performans kao mjesto koje može iza sebe ostaviti samo tragove vlastitog nestajanja“,<sup>4</sup> kako su sami objasnili svoj čin. Ali potpisivanje jest performans koji potvrđuje autentičnost, dakle upravo ono što je kod Derridaa upitno. Što se tu potvrđuje kao autentično?! Prazna bijela stranica kao umjetničko djelo, ili sam potpis kao umjetničko djelo? Ukoliko se umjetničko djelo pojavljuje u performansu, potpisivanje izvedeno kao performans jest umjetničko djelo; ukoliko je umjetničko djelo proizvedeni ili odabrani predmet (*ready-made*), sama je prazna bijela stranica taj predmet čija je autentičnost potvrđena potpisom autora. Performanse se ne može, a umjetničke se predmete može skupljati. Oni koji posjeduju Transmedijalinu knjigu-katalog s potpisom Janša, imaju istovremeno potpisom potvrđenu autentičnost dokumenta o izvedenom performansu i umjetnički predmet koji se sastoji isključivo od potpisa koji utvrđuje autentičnost umjetničkog predmeta – a taj je predmet sam potpis. Drugi dio tog dvostrukog projekta sastojaо se od toga da u poslije-ponočno vrijeme uđu kao šetači – *flaneri* u Memorijal europskim židovskim žrtvama, svatko od njih neprestano ponavljajući izjavu „Ja sam Janez Janša“, i uz pomoć uključenog programa za uspostavljanje njihovih pozicija preko kojeg se njihovo kretanje moglo pratiti u virtualnom prostoru komunikacije, vlastitim kretanjem tijela, ispisati u mapu spomenika ime Janez Janša. Kada se iz berlinske židovske zajednice javio glas protesta protiv ovakve umjetničke akcije, kustosica Nataša Petrešin Bachelez je otkazala taj performans. Naravno, čim je to učinjeno, javili su se protestni glasovi s druge strane, kritizirajući takav način cenzure slobodnog umjetničkog izražavanja, pa je konačno otkazan i sam otkaz projekta kako bi se dozvolio prikaz dokumentacije izvedenog performansa. Janezi Janše

<sup>2</sup> O Janšama i projektu „Triglav“ usp. Šuvaković 2012.

<sup>3</sup> Jacques Derrida je tekst „Signature L'Evenement Contexte“ prvi put predstavio na konferenciji o komunikaciji u Montrealu 1972. godine, koji je potom objavljen u knjizi *Marges de la Philosophie* 1972. godine. Usp. i engleski prijevod: Derrida 1988.

<sup>4</sup> Janša, Janša i Janša 2008.

su performans i onako izveli u noći prije samoga otvaranja i predvidene prezentacije dokumentacije, i tko god je htio, mogao ih je pratiti na svom mobilnom telefonu. Memorijal je postavljen poslije dugog niza godina javnih ideooloških rasprava, ponavljanja natječaja uz mijenjanje uvjeta, i preinačavanja već odabranih projekata, ponajviše u kontekstu povratka Berlina u ulogu glavnoga grada ponovo ujedinjene Njemačke. Čak i kada se prešlo na realizaciju projekta, ostalo je otvoreno ključno pitanje: jesmo li u stanju materijalizirati i ujedno simbolizirati kolektivnu memoriju u memorijalu? Janše su potvrdili autentičnost memorijala svojim potpisima ispisanim kretanjem vlastitih tijela, neprestanim izgovaranjem svojih imena, i virtualnim mapiranjem kojim su svoja imena upisali u memorijal. Nije se radilo o potvrđivanju prisvajanja memorijala kao umjetničkog djela. Taj je performans bio ritual prisvajanja memorije o kojoj se tu radi (*shoah*, ili Holokaust) i zvanična potvrda njezine autentičnosti. Od 2007. godine nadalje Janše su ostavile svoje potpise na brojnim mjestima i pomoću različitih sredstava, od slovenskih planina do holivudskog šetališta slavnih, i od kopakabanske plaže do izložbe *Ars Electronica*. Uvijek se radilo o čistom konceptualnom činu performansa koji jeiza sebe ostavio potpis kao trag i dokument, potvrđujući sve paradokse koje spominje Derrida, uključujući i kontekst koji, usprkos konceptualnoj čistoti, djeluje kao polazišna točka mnogostrukih političkih i kulturnih razmimoilaženja i napetosti. Berlinski slučaj bez sumnje predstavlja najuspješniji projekt te vrste.

Na „Steierischer Herbst“ (Štajerska jesen) u Grazu listopada 2008. izložba „NAME – readymade“ sastojala se (uz zlatnu skulpturu njihove repeticije performansa „Triglav“) od njihovih starih i novih dokumenata od osobnih karata do putovnica i kreditnih kartica. Pod istim nazivom (NAME – readymade) Moderna galerija Ljubljana objavila je knjigu tekstova domaćih i stranih stručnjaka iz svijeta umjetnosti (Blaž Lukanc, Amelia Jones, Zdenka Badovinac, Miško Šuvaković, Catherine M. Soussloff, Tadej Kovačič, Aldo Milohnić, Antonio Caronia i Jela Krečič) koji objašnjavaju, komentiraju, interpretiraju i pojašnjavaju ime kao *readymade* umjetničko djelo. Pored toga, objavljen je i razgovor s trima Janšama koji je vodio Lev Kreft. Taj je intervju kasnije izašao i u knjizi *Byproduct* koja se bavi umjetničkim djelima koja proizvode uz svoju neposrednu pojavnost ili namjeru još cijeli niz drugih usputnih proizvoda, efekata.<sup>5</sup> Ime u kontekstu izloženih dokumenata koji svjedoče o prelasku triju različitih imena, triju umjetnika, na tri „ista“ imena, tih istih umjetnika znači određenu asocijaciju (u dvostrukom značenju navođenja na nešto drugo, i povezivanja u socijalnu jedinicu) između osobnog i obiteljskog imena. Ta je asocijacija slična definiciji koja se sastoji od *genus proximum* i *differentia specifica*. Obiteljsko ime predstavlja najbližu liniju izvora prema vlasničkom principu patrilinearnosti povezujući se s osobnim imenom koji je dat kao posebna individualna karakteristika. Oni, međutim, nisu znakovi nečeg supstancialnog, na primjer osobine osobe, već predstavljaju golo ime za značajke roda i osobnosti individualne ličnosti. Kao i svaka druga definicija,

i kombinacija obiteljskog i osobnog imena instrument je klasificiranja – konstrukcija koja označava nešto što „oko ne može razaznati“. <sup>6</sup> U širem smislu imena potpadaju pod istu vrstu označitelja kao umjetnička dijela. Upotreba imena kao date stvari premještene u svijet umjetnosti i prezentacija usputnih proizvoda takve upotrebe kao umjetničkih djela prekoračuje tri dalje koordinate koje se upotrebljavaju kao odrednice pomaka u statusu umjetnosti u posljednjih sto godina: silazak iz umjetnosti u život, transfiguracija obične stvari u umjetničko djelo, i robni status umjetničkog djela. Promijeniti tri različita imena triju individualnih umjetnika u jedno te isto „nađeno“ ime predstavlja kretanje u pravcu koji je suprotan uobičajenom umjetničkom htijenju da pretvori svoje ime u tržišnu marku – *brand*. U ovom slučaju ime koje je već ranije bilo u upotrebi nekolicine žitelja Slovenije i poznato kao politička tržišna marka – *brand* – jednog od njih oduzelo je svakom od trojice umjetnika individualni identifikacijski naboј koji su ranije uspjeli proizvesti u svijetu umjetnosti i na kulturnom tržištu. Ta gesta ničim nije nanijela štetu njihovom osobnom identitetu, ali je proizvela poteškoće s identificiranjem u komunikaciji. Nije to ništa novo, naprotiv, ljudi koji imaju isto ime (u Sloveniji bi to bila kombinacija Jožef Horvat kojom se predstavlja 268 ljudi; ime Nadežda, recimo, u Sloveniji nosi 79 osoba) to doživljavaju svakodnevno. Nije ništa novo i promijeniti ime kada i gdje to lokalno zakonodavstvo dozvoljava. Ono što je novo jest upotreba takvih promjena i njezinih usputnih posljedica kao pogonskog sredstva za umjetničko istraživanje koncepta i institucije umjetnosti kroz istraživanje koncepta i institucije imena i osobnog dokumenta.

Avangardni silazak iz institucije umjetnosti k životu<sup>7</sup> nije moguće upotrijebiti ovdje, pa ni njemu suprotno kretanje – penjanje iz života u umjetnost. Kao važeći osobni dokumenti oni ostaju dio života. Kao umjetnička djela oni opravdano očekuju da njihova životna materijalnost neće definirati njihovu umjetničku suštinu. Ali to je upravo ono što im se događa – ti su dokumenti istovremeno i umjetnost i život. Kao obične stvari dokumenti se pretvaraju u umjetnička djela, ali ona to ne postaju zbog izbora umjetnika (kao što je Duchamp odabrao *pisssoir* kao umjetničko djelo) jer je izbor imena osobna intimna odluka, i postaju umjetničkim djelima, ali ne zbog toga što su izloženi u umjetničkim institucijama. Dokumenti su postali umjetnička djela jer je procedura mijenjanja imena demaskirana u umjetnički performans. Dokumenti promjene istovremeno su važeći dokumenti života koji su izbrali umjetnici pod promijenjenim imenima i punovrijedna umjetnička djela. Ali, jesu li njihovi dokumenti stvarno obične stvari? Ne baš, kao što dokazuju autorizirani stavovi dvaju ministarstva, Ministarstva unutrašnjih poslova i Ministarstva kulture. Jednim se stavom dokumenti svakoga od trojice Janeza Janši proglašavaju važećim

<sup>6</sup> Kao što je to Arthur Danto formulirao u članku „The Artworld“: “To see something as art requires something the eye cannot descry – an atmosphere of artistic theory, a knowledge of the history of art: an artworld.” U prijevodu: „Da bi se nešto prepoznao kao umjetnost, traži se nešto što oko ne može razaznati – atmosfera umjetničke teorije, znanje o povijesti umjetnosti: umjetnički svijet.“ Usp. Danto 1964, str. 580.

<sup>7</sup> O silasku iz umjetnosti u život vidi: Bürger 2007.

dokumentima koji su u vlasništvu države i u upotrebi konkretnih lica pod uvjetima koji zabranjuju svako otudivanje dokumenata u ruke, vlasništvo ili posjedovanje trećih lica makar i pod maskom umjetničkih djela. Drugim se gledištem potkrijepljenum procjeniteljskim iskazom dokumenti proglašavaju umjetničkim djelima koja se imaju pravo pojavljavati u svijetu umjetnosti kao i na umjetničkom tržištu, na kojem već imaju određenu cijenu koju je utvrdio procjenitelj. Privatni sakupljač ili neki muzej mogu dokumente otkupiti za svoju kolekciju, ali oni ta djela mogu samo imati u vlasništvu, a nikako u posjedu. U posjed mogu preći tek kada im istekne važenje. Ali kada istekne važenje zvaničnih dokumenata izdanih od države, oni više nisu umjetnička djela, već dokumenti o nekada postojecim ili izvedenim umjetničkim djelima. Oni se ne ponašaju kao robe. Tajna njihovog ne-običnog ponašanja je u tome da kao dokumenti ne mogu postati robe jer su vlasništvo države, i koje smije posjedovati samo dokumentima pripadajuća osoba. Status robe im pripada samo zbog toga što su i umjetnička djela, ali kada im istekne rok kao važećim identifikacijskim dokumentima, oni i dalje ostaju dokumenti umjetničkog performansa. Umjetničko djelo jest osobni dokument identifikacije potvrđen kao autentičan umjetnikovim potpisom i zaštićen koji se pretvara u „atmosferičku”<sup>8</sup> robu. Osobni dokument jest dokument autentičnosti – identificiranja koji izdaje vlast. Odnos između vlasti koja izdaje osobni dokument i osobe koja taj dokument upotrebljava kako bi se identificirala sličan je odnos između autora, odnosno autorice i njegovog ili njezinog umjetničkog djela. U slučaju dokumenata osobe su umjetnička djela za čiju autentičnost jamče dokumenti.

A kako se to sve odvija u slučaju potpisa? Na izložbi 2010. postavljeno je 27 slika, razvijenih na osnovu varijacija imena Davide Grassi, Emil Hrvatin, Janez Janša i Žiga Kariž.<sup>9</sup> Emil Hrvatin, Davide Grassi i Žiga Kariž su nekadašnja imena umjetnika. Janez Janša, Janez Janša i Janez Janša prava su imena dvojice od njih, dok je treći tada upotrebljavao Janez Janša kao umjetničko ime, jer se u međuvremenu formalno ponovo preimenovao u Žigu Kariža. Sve slike sadrže njihove potpise koje je naslikao likovni umjetnik Viktor Bernik, kao i vlastoručne potpise stavljene tamo gdje se kod slikarskih djela očekuje autorizacija. Proces stvaranja tih djela tekao je u nekoliko faza. U početku su Janezi Janše predali svoje potpise Viktoru Berniku, i naručili (kao tipični buržoaski klijenti) svoje portrete, pardon, portrete svojih potpisa izradene u dosta grandioznim dimenzijama (50 sa 70 centimetra). Drugo, Bernik je izradio te portrete prema njihovoj narudžbi, ne dodajući ništa iz svog vlastitog umjetničkog nadahnuća, i, iako je bilo poznato da je te slike on izradio, nije ih autorizirao svojim potpisom. Treće, Janše su potpisali portrete svojih potpisa svojim vlastoručnim potpisima (*manu proprio*) i time ih autorizirali upotrebljavajući svoja ranija i nova imena u četiri varijacije: svatko je autorizirao sliku vlastitog potpisa, svatko je autorizirao sliku potpisa druge dvojice, sva su trojica

autorizirala svaku sliku jednog od triju potpisa zajedno, i svatko od njih je autorizirao potpis „Janez Janša“ svojim ranijim potpisima (Emil Hrvatin, Davide Grassi), odnosno svojim ponovo važećim potpisom (Žiga Kariž). Ujedno su portreti potpisa postavljeni u skupine od po tri portreta i na taj su način složili 27 slika u devet triptiha. Prvi triptih potpisuje prvi Janez Janša, drugi potpisuje drugi i treći potpisuje treći; potpis ovog trećeg je umjetničko a ne (više) pravo ime, jer se sada zove Žiga Kariž. Četvrti su triptih potpisali sva trojica zajedno. Na petom stoji potpis Emil Hrvatin, na šestom Davide Grassi, i na sedmom Žiga Kariž, pa su u ovom triptihu prva dvojica potpisana umjetničkim imenima, odnosno nekadašnjim imenom, dok se Žiga Kariž potpisao valjanim imenom. Potpisivanje prve dvojice može se istovremeno shvatiti kao lansiranje nekadašnjeg imena kao umjetničkog pseudonima, ili kao lažna identifikacija. Osmi triptih su potpisali sva trojica na svakoj slici zajedno sa svojim nekadašnjim imenima, dok su osmi triptih konačno potpisali imenima kakva se mogu koristiti u stvarnosti, u svrhu pravilne identifikacije u trenutku otvaranja izložbe: Janez Janša, Janez Janša i Žiga Kariž. Ta umjetnička djela su serijalni autoportreti. Van Goghove su cipele njegov autoportret ponuden u vidu simbola beskonačnog putovanja ka spasu čovječanstva, čime je simbolizirana njegova odluka za umjetničku, umjesto crkvene karijere. U slučaju Janši autoportret dat kroz potpis svih varijacija imena koja su upotrebljavali nekada i sada simbolizira njihovu virtualnu trans-substancijaciju iz jedne identifikacije u drugu kao bitnu činjenicu – performans njihove umjetničke karijere. U tom su se procesu preobražaja njihova imena transfigurirala, ako se smije upotrijebiti Dantova formula, u *ready-made* umjetnička djela. Ta imena u pojavnom načinu potpisa kao (auto)portreta, kao autorizacije autentičnosti portreta i umjetničkih djela, i kao identifikacijski potez („To sam ja!“) neprestano klize između simboliziranog portreta i autorizacijsko-identifikacijskog sredstva okrenutog vlastima koje imaju pravo na autentičnu identifikaciju osobe, i umjetničkom tržištu koje ima pravo prihvati autentična umjetnička djela. Na tom skliskom terenu identificiranje i autorizacija se neprestano suočavaju s vlastitom nemogućnošću. Na samom je početku Bernikov „mimesis“ autentičnih potpisa koji Janše ni na svih devet načina ne mogu pretvoriti u nešto autentično, kao što se sva djela koja su Dalí ili Picasso potpisali a ne i stvorili ne mogu smatrati autentičnim. Ili još bliže, kao što se „prave“ kutije Brillo ne mogu smatrati autentičnim primjercima Warholovog umijeća. Ili obrnuto, kao što se Warholovi portreti estetske privlačnosti dizajnirane ambalaže sapuna za čišćenje bijelih aluminijskih površina u kućanstvu ne mogu smatrati autentičnim primjercima ambalaže Brillo. Upravo taj skliski teren nemogućnosti pripovijeda priču njihovog života kroz potpise, odnosno potpisivanje. Promatramo performans devet triptiha kao naraciju njihovih umjetničkih biografija, kao autorizaciju njihovih portreta koje je izradio Viktor Bernik kao autoportreta, i kao identifikaciju svakoga od njih ponaosob predstavljenih kao djelo-u-nastajanju koje se nigdje ne može vezivati za sigurnu obalu.

<sup>8</sup> Vidi: Danto 1964.

<sup>9</sup> Uz izložbu izašla je i knjiga *Podpis – Signature* koja pored tekstova Petje Grafenauer i Miška Šuvakovića sadrži i reprodukcije izloženih djela. Usp. Janša, Janša i Janša 2010.

Njihov do sada najnoviji projekt iz 2016. godine<sup>10</sup> nosi naziv „Mnogostruki triptih“. Sada već dobro poznate osobe izložile su triptih koji se sastoji od reprodukcija njihovih legitimacija sastavljenih od stotinu dijelova, poput ravensburške puzzle, s time što su u ovom slučaju svi sastavni dijelovi po formatu jednaki, i predstavljaju stotinu Visa, MasterCard i Maestro kreditnih, odnosno debitnih kartica izdanih na osnovu projekta personalizacije tog finansijskog instrumenta koji provodi Nova ljubljanska banka – svaka od tako izrađenih kartica predstavlja jedan sastavni dio osobne karte. Konstrukcije sadrže i nekolicinu praznih – bijelih prostora tamo gdje banka nije htjela izdati karticu na osnovu prijedloga personaliziranog dizajna jer se to kosilo s pravilima personalizacije. Ta su pravila zanimljiva jer sadrže puno sličnih onima koja su nametnuta holivudskoj filmskoj industriji u dvadesetim i tridesetim godinama prošlog vijeka. Kako bi došli do sto kartica izdanih na osnovu njihovog personaliziranog dizajna – osobne karte, svatko od njih morao je zatražiti svaku od kartica posebno, predajući prijedlog za njezino dizajniranje kao 1/100 dio svoje osobne karte (što se na tom djeliću nije moglo jednostavno odgonetnuti). To znači da je ranije izdana kartica izdavanjem nove posala nevažeća. Rezultat je slika osobne karte svakog od njih koja sadrži od jedne do triju važećih bankovnih kartica (Visa, Master i Maestro), dok su sve ostale u procesu personalizacije poništene. Proces izrade triptih-a predstavlja je performans koji je trajao dosta dugo, i budući da nisu mogli znati hoće li im izdavanje pojedine kartice, pa i cijeli projekt, uspjeti, taj je proces stvaranja bio nabijen iščekivanjem i suspenzijom, i u tom su performansu autori doista uživali.

Bankovne kartice su sada nešto posve obično baš kao što su bile Coca-Cola boce ili Brillo kutije prije šezdeset godina. Duchampovi *ready-made* predmeti pretvoreni u umjetnička djela poslužili su njegovoj namjeri da obuzda sklonost umjetnosti ka stvaranju estetskog zadovoljstva i uzvišene kontemplacije. Warholova umjetnička djela nude reprezentaciju onoga što je u običnim stvarima neobično – njihova privlačnost, ili, na tragu Marxa, njihov robni fetišizam kao estetska suština robe kakvu najavljuje i podupire njihov posve ne-stvarni izgled. Je li ovaj triptih novi slučaj *ready-made-a* u vidu nađenog imena, ili još bolje, radi li se o stotinjak *ready-made-a* od kojih je sastavljeno umjetničko djelo koje prikazuje ne-robni fetišizam osobnog imena i vlastite slike – vidljivosti i prepoznatljivosti osobe – u vidu još jednog autoportreta kojim su osobe reprezentirane osobnom legitimacijom sazdanom od dokumenata finansijske sposobnosti? Duchamp je svoje predmete nalazio i pripremao da postanu umjetnička djela; Warhol kutije Brillo nije naručio od tvornice Brillo. Ovo djelo nije *ready-made* ni u Duchampovom ni u Warholovom značenju. Ako nije slično ni Warholovoj ni Duchampovoj proceduri, iznenaduje nas sličnost triptiha Picassoovoj *Guernici*. Da je predsjednik uprave Nove ljubljanske

banke posjetio izložbu i pitao „Tko je to učinio?“, jedini istiniti odgovor bio bi „Vi ste.“ Triptih objedinjuje čitavi buket socijalnih odnosa koji se opredmećuju u bankovnim karticama i osobnim legitimacijama: novac, osobnost, identificiranje i državljanstvo.

Bankovna karta jest reprezentacija moći novca, dok je novac po izvoru jedna od roba uzdignuta u posebnu poziciju sredstva razmjene u kojem se ogleda sva druga roba. Dragocjeni metali, posebno zlato, dosta su dugo zauzimali tu funkciju, pa se potom koristio kovani novac, ali u novijem dobu nastaju papirne obveznice koje reprezentiraju novčanu moć, pa su prema tome reprezentacija reprezentacije sredstva razmjene. Ta reprezentacija reprezentacije potvrđuje da je potpisnik dokumenta spremjan donosiociu dotičnog dokumenta isplatiti nominalnu vrijednost označenu u dokumentu u zlatu, odnosno u univerzalnom sredstvu razmjene. Nešto kasnije, u doba neposredno prije financijalizacije obrta kapitala, ta je preuzeta obaveza nestala zajedno sa zlatnom podlogom novca: novčanica se od reprezentacije reprezentacije sredstva razmjene reducirala na goli znak platežne moći posjednika: to što kruži, ustvari više nije novac, već njegova očišćena privlačnost – aura. Upravo je stoga tek tijekom određenoga vremena mogla nastati bankovna karta, kreditna i debitna, za koju nam je odmah jasno da više nije novac već samo dokument kojim možemo, doduše, novac podizati, ali sve više služi kao sredstvo za – ukidanje novca u razmjeni odnosno za njegovo posve virtualno pojavljivanje. Sada je već vidljivo da će novac u izvornom značenju univerzalnog posrednika razmjene roba preći u sasvim virtualno egzistiranje u vidu simuliranog znaka posjedovanja kupovne ili platežne moći. Kroz taj historijski proces novac je gubio materijalnu realnost i prešao u stanje apstraktne moći koju iskazuje njegova estetska atraktivnost,<sup>11</sup> kako bi se na kraju puta transformirao u ono što je u biti uvijek i bio: apstraktna forma socijalnih relacija koju, ponovo, „oko ne može razaznati.“

Izvorno osoba znači kazališnu masku na ljudskom licu. Ona nije ni maska sama za sebe ni glumac koji je nosi, već glumac spojen s maskom u oličenje uloge. Umjetnik je jedna od uloga koje su na raspolaganju u *dramatis personae*. Osoba umjetnika koja se pojavljuje kao umjetničko djelo jest oličenje modernističke zamisli umjetnosti. Ali to nije ono što je ovdje na djelu. Subjekt se može shvatiti kao figurativni proizvod diskurzivne prakse, ali osoba je uvijek figura koja se pojavljuje uživo u performansu. Personalizacija kojom se neka obična stvar pretvara u nešto od osobe u ovom se slučaju odvija prema pravilima banke, a kao rezultat takvog procesa višestruke personalizacije, osobna legitimacija pojavljuje se kao rezultat prisvajanja debitnih i kreditnih kartica od kojih se sastoji socijalna snaga osobe. Personalizacija kreditnih i debitnih kartica izjednačena je s univerzalnim identifikacijskim sredstvom. To je sredstvo u isto vrijeme umjetničko djelo koje reprezentira osobu u ulozi državljana uz navođenje

<sup>10</sup> Ta izložba sada kruži po svijetu; uz ljubljansko lansiranje izdana je i knjižica *Manifold Triptych*, usp. Kreft 2016. U jesen 2017. u Muzeju suvremene umjetnosti u Ljubljani otvorena je i retrospektivna izložba umjetničkog tria Janez Janša.

<sup>11</sup> O estetskoj atraktivnosti – privlačnosti novca do koje dolazi fetišističkim dizajniranjem novčanice usp. Welsch 1992. Autor se u tekstu posebno osvrće na plasiranje novog oblikovanja njemačkih 100 maraka s likom Clare Schumann.

određenih identifikacijskih podataka, ali u reprezentacijskoj formi sazdanoj od bankovnih kartica gube se mogućnosti telemetrijske identifikacije. Umjetničko djelo triptiha tijekom svoga nastajanja u performansu neprestano se sastavlja i raspada jer su dolazile nove važeće kartice dok su ranije izdane gubile svoju upotrebljivost. I one posljednje koje su završile triptih, jednog će dana prestati vrijediti. Umjetničko djelo će se tada do kraja pretvoriti u dokument nekada postojećeg umjetničkog djela a da se njegov izgled okrenut prema posjetitelju neće nimalo promijeniti, dok će svaka uporabna vrijednost bankovnih kartica nestati. Obj je strane umrijeti u istom trenu, a iza sebe će ostaviti autoportret kao dokument identifikacije. Njime je predstavljena osoba koja nosi masku državljanstva u vidu autoportretnog procesa u kojem je Republika Slovenija kao vlasnik i izdavatelj osobnog dokumenta poslužila kao ogledalo. Tako države portretiraju svakog od svojih državljanova. Posjedovanje „prava na prava“ (*a right to have rights*)<sup>12</sup> ovisi o bankovnom statusu osobe. Ustvari, to je vjerojatno prva misao koja se rađa u posjetitelju kada se suoči s triptihom.

Učinak intimne odluke da promijene imena imao je važnost privremene političke pažnje koja se dosta ubrzo stišala, da bi nestala onda kada je Ivan Janez Janša izgubio premijersko mjesto – od tada se njihovo pojavljivanje bilježilo samo u kulturnim rubrikama medija. Ono što je poslije toga opstalo u krugovima kulture bila je nelagoda, čak otpor identifikacijskoj metamorfozi i kolektivnim projektima grupe od artivističkog svijeta kojem su oni usprkos svemu i dalje pripadali, i prije i poslije preimenovanja, barem svojim individualnim umjetničkim djelom, ako ne i izazovima *ready-made* imena. Averziju protiv promjene imena moglo bi se pripisati uvjerenju da su tim činom jeftino dolazili do publiciteta, ili da su prešli granicu koja razdvaja artivističku umjetnost od polja politike. Ali sada, deset godina poslije izvornog čina preimenovanja, u toj se nelagodi i otporu artivističkog toka umjetnosti koji korijene vuče iz umjetničke alternative osamdesetih, krije nešto više od pojednostavljenog razumijevanja: mnogi su slični projekti, čak i oni mnogo kraćeg daha bez problema prihvaćeni i – zaboravljeni. Ono po čemu se Janše razlikuju jest formalna, „stvarna“ promjena imena. Zašto bi „stvarna“ promjena imena obznanjena kao osobna intimna odluka mogla u početku tako jako, a kasnije prigušenim ali trajnim resantimanom uzbuditi artivistički dio umjetničkog svijeta?

Tamo gdje se modernističko umjetničko djelo utemeljuje, njegova svrha kojoj korijeni dopiru do samorealizacije čovječanstva u povijesti, suvremeno artivističko umjetničko djelo ima samo razlog – cilj kojim se utemeljuje njegova aktivna uloga u mic-po-mic procesu poboljšavanja suvremenosti. Razlika između modernističke svrhe (*telos*) i artivističkog razloga – cilja (*cause*) postojanja umjetničkog djela pripada podjeli između umjetnosti i života kojom se, u slučaju modernizma, podupire sposobnost

umjetnosti da prelazi u život kao realna snaga koja vrije iz same umjetnosti, dok u slučaju suvremenog artivizma (=umjetničkog aktivizma) ta snaga dolazi od pravilnog izbora razloga za postojanje umjetničkog djela i cilja njegova utjecaja na život. Za razliku od modernističke svrhe koja pripada potencijalu same umjetnosti, razlozi i ciljevi suvremenog umjetničkog aktivizma leže izvan umjetnosti. Artivizam kao relativno skorija pojava kombinira umjetnost i aktivizam u socijalnoj okolini stvorenoj poslije pada Zida, pada Blizanaca i pada braće Lehmann. Ulazeći u te socijalne uvjete kroz postsocijalistički proces i tranziciju, naši su umjetnički uvjeti bar desetak godina stariji, i to zbog funkcije kakvu je umjetnička djelatnost imala u razaranju, odnosno dekonstrukciji socijalističke ideologije i njezinih socijetalnih fikcija. S jedne strane, s artivizmom imamo prijelaz od postmodernog prihvaćanja impotencije umjetnosti ka suvremenom aktivizmu, dok s druge strane dobivamo prelazak od postsocijalističke potencije rušenja ideooloških Potemkinovih sela ka suvremenoj beznačajnosti umjetničkog čina.

Kao što Gauguin izvještava, van Gogh je slikao one cipele opasnog izgleda dok su bili zajedno u Arlesu. Kada ga je pitao zašto to slika, objasnio je da je te cipele nosio dok je putovao iz Holandije u Belgiju poslije odluke da se ljudski rod ne može spasiti kroz svećenike i religiju, već samo pomoću umjetnosti i njezinih svećenika. Vincent je Paulu dao do znanja da sebe smatra Svetim Duhom, dakle duhovnim vodičem čovječanstva koji stupa na svoju dužnost poslije odlaska Krista u nebo. Misija koju je van Gogh preuzeo u svoje umjetničke ruke uključivala je, kako je objasnila Carol Zemel,<sup>13</sup> da postane Sveti Duh – spasitelj čovječanstva, da postigne umjetničku slavu, i da se obogati. Natovarivši svoja leđa svim fascinacijama modernog umjetnika nije postigao uspjeh ni u jednoj od svoje tri vokacije, ali to je zapravo bila potvrda da je u pravu – nijednog mesiju, pa ni Krista, gomila nije odmah prihvatile. Cipele, u ovom slučaju definitivno njegov par cipela, nisu bile samo mrtva priroda dana kao osobni predmet,<sup>14</sup> niti je to bio samo autoportret u vidu istrošenog osobnog predmeta, bile su križ koji umjetnik mora neshvaćen nositi da bi proveo svoju misiju.

Artivizam nije ni modernistička ni postmodernistička već suvremena pojava, moglo bi ga se povezati s „drugom modernosti“ Ulricha Becka,<sup>15</sup> koja dolazi poslije Adorna i poslije Dantoa. Adorno je tvrdio da ništa što se tiče umjetnosti pa čak ni njezino pravo na egzistenciju nije više samo po sebi razumljivo.<sup>16</sup> To znači da umjetnost ne može više opravdati ono što čini na jedan autotelican način, dakle na osnovu svoje vlastite svrhotnosti. Njena egzistencija poslije gubljenja po sebi razumljivog razloga postojanja postaje znak tvrdoglavog odbijanja lažne istine svijeta kojom se uništavaju umjetnička sredstva klasičnog razdoblja, dok se publika poti-

<sup>12</sup> Hannah Arendt je o pravu na prava prvi put pisala neposredno poslije prihvaćanja Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, a tekst prvo objavila 1949. godine na njemačkom jeziku, usp. Arendt 1949a. Kasnije je tekst objavljen i na engleskom jeziku, usp. Arendt 1949. Tekst je dostupan i na: „The Rights of Man – What Are They“: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/154/274>. Zadnji posjet: 6. travnja 2018.

<sup>13</sup> O van Goghovim utopijskim namjerama usp. Zemel 1997.

<sup>14</sup> Slavna polemika o „Van Goghovim cipelama“ Meyera Schapira protiv Martina Heideggera može se naći na: <https://thecharnelhouse.org/2014/11/29/schapiro-contra-heidegger-the-controversy-over-a-painting-by-van-gogh>. Posljednji posjet: 6. travnja 2018.

<sup>15</sup> O „drugoj modernosti“ usp. Beck i Grande 2010.

<sup>16</sup> Usp. Adorno 1979.

skuje na sve veću i veću distancu.<sup>17</sup> Danto je smatrao da je umjetnost, kada je njezina svrha do kraja istrošena, stigla u položaj u kome konačno može sama sebe opredijeliti bez oslanjanja na bilo koju ideologiju ili filozofiju koje su joj ranije oduzimale pravo glasa po tom pitanju.<sup>18</sup> Upotrebom te novostećene slobode, Warhol je mogao, kaže Danto, preokrenuti obične stvari u umjetnička djela, jer je ono što opredjeljuje umjetnost kao umjetnost nešto izvan-redno i ne-uobičajeno što oko ne može razaznati. Transfiguracija običnog u izvan-obično predstavlja po njemu ključni događaj u povijesnom procesu opredjeljivanja umjetnosti kao nečeg ne-običnog što svojom logikom ne prati progresivne modernističke zakone historije već samo svoje vlastite. U dodatnom objašnjenju koje se odnosi na umjetnost poslije kraja umjetnosti (ili poslije kraja povijesti umjetnosti, tj. kada je završena priča progresivne ideologije umjetnosti)<sup>19</sup> Danto je obznanio da umjetnost ne može ništa učiniti, što će reći da nema neki vidljivi utjecaj na tokove života. Ali, završava Danto, kako je onda moguće da postoji tako dugovječna podozrivost filozofije prema umjetnosti koja je eskalirala u platonском odbacivanju, a u modernizmu stigla do oduzimanja prava glasa (*disenfranchisement*)<sup>20</sup> Možda to ima neke veze s retorikom, nagađa on, jer tamo gdje filozofija mora argumentirati i dokazivati, umjetnost se može zadovoljiti nagovaranjem i uvjeravanjem. Artivizam, međutim, taj tip postmodernističkih argumenata ne prihvaca, jer pokušava nešto učiniti umjetnošću kroz prihvaćanje ovog ili onog cilja kao surogata (*Ersatz*) za modernističku autoteličku svrhu umjetnosti: umjetnost nema svrhu samom sobom, pa posljedično može prigriliti bilo koju namjeru ili cilj koji joj inače ne pripada. Na taj način, umjetnost može sačuvati svoj ugled opasne ne-umne snage kojoj i dalje pripada modernističko poslanstvo spasa čovječanstva. Ako uzmemo u obzir prijedlog Ulricha Becka, relacija između van Goghovog i artivističkog odnošenja prema poslanstvu umjetnosti jest kao relacija između prve i druge modernosti.

Na prvi je pogled ime nešto uobičajeno što nam dodjeljuju drugi, ponajviše roditelji. U njemu se udomaćimo. Možda ga upotrebljavamo u izmijenjenom vidu skraćenice ili tepanja; možemo ga prikriti kroz upotrebu pseudonima iz kojih se krijemo bez zle namjere ili aliasom koji maskira

naš stvarni identitet iz sumnjivih razloga. A sve to mogu nam činiti i drugi, prozivajući i nazivajući nas imenima koja sami izmišljaju. Ime koje se uzima krštenjem i koje kršteni bira sam sebi (a tako je bilo kod ranih kršćana, i tako je i s Janšama) ima drugačije značenje i težinu. Predstavlja gestu samo-krštenja kojom krštenik ostavlja jednu prirodnu zajednicu – obitelj i ulazi u drugu – u slučaju religijskog krštenja u zajednicu braće i sestara u Kristu, a u slučaju Janeza Janše u zajednicu svijeta umjetnosti i ujedno u zajednicu koju priziva političar Janez Janša sloganom „Što će nas više biti, prije ćemo stići na cilj!“. Ime nije samo sredstvo koje omogućava civilnu identifikaciju između osoba. Ono je istovremeno, i u vrijeme kasnog kapitalizma i njegovih načina nadzora ponajviše, sredstvo kojim osobu identificiraju vlasti, i odlučujući znak da je i kako je društvo panoptički uređeno, i da to uređenje omogućava pastoralnu brigu o osobama. Serialno umjetničko djelo *ready-made* imenom Janeza Janše, Janeza Janše i Janeza Janše ili Žige Kariža ponavlja gestu kojom se obična stvar pretvara u umjetničko djelo, ali istovremeno čini i obrnuto – preokreće umjetničko djelo u običnu stvar. Njihov život transfiguriра u umjetničku egzistenciju, ali i umjetnička egzistencija transcendira običnu svakodnevnu egzistenciju. Rezultat je za umjetnički svijet uvredljiv. Duchamp je preobratio *pisssoir* u umjetničko djelo. Reinstalirati to djelo ponovo u najbliži muzejski zahod i time ga vratiti u običnu upotrebu bila bi intervencija nekultiviranog morona ili postsocijalističkog umjetnika... Warhol je portretiranjem Brillo kutija tē kutije uzdigao u kontejner metafizičke privlačnosti robe. Uzeti njegove kutije iz muzeja i natjerati ih da vrše svoju običnu funkciju ambalaže bio bi akt skrnavljenja. Janše su promijenili imena i pretvorili ih u *ready-made*, ali imena su i dalje ostala ono što su bila: obična imena koja su, zajedno s dokumentima koji pripadaju tom imenu i tim osobama, u sasvim običnoj upotrebi. Budući da su istovremeno umjetnička djela i obične stvari, to im daje sjaj nečeg neobičnog, ali ta neobičnost nije one vrste koja je potrebna da bi se očuvala neponovljivost umjetničkog djela. Zbog toga to što Janše rade nije opasno za filozofski um, kao na primjer poezija za Platona, već je opasno za posljednju slamku razlike između obične stvari i umjetničkog djela koja je neophodna kako bi se (p)održao artivistički odnos prema svijetu.

Umjetnička djela su stvari koje se ne mire sa svojom stvarovitošću – estetsko postvarenje je po sebi antinomično. Ono je objektiviranje koje ne može ići dokraj da se ne bi topilo o stvarima, a ne smije regredirati na subjektivno, na empirijski proizvoljno.<sup>21</sup>

Izjednačavanjem obične stvari i umjetničkog djela Janše su razotkrili spomenutu antinomiju i osvijetlili poziciju s koje umjetnik bira svoje ciljeve u mijenjanju svijeta kao poziciju koja skriva činjenicu da je zavjetni kovčeg ispräžnjen i da se u njemu više ne nalazi plan spasenja čovječanstva.

<sup>17</sup> O tome usp. isto, str. 48 i dalje. Ali, već je veoma upečatljivo i sljedeće: „Zahvaljujući premoći mehanizama za rasturanje robe, koji stoje na raspolažanju kiču i rasprodanim kulturnim dobrima, kao i zahvaljujući društveno stvorenoj predispoziciji slušalaca, radikalna muzika je pod kasnim industrijalizmom dospjela u potpunu izolaciju.“ Usp. Adorno 1968, str. 35. Ali upravo time: „Disonance koje ga plaše [naime, slušaoca, op. a.] govore o njegovom vlastitom stanju: samo zato su mu neizdržljive.“ Isto, str. 38.

<sup>18</sup> O tome je Danto posebno upečatljivo progovorio na svjetskom kongresu estetike u Montrealu 1984. godine, kada je predstavio svoj referat na temu „The Philosophical Disenfranchisement of Art“. Teško prevodiv izraz „disenfranchisement“, koji je danas lakše shvatljiv zbog razumjevanja francišinskih odnosa, u ovoj se upotrebi više nego na francišine odnose suvremenih korporacija sa svojim povjerenicima za proizvodnju koristi posebnim značenjem „upisivanja u izborni imenik“ u izbornom sistemu SAD-a, dakle, pravom glasa koji se može izgubiti ispisom iz izbornog imenika. To je ono što je filozofija pokušavala učiniti umjetnosti i kada ju je uzdizala: filozofija je govorila o tome što umjetnost jest, dok umjetnost to pravo nije imala, ali ga je ponovno osvojila s Warholom i u postmodernom razdoblju. Usp. Danto 1998a.

<sup>19</sup> Usp. Danto 1998.

<sup>20</sup> O tim tezama vidi Danto 1998a.

<sup>21</sup> Čačinović 1988, str. 129.

## BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor W., 1968, *Filozofija nove muzike*, Beograd: Nolit.
- Adorno, Theodor W., 1979, *Estetička teorija*, Beograd: Nolit.
- Arendt, Hannah, 1949, „The Rights of Man – What Are They”, *Modern Review*, 3(1): 24-37.
- Arendt, Hannah, 1949a, „Es gibt nur ein einziger Menschenrecht”, *Die Wandlung*, 4: 754-770, dostupno na: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/154/274>. Posjećeno 7. rujna 2019.
- Beck, Ulrich i Edgar Grande, 2010, „Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research”, *British Journal of Sociology*, 61 (3), 409-443.
- Bürger, Peter, 2007, *Teorija avangarde*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus d.o.o.
- Čačinović, Nadežda, 1988, *Estetika*, Zagreb: Naprijed.
- Danto, Arthur, 1964, „The Artworld”, *The Journal of Philosophy*, 61: 571-584.
- Danto, Arthur, 1998, „Art after the End of Art”, u: Horowitz, Greg i Tom Huhn (ur.), *The Wake of Art: Criticism, Philosophy, and the Ends of Taste*, Amsterdam: G+B Arts, 115-128.
- Danto, Arthur, 1998a, „The Philosophical Disenfranchisement of Art”, u: Horowitz, Greg i Tom Huhn (ur.), *The Wake of Art: Criticism, Philosophy, and the Ends of Taste*, Amsterdam: G+B Arts, 63-89.
- Derrida, Jacques, 1972, „Signature événement contexte”, u: Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, Paris: L'Éditeurs de Minuit.
- Derrida, Jacques, 1988, „Signature Event Context”, u: Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, Evanston: Northwestern University.
- Erjavec, Aleš i dr., 2008, *NAME: Readymade*, Ljubljana: Moderna galerija.
- Jahn, Marisa (ur.), 2010, *Byproduct: On the Excess of Embedded Art Practices*, Toronto: YZZBOOKS.
- Janša, Janez, Janez Janša i Janez Janša, 2008, „Skupna izjava vodstva festivala Transmediale, gostujuće kustosine Nataše Petrešin Bachelez in umetnikov Janeza Janša, Janeza Janše ter Janeza Janše”, dostupno na: [http://aksioma.org/sec/press\\_slo.html](http://aksioma.org/sec/press_slo.html). Posjećeno 7. rujna 2019.
- Janša, Janez, Janez Janša i Janez Janša, 2010, *Podpis – Signature*, Ravne na Koroškem: Aksioma i Koroška galerija likovnih umetnosti.
- Kreft, Lev, 2016, *Manifold Triptych*, Ljubljana: Aksioma.
- Shapiro, Meyer i Martin Heidegger, 2014, *Shapiro contra Heidegger: The Controversy over a painting by Van Gogh – Collection of Heidegger's and Shapiro's Papers*, dostupno na: <https://thecharnelhouse.org/2014/11/29/shapiro-contra-heidegger-the-controversy-over-a-painting-by-van-gogh>. Posjećeno 7. rujna 2019.
- Šuvaković, Miško, 2012, *Umetnost i politika: Savremena estetika, filozofija, teorija i umetnost u vremenu globalne tranzicije*, Beograd: Službeni glasnik.
- Welsch, Wolfgang, 1992, *Ästhetische Zeiten? Zwei Wege der Ästhetizierung*, Saarbrücken: Stadtgalerie Saarbrücken i Deutsche Werkbund Saar.
- Zemel, Carol, 1997, *Van Gogh's Progress: Utopia, Modernity, and Late Nineteenth Century Art*, Oakland: University of California Press.

## ABSTRACT

### ALL ABOUT JANEZ JANŠA

In 2007, Emil Hrvatin, Davide Grassi and Žiga Kariž changed their names to Janez Janša, Janez Janša and Janez Janša. When this change occurred, the most well-known and prominent of the five previous Janez Janšas in Slovenian census was Janez Janša – the head of the Slovenian government from 2004 to 2008 and the president of the right-wing Slovenian Democratic Party (SDS). At a time when the three abovementioned figures took this name, the president Janez Janša figured as the political enemy of alternative culture and its activist engagement. But the three new-born Janez Janšas announced that their change of names was an intimate decision rather than public statement or even an act of activism. What followed from this were their individual and group artistic careers under new names. The most interesting part of their collective projects is their use of names as ready-mades: *Name Readymade*, *Signature*, and *All about Us*. All three projects dealt with identity, means of identification and exposed metaphysics and fetishism of personal documents as a special kind of ordinary thing. In this paper, introducing the “Janez Janša, Janez Janša and Janez Janša” artistic project, I will concentrate on the two most interesting topics that this project has triggered: the name and personal documents as ready-mades and the explanation of alternative culture's/activist world's anxiety, discomfort and aversion to this project.

# EFEMERNOST (PLESNE) IZVEDBE

## LIMITIRAJUĆA ZAVODLJIVOST NESTAJUĆEG I NEPOSTOJANOG<sup>1</sup>

UNA BAUER

Akademija dramske umjetnosti,  
Sveučilište u Zagrebu  
unabauer@gmail.com

### SAŽETAK

Uz plesnu se umjetnost, kao i uz izvedbu uopće, često veže pojam efemernog: prolaznog, momentalnog, kratkotrajnog, nestajućeg, neuhvatljivog. Specifične afektivne dimenzije naglaska na prolaznosti pritom su iznimno naglašene: melankolično-romantični odnos prema neuhvatljivosti plesa kontinuirano se provlači plesnim studijima. Međutim, fascinacija nepostojanošću i neuhvatljivošću rezultira određenim afektivnim sužavanjem ili pojednostavljivanjem, koje ples limitira na odnos prema sadašnjosti i (nepouzdanoj) prošlosti (dokumentacija je uvijek ono drugo od „istine“ izvedbe uživo), zanemarujući budućnost kao neophodnu dimenziju za percepciju nekih od temeljnih elemenata strukture koreografije, kao što je ponavljanje, te ostavljajući po strani i emocije poput straha i streljene, koje igraju veliku ulogu u život (plesnoj) izvedbi.

<sup>1</sup> Ovaj rad je sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost projektom IP-2016-06-2463 („Narracije straha: od starih zapisa do nove usmenosti“).

Uz plesnu se umjetnost, kao i uz izvedbu uopće, često veže pojam efemernog: prolaznog, momentalnog, kratkotrajnog, nestajućeg, neuhvatljivog. Etimološki, onoga što traje samo jedan dan. Specifične afektivne dimenzije naglaska na prolaznosti pritom su iznimno naglašene: melankolično-romantični odnos prema neuhvatljivosti plesa kontinuirano se provlači plesnim studijima. Međutim, fascinacija nepostojanošću i neuhvatljivošću, osim što negira i zanemaruje sposobnost izvedbe da *ostane*,<sup>2</sup> rezultira određenim afektivnim sužavanjem ili pojednostavljuvanjem, koje ples limitira na odnos prema sadašnjosti i (nepouzdanoj) prošlosti (dokumentacija je uvijek ono *drugo* od istine izvedbe uživo), zanemarujući budućnost kao neophodnu dimenziju za percepciju nekih od temeljnih elemenata strukture koreografije, kao što je ponavljanje, te ostavljajući po strani i emocije poput straha i strepnje, koje igraju veliku ulogu u živoj (plesnoj) izvedbi.

Pojam se efemernog, u kontekstu (plesne) izvedbe, koristi u cijelom nizu povezanih značenja, najčešće sljedećih:

1. (Plesna) izvedba postoji samo u sadašnjosti.
2. (Plesna) izvedba ne ostavlja (materijalni) trag, odnosno ne materijalizira se u objektu. Ne može se ponijeti kući, ne može se objesiti na zid, teško ju je posjedovati.
3. (Plesna) izvedba je neuhvatljiva, izmiče fiksiranju, kontinuirano je u transformaciji. *Kreće se*.
4. (Plesna) izvedba se opire analizi, jer je analiza uvijek *a posteriori*. Efemerno zapravo nikada nije završeno, jer nikada nije identično samo sebi, i niti jedna njegova manifestacija, pa ni sve one zajedno na okupu, ne iscrpljuju daljnje mogućnosti i nove realizacije. Plesni radovi podložni su revizijama, doradama, obradama, rezultiraju brojnim svojim varijantama. Odupiru se tome da legnu na stol i prepuste se obdukciji. Ili da barem stanu da ih se pregleda.
5. (Plesna) izvedba je od tijela.
6. (Plesnu) izvedbu je teško ili nemoguće sačuvati u onoj svojoj verziji u kojoj se izvorno pojavljuje. Iako snimka omogućava pristup djelu, ona je *drugo* od samog plesnog rada izvedenog uživo. Ona djelo konzervira na specifičan način, tako da tretira jednu njegovu manifestaciju kao utjelovljenje rada samog. Do plesa se dolazi samo izvedbom.
7. (Plesnu) izvedbu se često optužuje za trivijalnost, spektakularnost, bez vrijednost i površnost.
8. (Plesna) izvedba uistinu postoji samo uživo izvedena i promatrana.

Pojam efemernog u plesnim studijima relativno rijetko funkcioniра neutralno-deskriptivno, a češće kao početna točka za bujajuće i snažno afektivno nabijene fantazije. Primjerice, kad tvrdi da plesna izvedba postoji samo u sadašnjosti, Peggy Phelan klasificira sadašnjost kao „manjakalno nabije-

<sup>2</sup> Naslov poznatog eseja Rebecce Schneider, o kojem će kasnije u tekstu biti riječi, je: „Performance Remains”, odnosno „Izvedba ostaje”. Schneider 2012, str. 137.

## UNA BAUER

Docentica je na Odsjeku dramaturgije Akademije dramske umjetnosti u Zagrebu. Doktorirala je na Odsjeku drame i kazališta na Queen Mary, University of London, a diplomirala komparativnu književnost i filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Područja istraživanja uključuju kazalište, ples, fizičko kazalište i eksperimentalne izvedbene prakse, teorije afekata, umrežene javnosti, putopise, zajednicu, tragediju i studije smrti. Njezina prva knjiga o kazalištu i svemu drugom, uključujući džemperiće za čajnik i bicikle, *Pridite bliže: o kazalištu i drugim radostima* objavljena je 2015. Recentnije publikacije: „Otkucaji srca pečenih domaćih životinja”, u Željko Zorica, *Die Freundschaften: works 2010-2013*, ur. Zvonimir Dobrović (Zagreb: Domino, 2017); „Impersonal sociability and the function of dramaturgy”, u *The Practice of Dramaturgy: Working on Actions in Performance*, ur. Konstantina Georgiou, Efrosini Protopapa, Danae Theodoridou (Amsterdam: Valiz Publications, 2017); „Vježbe iz gledanja”, u *O plesu i iz(a) plesa*, ur. Andrej Mirčev (Zagreb: SODABERG KOREOGRAFSKI LABORATORIJ, 2016.).

nu”<sup>3</sup>, oblikujući našu pažnju oko intenziteta sadašnjosti, pritom zanemarujući da je gledateljsko iskustvo često podložnije dosadi nego intenzitetu u upravo *konvencionalno ispravnjoj sadašnjosti* različitih izvedbi. Štoviše, vjerovatnost za dugo trpljenje konvencionalno ispravnjene sadašnjosti veća je u slučaju žive izvedbe, nego u slučaju nekih drugih umjetničkih formata poput izložbi ili knjiga jer je kazalište duboko socijalan čin, a izlazak s predstave znači ometanje drugih, a nerijetko i same izvedbe.<sup>4</sup> Drugi je dobar primjer afektivno nabijenih tendencija povezanih s razumijevanjem plesa kao efemernog tretmana uvida da ne postoji idealna i jedinstvena manifestacija plesnog rada usporediva s jedinstvenošću, primjerice, umjetničkih radova lijepih umjetnosti. Umjesto da se ta ideja tretira kao jednostavna posljedica činjenice da se raznolike manifestacije umjetničkih formi ne mogu svesti na zajedničke formalne nazivnike idealne forme umjetnosti kao takve, ona se tretira kao fascinantna, ekscesna i neobično zanimljiva,<sup>5</sup> te kao ona koja (plesnoj) izvedbi daje karakterističnost. Time se potpiruje fetišizacija jedinstvenosti umjetničkog djela (samo je jedno upravo takvo

<sup>3</sup> Phelan 2006, str. 148.

<sup>4</sup> Osobito neugodan primjer nemogućnosti napuštanja kazališta bez ometanja izvedbe vidimo kod Zagrebačkog plesnog centra gdje arhitektonsko rješenje studija 3LHD jedina dva izlaza postavlja u ravnni s pozornicom.

<sup>5</sup> "Specifičan teret i problem kazališta jest da uopće ne postoji originalno umjetničko djelo. Ukoliko netko ne inzistira na tome da je tekst u kazalištu jednak umjetničkom djelu (što cijela povijest kazališta negira), čini se da nema načina da se ova kompleksna činjenica izbjegne. Svaka druga umjetnost ima svoj original i svoje kopije. Samo se muzika približava ovoj kazališnoj dilemi, ali notacija osigurava da će se svaka muzička izvedba barem približiti namjeri kompozitora.", piše Schechner 1965. (str. 22 i 24). Schechner zapravo ovde odvaja forme kao one kod kojih postoji original i one kod kojih ne postoji, a to je distinkcija Nelsona Goodmana. U tradiciji analitičke filozofije, Nelson Goodman je podijelio umjetnosti na autografske (u kojima je razlika između originala i krivotvorine važna) i alografske (u kojima nije), a uveo je i distinkciju između umjetnosti jednog stupnja (slikarstvo, skulptura) i onih koje se odvijaju u dva stupnja (glazba, grafika, skulptura iz odjeva). Ni ta podjela, doduše, nije sasvim jednostavna. Komplikiraju je npr. grafika ili gravura kod kojih postoji niz „izvedbi“ istog djela koje su numerirane i potječu od iste matrice. Ali ta matrica nije „original“, ona sama po sebi uopće nije umjetničko djelo, već to postaju samo njeni otisci, i to u raznim varijacijama. Goodman, dakle, razlikuje je li povijest produkcije integralan dio rada ili nije. Kad je riječ o slikarstvu i sličnim formama (kod kojih postoji jedinstveni original), i graviranju, grafiци (gdje postoje instance istog rada), uzima se u obzir povijest rada, odnosno kako je rad nastajao za procjenu identitetu rada. Pod tim se misli se na to da se raznim sredstvima mora dokazati da je upravo Rembrandtov *Sat anatomije* slika koju je naslikao tad i tada, u tim i tim okolnostima, i da je ona proizvod jednog jedinstvenog historijskog trenutka. Njena kopija može, teoretski, biti apsolutno savršena, ali ono što je razlikuje od originala jest to da je nastala u drugačijim uvjetima. Međutim, suprotno tome, glazba, kazalište, ples, književnost, arhitektura dozvoljavaju pojавu instanci rada koje su nezavisne od povijesti produkcije rada. U tom se slučaju radi o alografskim umjetnostima (alografske su zapravo u većini, kao što vidimo, i kazalište tu nije izuzetak). Dakle, književnost i arhitektura, koje se uobičajeno ne nazivaju efemernima ili „u nestajanju“, po Goodmanu spadaju u istu kategoriju kao i ples i kazalište. Također, kad bismo cijepilačili, mogli bismo također reći da i ples ima svoj original i svoje kopije, odnosno da je, primjerice, Beyoncé plagirala rad Anne Terese de Keersmaeker iz predstava *Achterland i Rosas Dans Rosas* u svom videou *Countdown*. Međutim, istina je da se Goodmanova ideja vezana uz umjetnički identitet djela vezuje prvenstveno uz notaciju. Drugim riječima, (muzička) izvedba ne postoji bez usporedbe sa svojim zapisom i samo ona (muzička) izvedba koja je u potpunosti identična svom zapisu može biti smatrana tim djelom. U tom bi smislu samo jedna krivo izvedena nota rezultirala time, da ne govorimo o izvedbi tog rada, već nekog drugog, što opet govori o primatu jednog, jedinstvenog, i apsolutno autentičnog, u kojem se u izvedbama ne dopušta nimalo varijacije da bi se djelo priznalo kao takvo. Taj model zapravo autografske umjetnosti tretira kao izvore i primarne i pokušava njihove ultimativne kriterije primjeniti na one umjetnosti koje se tome opiru. Izvedba je pritom uvek ontološki sekundarna u odnosu na svoj „zapis“. Usp. Goodman 1976.

kakvo jest, autentično i originalno, sve drugo su manje vrijedne kopije i falsifikati), ali paralelno i fetišizacija (plesne) izvedbe kao one koja buntovno odstupa od takvih ograničenja, slaveći vlastitu ne-objektnu neuhvatljivost, na koju će se još vratiti.<sup>6</sup>

### (PLESNA) IZVEDBA KAO TUGOVANJE ZA IZGUBLJENIM

U svojoj *Exhausting Dance*, jednoj od ključnih knjiga plesnih studija, Lepecki detektira i kritički analizira povijesno uspostavljenu vezu plesa i žalovanja, tvrdeći da je „pojava zapadnog kazališnog plesa bila duboko povezana s vrlo modernim afektom: žalujućom percepcijom temporalnosti sadašnjosti kao kontinuiranog, beskrajnog odumiranja onog upravo sada“.<sup>7</sup>

Lepecki govori o modernitetu kao o svijesti o gubitku, koja se razvija kao posljedica toga što „upravo sada“ (*modernus*) ili kako bi Peggy Phelan rekla „manjakalno nabijena sadašnjost“<sup>8</sup> dolazi u kulturni fokus. Ta sadašnjost koja se percipira kao kontinuirani gubitak, kao nikad dovoljno prisutna, uvijek već odmakla i utekla, proizvodi nostalgičan odnos prema prošlosti i slatkogorki proces žalovanja za izgubljenim. U tom prostoru Lepecki vidi mjesto koreografije kao ono koje podržava taj melankolični projekt moderniteta. Kroz tijela koja su neuhvatljiva u kretanju, koreografija je idealan izraz te melankolične magije opetovanog nestajanja. Plesu stoga, sugerira Lepecki, treba pristupiti ne samo kao kinetičkom projektu, već kao afektivnom projektu. Radi se, po njemu o „afektivnom projektu duboko obilježenom infuzijom kinetičkog u srce subjektivnosti koji generira kontinuirane žalbe o tome kako ples oduvijek nestaje, kako je nepopravljivo povezan s vlastitim gubitkom, o tome da nikad nije zapravo tamo, u tom prolaznom trenutku kretanja“.<sup>9</sup>

I uistinu, od Marcie Siegel<sup>10</sup> i Laurence Louppé,<sup>11</sup> pa sve do Peggy Phelan<sup>12</sup>, povijest pisana o (plesnoj) izvedbi puna je tugovanja zbog nje-gove neuhvatljivosti, prolaznosti i nestajanja, često iznimno patetično formulirane:

<sup>6</sup> Nelsonu Goodmu su često predbacivali da su njegove ideje o tome da izvedba neke kompozicije u kojoj je samo jedna nota zamijenjena drugom čini da se ne radi o izvedbi istog djela, u suprotnosti sa svakodnevnom upotrebotih pojmove. Međutim, Goodman je prihvaćao da on ovde tehnicira, odnosno nije očekivao da se tehnički zahtjevi filozofije preklapaju sa svakodnevnim jezikom: „Ništa više ne preporučujem da se u svakodnevnom govoru sustežemo od tvrdnje da je pijanist koji je krivo odsvirao notu, izveo Chopinovu *Polonaise*, nego da se sustežemo od toga da nazovemo kita ribom, zemlju sferičnom i sivoružićastu ljudskom bijelom puti.“ Citirano u Cohnitz i Rossberg 2006, str. 184.

<sup>7</sup> Lepecki 2006, str. 123.

<sup>8</sup> Phelan 2006, str. 148.

<sup>9</sup> Lepecki 2006, str. 124.

<sup>10</sup> Siegel 1968.

<sup>11</sup> Louppé 2009.

<sup>12</sup> Phelan 2006.

U estetici plesa vrijednost „uspjele” predstave često je sporedna u usporedbi sa zalutalim bljeskom koji poput meteora proleti plesnim trenutkom, nabijen onime što je dirnulo u tijelima plesača i gledatelja. Svi mi tragamo za tim zvjezdanim trenucima. I za neizbrisivim tragom koji oni na nama ostavljaju, tragom razmernim neuhvatljivoj prolaznosti njihova prolaska.<sup>13</sup>

Iako su ples i kazalište umjetnosti čije se socijalno-estetsko-političke formacije ne preklapaju u potpunosti, one u nekoj mjeri dijele tugovanje za prolaznoću vlastite „izvedbenosti”, jedinstvenog trenutka vlastite scenske realizacije. Jedan od ključnih teoretičara kazališta, Herbert Blau, se primjerice posvetio upravo pitanju neuhvatljivosti izvedbe. Kako je to poentirala Elin Diamond:

za Blaua izvedba ne obećava ništa više (ni manje) od Horacijevog anksioznog pitanja koje se tiče slavnog duha u Hamletu: „Što, zar se ta stvar ponovo većeras ovdje pojavila?” „Ako se ne pojavi”, Blau komentira u svom Hamletom proganjrenom radu *Take Up the Bodies: Theater at the Vanishing Point*, „drama će se, očito je, naći u problemu.” „Ali ako se pojavi, možemo li mu vjerovati? Ako postavimo previše pitanja subjekt će vjerojatno uteći, kao san o ljubavi, u pitanja, tako da onom koji postavlja to pitanje ostaje samo san. I strah da je možda riječ o kazalištu.”<sup>14</sup>

Kontinuitet zapadnog mišljenja o izvedbi općenito, temelj je koji ovoj melankoliji nestajanja daje historijsku bazu i legitimitet. U zapadnoj filozofskoj tradiciji, *scenska izvedba* je uvijek hijerarhijski kaskala za tekstrom. Za samog Aristotela, ono što je bilo ključno za razumijevanje tragedije nije se krilo u postavljanju na scenu. Ništa od Aristotelovih radova nije pisano iz pozicije gledatelja, iako je morao biti i u toj ulozi. Kao što kaže J. Michael Walton u *The Greek Sense of Theatre: Tragedy and Comedy Reviewed*:

[od] samog Aristotela ne može se dobiti nikakav dojam o tome kako su zapravo predstave izgledale, bilo u njegovo vrijeme, bilo u prošlim razdobljima. Uistinu, on priznaje da je, što se njega tiče, sasvim moguće iz tragedije dobiti isto čitajući je kao i gledajući je, što je stav kojem su kasnije generacije dale neprimjeren i nesretan legitimitet [...].<sup>15</sup>

Do katarze se, dakle, moglo doći isključivo čitanjem, a uprizorenje tu nije bilo presudno. Ono ključno za razumijevanje katarze i tragedije uopće, bila je struktura. Naime:

Postoji nešto zastrašujuće i sažaljivo što može proizići iz izvedbe, ali također i iz same strukture događaja, koja je od veće važnosti i prikladnija za boljeg pjesnika. Jer zaplet bi tako trebao biti strukturiran, da čak i da ga nije vidjela

postavljenog na scenu, osoba koja samo sluša o tim dogadjajima, treba i drhtati od straha i sažaljenja... Postići taj efekt izvedbom ima malo veze s pjesničkim umijećem, i zahtijeva spektakularnu produkciju (*choregia*). Oni koji koriste izvedbu kako bi stvorili senzaciju umjesto straha, nemaju ništa zajedničkog s tragedijom.<sup>16</sup>

Dana La Course Munteanu povezuje lošu hijerarhijsku poziciju izvedbe s bojazni oko senzacionalizacije i trivijalizacije tragedije – otpor prema produkciji mogao je biti rezultat želje da se naglasak stavi na ono esencijalno, dok se produkcija tretirala kao puka pojavnost.<sup>17</sup> Kako je porastao interes za tragediju, prijetila je opasnost da će se naglasak preseliti na spektakularnost izvedbe koja je prema Aristotelu bila privlačna onima koji nisu bili dovoljno educirani, i kojima je odgovarala izvedba kao kakvo „vulgarno pojačalo”, izgubljeno u pretjerivanju i prenaglašavanju. Naime, s porastom popularnosti tragedije u 4. stoljeću, vjerojatno je došlo do toga da se velika pažnja počela posvećivati spektakularnosti izvedbe, nauštrb umjetničke relevantnosti. Taj je naglasak na izvedbi kao svojevrsnom „vulgarnom pojačalu”, kao nečem što se ne može oteti „pretjerivanju” i „prenaglašavanju” Aristotel smatrao sumnjivim. Kao i sofisti, koji su svojom ekstravagantnom retorikom i manipulacijom emocijama zavodili mase, tako su i glumci, atraktivne vizualne inscenacije i spektakli dovodili u pitanje istinsku relevantnost tragedija. Već su tada, kod Aristotela koji je bio daleko naklonjeniji umjetnosti od Platona, učvršćeni temelji onoj hijerarhiji koja scensku izvedbu, dakle ono promjenjivo, slučajno i senzorialno izjednačava s proizvodnjom spektakla i iluzije, te je stavlja u podređeni položaj u odnosu na dramski tekst, ono trajno, stabilno i fiksno. Tek je dvadeseto stoljeće počelo promišljati izvedbu kao autonomnu praksu, a ne kao puku sluškinju dramskog teksta.<sup>18</sup> I tek se u 20. stoljeću kazalište počelo tretirati ne isključivo kao inscenacija, drugo od istine, samo puka manifestacija onoga što se oduvijek već prethodno dogodilo u svom izvornom obliku (dramskog teksta) već i onoga što može postojati i artikulirati se bez prethodno postojećeg zapisa, kao uvjeta i jamca postojanja izvedbe. Kazalište je, pak, u tom smislu bilo u boljem položaju od plesa, kojeg je upravo nedostatak kontinuirane, univerzalno prihvaćene notacije, odnosno nedostatak zabilježenog traga, gurnuo još niže na ljestvici filozofske aklamacije relevantnosti pojedine umjetnosti. Zanimljivo je primijetiti da je, čak i u plesnoj umjetnosti, uz sve poteškoće koje je stvaralo konstruiranje notacijskih sustava i uz svu njihovu nespretnost i nepreciznost, naglasak također bio na notaciji kao onom stabilnom, čvrstom, strukturnom i postojanom. Primjerice, kako navodi André Lepecki, Jean-Noël Laurenti opisuje kako su u 17. stoljeću „gradski plesni majstori bili zatvoreni u sobu s papirom, stolom, kao za pisani ispit; sastavlјali su koreografije [...] koje su onda slane u Pariz kako bi ih Akademija ocijenila i klasificirala; tek bi onda uslijedio praktični test, odnosno ‘egzekucija’, ‘izvršenje’, ‘izvedba’.”<sup>19</sup>

13 Louppe 2009, str. 29.

14 Diamond 2000, str. 32.

15 Walton 2015, str. 12.

16 La Course Munteanu 2012, str. 81.

17 Isto.

18 Bauer 2019.

19 Lepecki 2004, str. 126.

Dakle, čak se i ples, kao umjetnost koja se opire notacijskim sustavima, vidovima egzaktnog i apstraktнog tekstualnog bilježenja, pokušavao podvrgnuti trajnosti i apstrakciji tekstualnog zapisa, kako bi se ocjenjivala sama koreografska srž i logika, a ne prolazna i neponovljiva manifestacija (ples u izvedbi).<sup>20</sup> To bilježenje koje *zadržava* je pak duboko povezano s mjestom i važnošću arhiva u kontekstu zapadne kulture. Kao što kaže Rebecca Schneider, „Jacques Le Goff je artikulirao zapadni truizam prilično jednostavno, primjećujući da je povijest, budući da traži ostatke, sastavljeni od dokumenata jer je ‘dokument ono što ostaje.’“ Problem je u tome što, nastavlja autorica:

u kazalištu pitanje ostataka kao materijalnih dokumenata, i pitanje izvedbe kao nečega što se može dokumentirati, postaje komplikirano – nužno prožeto, kijazmatički, sa živim tijelom. Kazalište, onoliko ukoliko govorimo o živoj izvedbi, čini se da se odupire ostacima.<sup>21</sup>

#### AFIRMACIJA EFEMERNOSTI

Sredinom druge polovice 20. stoljeća, a osobito od 1990. naovamo, čini se da se formira specifična struktura osjećaja vezana uz efemernost (plesne) izvedbe. Naime, u polju plesa i izvedbe dolazi do snažne reakcije na kontinuiranu trivijalizaciju, zanemarivanje i podozrivost prema onome što se naziva efemernim. Nove generacije teoretičara, kritičara i istraživača pokušavaju prigriliti taj termin, afirmirajući njegovu vrijednost, pokušavaju je afirmirati kao da je to *differentia specifica* (plesne) izvedbe. Osnivač izvedbenih studija Richard Schechner u svojoj knjizi *Between Theatre and Anthropology*<sup>22</sup> tvrdi da „originali izvedbe nestaju onoliko brzo koliko ih se stvara“. Smatra da je „jedan od ključnih zadataka za one koji se bave istraživanjem izvedbe stvaranje vokabulara i metodologije da se nosi s izvedbom u njenoj neposrednosti i nestajanju (*evanescence*)“. Štoviše, bilo kakav pokušaj *zadržavanja* jedinstvenosti trenutka (sjećanje, imaginacija, dokumentacija, zapis) neki teoretičari smatraju samo izdajom vlastite ontologije. Iako se izvedba može ponoviti, to ponavljanje je već drugačije. Kao što kaže Peggy Phelan, u jednom od najcitatnijih pasusa izvedbenih studija:

Jedini život izvedbe je u sadašnjosti. Izvedba ne može biti sačuvana, snimljena, dokumentirana, ili na drugačiji način participirati u cirkulaciji reprezentacija reprezentacija: jednom kada u njima sudjeluje, postaje nešto drugo, a ne izvedba. Onoliko koliko izvedba pokušava ući u ekonomiju reprodukcije, ona izdaje i umanjuje obećanje vlastite ontologije. Bitak izvedbe, kao ontologija subjektiviteta koju ovdje predlažem, realizira se kroz nestajanje.<sup>23</sup>

Fascinacija efemernošću izvedbe fetišizira se dalje kroz njenu neopipljivu neuhvatljivost. Izvedba ne ostavlja (materijalni) trag odnosno ne materijalizira se u objektu. Ne može se ponijeti kući u džepu, ne može se objesiti na zid. Phelan kaže „nema ostataka, onaj koji gleda mora pokušati sve upiti“<sup>24</sup>. Ne može se vaditi prema potrebi, da se pokaže priateljima. Prema Peggy Phelan, to garantira „izvedbi“ svojevrstan imunitet od kapitalističke eksploracije.<sup>25</sup> Phelan tvrdi da „Izvedba staje na put uhodanoj mašineriji reproduktivne reprezentacije koja je nužna za cirkulaciju kapitala.“<sup>26</sup> Naravno, nije bilo potrebno čekati Marinu Abramović i njene milijunske zarade na projektima poput *Artist is Present* da se percipira unovčivost „neponovljivosti“ izvedbe. Osim toga, ta vizija izvedbe se savršeno uklapa u nove ekonomije iskustva, u kojima iskustva poput putovanja postaju upravo ta kategorija kojom se uspješno trguje. Phelan još tvrdi da se izvedba opire „balansiranoj cirkulaciji financija“, kao da je kapitalizmu u interesu racionalna i razumna potrošnja.<sup>27</sup>

Ipak, čini mi se da postoji jedan mogući kut kritike degradacije efemernog, koji anticipira Maxine Sheets Johnston, iako on ne postaje dio argumentacijskih linija plesnih teoretičara 90-ih. Kao što je Johnston primijetila,<sup>28</sup> jedan od problema promatranja i analize plesa je kontinuirana tendencija da se ples tretira kao serija pokreta, odnosno kao niz pozicija, dakle da ga se fiksira, zamrzne, ne bi ga se na miru moglo analizirati. Leksička definicija pokreta naglašava prioritet mirovanja. Kretanje je ono drugo od mirovanja što se definira samo uz pomoć mirovanja. Naime, pokret se definira kao promjena pozicije ili mesta i na taj način ga se reducira na

<sup>23</sup> Phelan 2006, str. 146.

<sup>24</sup> „Nema ostataka, gledatelj mora pokušati sve upiti.“ Phelan 2006, str. 148.

<sup>25</sup> Slično je tvrdila i Marcia Siegel: „[U]pravo zato jer se ne prepusta bilo kakvoj formi reprodukcije, ples je jedina umjetnost koja nije bila narezana u zgodne paketiće i distribuirana na masovnom tržištu“. Siegel 1972, str. 5.

<sup>26</sup> „Izvedba opstrukira uhodanu mašineriju reproduktivne reprezentacije nužne za cirkulaciju kapitala.“ Phelan 2006, str. 148.

<sup>27</sup> Zanimljiv je dvostruk odnos plesa prema materijalitetu: s jedne strane, ta je umjetnost odveć *fizička* i *opipljiva* u smislu da znoj, smrad, tjelesnost života samog kod nje imaju preveliku ulogu, a s druge strane, ona nije dovoljno materijalna, jer su one kategorije koje se kod nje cijene, kao *pri-sutnost na sceni*, teško uhvatljive, podložne mistifikaciji i ekstremno subjektivne. Odvojiti glumca od lika čini se kao vrlo jednostavna operacija, ali će nas jednakom boljeti odvali li nam šamaricu glumca u ulozi lika ili taj isti glumac koji nije u ulozi, ukoliko nas ošamari jednakom snagom. Iako je moguće da nas papir na kojem čitamo neki tekst poreže, neće nas porezati lik, niti slova tog papira. Dakle, lakše je napraviti senzoričnu razliku u tom slučaju, nego što je u slučaju živog tijela na sceni. Većinu vremena to nije problematično, niti se uopće percipira ako se izvedba tretira prvenstveno kao vizualni fenomen. Dakle, onda kad je publiku dovoljno odvojena od pozornice pa joj glumci ne smrde pod nosom i ne vidi njihovo obilno znojenje (iako bi u fikcionalnom prostoru predstave trebalo biti minus 10 stupnjeva).

<sup>28</sup> Sheets-Johnstone 1979, str. 33-46.

<sup>20</sup> Lepecki pitanje odnosa pisanja i plesa nešto drugačije tretira. Naime, on povjesno detektira i pisanje kao mjesto tugovanja i neuhvatljivosti. Kao što kaže, „Arbeauovo povezivanje plesa i pisanja u jednu riječ odgovaralo je stapanju ‘vremena za ples’ s vremenom za žalovanje u jednu temporalnost – stvarajući time novi modus razumijevanja postajanja prisutnim plešućeg subjekta.“ Lepecki 2004, str. 123. Iako Lepecki artikulira suvrslu argumentacijsku liniju oko plesa, pisanja i žalovanja, žalovanje oko pisanja povezano je uz nemogućnost apsolutne jezične reprezentacije svijeta, verbalne neuhvatljivosti onoga što jest, ne uz mogućnost *zadržavanja* onoga što nestaje.

<sup>21</sup> Schneider 2000, str. 138.

<sup>22</sup> Schechner 1985, str. 50.

zbroj točki odnosno pozna u prostoru i vremenu. Baletni priručnici, poput Feuilletove *Koreografije ili Umjetnosti pisanja plesa* (1706.) ili Rameauove *Le Maitre a Danse* (1725.), kodificirali su baletne pozicije i korake. Pokret je tretiran kao prolaznost između pozicija, i kao način dolaska od jedne do druge točke, čime se negirala fenomenološka pojava pokreta. Zanimljivo je primijetiti u ovom kontekstu da pokret na filmu nastaje upravo kao posljedica sporosti oka, odnosno kao iluzija koju proizvodi recepcija niza fiksnih sličica postavljenih jedna do druge. U zapadnoj filozofskoj tradiciji pokret se tretira kao obmana, iluzija, a ono što je stvarno ono je što stoji. U toj se konstelaciji snaga plesa bori za afirmaciju i za legitimitet.

Međutim, to je slavljenje efemernosti plesne umjetnosti paradoksalno dovelo do afirmacije arhivske logike kojoj kritički pristupa Rebecca Schneider,<sup>29</sup> do opsesije čuvanjem i legitimacijom koju arhivi osiguravaju, i doprinijelo slavljenju zapadne, tradicionalne, arhivske kulture. Žalovanje nad nestajanjem izvedbe zapravo demonstrira duboko ukorijenjenu arhivsku logiku koja kaže da samo dokument pohranjen u arhivu uistinu ostaje. Schneider također navodi da se ta fascinacija nestajanjem izvedbe posebno naglašava u kontekstu vizualnih umjetnosti jer omogućava preispitivanje *okularne dominacije* svojom vizualnom nestalnošću. Međutim, ona se suprotstavlja ideji da „sjećanje ne može biti pohranjeno u tijelu i ostati” jer bi to značilo da „usmeno prepričavanje, recitacija uživo, ponovljena gesta i ritualni činovi nisu prakse prepričavanja ili pisanja povijesti”.<sup>30</sup> Pita se: „Kako pohranjivanje sjećanja u isključivo materijalne, kvantitativno izračunljive, domesticirajuće ostatke vodi i unaprijed i unatraške prema principu arhona [u korijenu riječi arhiv, op. a.], patrijarha?”<sup>31</sup> Također, nemogućnost da se izvedbene prakse i oralna povijest tretiraju ravnopravno s pisanim poviješću, govori puno o našim kulturnim predrasudama oko toga što je relevantno a što nije te povezivanja oralne povijesti s hijerarhijski nižim oblicima postojanja, onim primitivnim, nedovoljno sofisticiranim i organiziranim.

Pokušaji da se absolutno odvoje plesni zapisi odnosno notacije od izvedbe same nude limitirajući pogled na izvedbu, isključujući koreografski zapis kao svoju absolutnu drugost, kao nešto što svoju esenciju (bivanja plesnom izvedbom) ostvaruje isključivo na jedan način. U tome nema ništa drugo nego potraga za nepromjenjivom esencijom plesa (koja se ovdje manifestira u promjenjivosti i nestalnosti), a koja djeluje ograničavajuće na njegovo razumijevanje i rezultat je naše nemogućnosti da se suočimo s multiplicitetom artikulacije umjetničkih radova te fetišizacije tradicionalne ideje čistoće medija i autonomnosti koja se temelji na specifičnoj razlici (*diferentia specifica*). Hetty Blades smatra taj tip pristupa – koji tvrdi da je ples apstraktni objekt kojemu se isključivo može pristupiti kroz izvedbu – tradicionalnim jer on zapravo isključuje načine na koje se koreografija može pojaviti, a koji mogu uključivati i tekstualni zapis. Ako se sada vratimo na

Lepeckijevu tvrdnju koju sam prethodno iznijela, da je ples oduvijek bio „nervozan” kad je riječ o pisanju i tražio u pisanju utočište od svoje nestalnosti, moguće je tu povezanost plesa i pisanja citati drugačije nego što sam to prvotno učinila. Moguće je ne tretirati je isključivo s nostalgijom, kao da ples traži utočište u pismu kao onom relevantnijem i primarnijem, već u tome da ples traži sljubljivanje s pismom, ne tražeći kompenzaciju za svoju nedostatnost, nego kao svoj dvostruki vid postojanja. Kako već i sama riječ koreografija funkcioniра, sastavljena od *khoreia*, ples i *graphein*, pisati. Dugačka tradicija plesa koji se zapisuje prije nego što se izvodi utjelovljuje stoga dvostrukost plesa kao ambivalentne prakse, koja svoju realizaciju nalazi između neuhvatljivosti i uhvatljivosti, u tenziji između te dvije vlastite manifestacije a ne u fetišu i ekskluzivnosti neuhvatljivosti. Ta se dinamika, između uhvatljivosti i neuhvatljivosti, manifestira i u multiplicitetu notacijskih metoda. Cijeli se niz plesnih radova poigrava s ovom idejom i napetošću, od Thomasa Lehmanna i *Schreibstucka*, preko Alana Kaprowa i *18 Happenings in 6 Parts* ili Forsytheovog websitea *Synchronous Objects* (SO) kreiranog u suradnji s Mario Palazzi i Norah Zuniga Shawom, koji u isto vrijeme pokazuju „centralnost ideje zapisa, notacije za rad, kao i njegovu ontološku nestabilnost”.<sup>32</sup>

Lepecki je sugerirao da rješenje izvjesne paralize percipiranog kao nestajanje leži u tome da se sjećanje odvoji od morbidne melankolije, te da je ključ u tome da se na drugačiji način, bergsonovski, misli o sadašnjosti kao o onom što kontinuirano generira efekt i afekt:<sup>33</sup> „[...] koji god čin ostaje aktivan u svojim efektima (bez obzira na to kad se taj čin prvi puta dogodio) u njemu se susrećemo s i hodamo linijom naše sadašnjosti”<sup>34</sup>. Tako percipirana sadašnjost ne samo da traje duže od neuhvatljivog trenutka, apsolutnog sada u kontinuiranom bijegu, već je i postojana i opipljiva.

## II.

Dok im tanke tamnoplave majice cure po rukama, a trenirke se blago pridržavaju za bokove, osam plesačica, u krutim planinarskim cipelama kao sidrištima, klimaju scenom Zagrebačkog plesnog centra. Pogled im je nefokusiran, glave se lelujavo zibaju, usmjeravajući pažnju na kralježnicu u poluupravnom položaju, kao i na blago savijena koljena. Ruke kao da su im jedva pričvršćene uz tijelo, vise o koncu. U plesnoj predstavi Roberte Milevoj, *Familija*,<sup>35</sup> naglašeno djelovanje gravitacije, efekt težine koju

<sup>29</sup> Blades 2013, str. 48.

<sup>30</sup> Lepecki 2006, str. 128-129.

<sup>31</sup> Isto, str. 129.

<sup>32</sup> *Familija* koreografkinje Roberte Milevoj premijerno je odigrana 24. rujna 2017. u sklopu festivala *Ganz Novi*, u Zagrebačkom plesnom centru. U predstavi plešu: Filipa Bavčević, Silvija Dogan, Antonia Dorbić, Ana Jelušić, Katarina Rilović, Sara Škrobo, Lana Šprajcer i Mia Zalukar. Ono što nalazim posebno fascinantnim u toj predstavi koreografski je jezik koji od plesačica zahtijeva virtuoznost u nezgrapnosti, odnosno virtuoznost koja ne izgleda eksplicitno virtuozna. Radi se o virtuoznosti koja nije spektakularna, već je prikrivena. Ona se ne doima kao virtuoznost. Paradoksalno, bez dugotrajnog treninga i dugotrajne plesne tjelesne transformacije nije moguće performirati tako tjelesno voluminozno, rastavljeni i namjerno pogubljeno.

proizvode virtuozna plesačka tijela-slike,<sup>36</sup> stvara afektivne učinke kroz temeljni paradoks. Vještina potrebna da bi se tijelo-slika tako „rašiveno“ klatarilo, rezultat je dugogodišnjeg rada, dugotrajne i iscrpne tjelesne sedimentacije uvijek izvodenih kretnji i njihovih bezbrojnih varijacija, aktivacija koje su temeljno tjelesno transformativne, i koje ostavljaju traga<sup>37</sup> i na mehanici i na logici pokreta.

Ta vještina je, više ili manje, skupo plaćena i teško zarađena. Postepeno nataložena, taloženjem artikulira svoju stvarnost, i okupira nekoliko vremenskih dimenzija istovremeno.<sup>38</sup> Ona govori o tome kroz što je to tijelo prošlo, u kakvim je relacijama bilo, o tome što je prošlo kroz to tijelo i čega je to tijelo bilo dijelom, kako se savija pod pritiscima i kako se utiskuje u prostor. Ona govori o tome kako se trenutno manifestira, ali i o budućnosti kao o nastavku te iste logike tjelesnosti, jer je doslovno fizički nemoguće da se tijelo preko noći kinestetički kompletno transformira. Međutim, reći da ti pokreti grade tijelo-sliku ukazuje na limitacije jezika, jer tijelo-slika gradi sebe samim sobom upirući se o kontekst, koji mu se opire.

Pišući o predstavi hrvatske izvedbene skupine BADco. *Ima li života na sceni?* za Praški kvadrijenale scenografije, ovako sam opisala međuviznost onoga što se nalazi „u“ okolišu i okoliša samog:

<sup>36</sup> Pod tijelom-slikom mislim multiplicitet koji se širi u prostoru i vremenu, za razliku od statične slike tijela kao onog omeđenog granicama kože. Radi se o konцепciji tijela-slike Paula Schildera (Schilder 1950). Dok neki autori, poput Johna Protevi (Protevi 2009, str. 95) i Shauna Gallaghera (Gallagher 2005, str. 24) inzistiraju na razlikovanju tijela-slike (sustava percepcija, stavova i vjerovanja) i tijela-sheme (senzorijalno motornih kapaciteta), Schilder ih koristi kao sinonime, odnosno inzistira na njihovo povezanosti. On u tom smislu ide i dalje. Naime, kao što piše, „tijelo-slika proteže se preko granica tijela. Štap, šešir, bilo kakva odjeća, postaju dio tijela-slike. Što je rigidnja veza tijela s objektom, lakše ono postaje dio tijela-slike. Ali objekti koji su nekoć bili povezani s tijelom uvijek zadržavaju nešto od kvalitete tijela-slike. Specifično sam ukazao na činjenicu da štogod potječe ili proizlazi iz našeg tijela ostat će dio tijela – slike. Glas, disanje, miris, fekalije, menstrualna krv, urin, sperma, još uvijek su dijelovi tijela-slike čak i kada su odvojeni prostorno od tijela. [...] Sve te instance [...] imaju jednu stvar zajedničku; prostor u i okolo posturalnog modela nije prostor fizike. Tijelo-slika uključuje objekte i širi se u prostor.“ (Schilder 1950, str. 213). Slično razumijevanje fluidnih granica tijela pokazuje i teoretičarka umjetnosti Shannon Jackson kad ukazuje na „protektičke ekstenzije sebstva“ prilikom opisa invalidskih kolica, štapova i ostalih pomagala (Jackson 2011, str. 37). I kulturna kritičarka Vivian Sobchack na zanimljiv način opisuje kako joj se spacialno utjelovljenje mijenja kad vozi automobil, odnosno kako, u vožnji, granice njenog tijela postaju granice njenog automobila (Sobchack 2005). I Merleau-Ponty iznosi komplementarne ideje: „Naviknuti se na šešir, auto ili štap znači biti usađen u njih, odnosno obrnuto, inkorporirati ih u vlastito tijelo.“ Merleau-Ponty 2005, str. 166.

<sup>37</sup> Kad kažem da ostavljaju traga, mislim na to da se permanentno utiskuju u tijelo, da postaju dio njegove formacije, da ga oblikuju i da ga mijenjaju. Riječ „permanentno“ je u tom smislu problematična, jer je tijelo naravno podložno transformacijama dotle dok je živo (a i poslije smrti). Međutim, nemoguće je, primjerice, savladati Graham plesnu tehniku bez konkretnih (i trajnijih) tjelesnih posljedica. Tijelo neće ostati nepromijenjeno, jer plesna tehnika nije nešto što je tijelu obučeno, pa mu se može i skinuti, već nešto što ga temeljno transformira. Pritom je naravno tjelesna transformacija duboko povezana s ideološkom. Kao što je Susan Foster pokazala, suvremene plesne tehnike poput one Graham ili Cunninghama vezane su uz specifične povjesne trenutke, koji, doslovno govoreci, *utjelovljuju* odredene kulturne vrijednosti čineći da „dnevna praktična participacija tijela u ovim disciplinama pretvara tijelo u tijelo ideja“ (Foster 1992, str. 482). Odnosno, riječima Ann Cooper Albright, „radi se o značenjima utisnutima u neuromuskulaturu tijela“. Cooper Albright 1997, str. 54.

<sup>38</sup> Mislim pritom kako, primjerice, tijelo plesačice nužno govori o prošlosti – o satima provedenima u dvorani; ali o sadašnjosti – o tome vježba li još uvijek. Taj tip zaključivanja naravno nije egzaktan i može biti pogrešan, ali on igra ulogu u recepciji izvedbe, u kojoj, iako ne možemo apsolutizirati *dojam*, ne možemo ni zanemariti njegovu ulogu.

U tom procesu pojmovi vanjskog i unutrašnjeg, onoga od čega je sastavljen okoliš i onoga što je sačuvano od okoliša, u unutrašnjosti organizma, izvrću se po uzoru na dinamiku zemlje i puževa. Puževi koji utjelovljuju okoliš za zemlju koju gutaju u potrazi za kalcijem, istovremeno su u okolišu te iste zemlje kroz koju prolaze. To nam sugerira ideju okoliša kao onoga što se istovremeno stvara kao posljedica djelovanja onoga što *u tome* treba biti, i okoliša kao nečega u što nešto dolazi (ili kroz što se nešto kreće), kao onoga što je uvijek ovdje već bilo, kao nečega ontološki primarnijeg. Međutim, i ono što je u nečemu sastavljeno je od čistog prolaska tvari od koje je sačinjen okoliš. Okoliš je sačinjen od uvjeta vlastitog postojanja, koji postaju vidljivi, i nestaju, kao posljedica našeg gibanja *kroz*.<sup>39</sup>

Kalcij do kojeg puževi dolaze probavljujući zemlju postaje dio njih samih, ugrađuje se u njihova puževska tijela, mijenja ih i postaje njihov dio. Nalasak je ovdje, međutim, na trajnom procesu transformacije uvjetovanom okolišem i podražajima, i u smislu transformacije plesača odnosno izvođača, i u smislu transformacije gledatelja, kao i na međuviznosti i relacionosti izvedbenih procesa, koji nisu zatvoreni sami u sebe, niti postoje izolirano od konteksta u kojem se događaju.

Kada Phelan govori o neponovljivosti izvedbe, čini se zapravo da govori o jedinstvenosti iskustva, koje zapravo nikada nije apsolutno jedinstveno i neponovljivo. Paradoksalno, ono što Phelan tvrdi o neponovljivosti imalo bi smisla samo uz inzistiranje na apsolutnosti umjetničkog rada kao u potpunosti odvojenog i odvojivog od situacije njegove recepcije. Naime, svako ponavljanje je promjena percepcije, čak i onda kada je riječ o nečemu naizgled nepromijenjenom, kao i što je drugo čitanje iste knjige. Samo jednom možemo nešto doživjeti po prvi puta, bilo da je riječ o vožnji bicikлом, ili o zalogaju pečenog štakora. Međutim, i naše „prvo“ iskustvo nečega, obilježeno je prethodno doživljenim, svim onim padovima i pokušajima koji su iskustvo prve vožnje bicikla učinili jednakom novim kao i oduvijek već barem djelomično proživljenim, jer se naša percepcija oblikuje u odnosu na ono što se već dogodilo, i na ono što smo već jednom proživjeli. I u tom smislu je čak i teško povući crtunje počinje jedinstvenost trenutka, budući da je svaki trenutak povezan s onim prije njega.

(Plesna) izvedba ostavlja tragove, ona ima *posljedice*, njeno djelovanje rezultira promjenom. Niti jedna razmjena afekata nije takva da netaknutom ostavlja one koji u njoj sudjeluju. Zanemariti način na koji izvedba nastavlja postojati u korist melankolije njenog nestajanja znači razriješiti je važnog dijela njenog materijaliteta. Kao što kaže Schneider, „U arhivu, meso je ono što nestaje. Prema arhivskoj logici, samo kost govori memoriju mesa. Meso je slijepa točka.“<sup>40</sup> I tu je osobito bitno naglasiti da, iako je transformacija izvođača možda intenzivnija ili lakša za percipiranje, transformacija gledatelja ne izostaje. U svojoj *Varieties of Presence* Alva Noë tvrdi da trebamo „odustati od ideje da nam se svijet

<sup>39</sup> Bauer 2015, str. 10.

<sup>40</sup> Schneider 2012, str. 141.

ukazuje kao udaljeni objekt kontemplacije. Percepcija je transakcija, ona je dijeljenje situacije s onim što se percipira.”<sup>41</sup> I nastavlja:

Misliti o nečemu, znači biti u kauzalno-konceptualnom prostoru koji sadržava i nas i ono o čemu mislimo. Naš stav prema svijetu nije onaj voajera. [...] Gledamo u svijet, da, ali svijet gleda nazad u nas! Uvijek smo usred procesa prilagodbe svijetu oko nas. I uvijek nas se može uhvatiti kako djelujemo!<sup>42</sup>

Takav naglasak na razumijevanju percepcije kao transakcije, zajedno s dubokom prožetošću tijela i okoliša, kao i relevantnosti tjelesnih i afektivnih promjena izvođača i gledatelja može ponuditi dodatne moduse za artikulaciju toga na koje sve načine (plesna) *izvedba* može ostati.

Problematično je također i vezivanje mjesta izvedbe isključivo uz konvencionalnu shvaćenu sadašnjost (i/ili prošlost). Time se zanemaruje da izvedba ne može isključiti budućnost jer se mnogo toga u izvedbi dođa upravo zahvaljujući anticipaciji onoga što će tek doći, što je uvijek u napetosti s onim planiranim, ali istovremeno i duboko određeno njime. Jedan od ključnih struktturnih mehanizama plesnih izvedbi je ponavljanje, repeticija. Ali ponavljanja kako bez odnosa prema prošlosti, tako i bez odnosa prema onome što se tek treba dogoditi. To stvara onu napetost nepohodnu za zadržavanje pažnje. Ponavljanje se ne može tretirati samo kao (neuspješan) pokušaj zadržavanja prolaznog, već kao uspostava strukture. A to se ponavljanje ne odvija u *manjakalno nabijenom* prezentu, već uključuje sve vremenske dimenzije. Kao što kaže Butler u *Bodies That Matter*: „performativnost nije singularan čin već ponavljanje normi i regulatornih shema”. To „ponovljeno izvođenje zadobiva status čina u sadašnjosti (samo zato) jer zakriva ili otapa konvencije kojih je ona zapravo repeticija.”<sup>43</sup>

Budućnost također ne smijemo zanemariti, i iz sljedećeg razloga. Ono što stvara napetost u procesu izvedbe, i razlog zašto je izvedba drugačije afektivno nabijena od drugih umjetničkih vrsti, to je da stvari mogu poći po krivu. To ne znači da se jedinstvenost izvedbe realizira u onom trenutku kada stvari uistinu podu po krivu, u sadašnjosti, već da se ona realizira u opipljivoj, afektivnoj, stvarnoj i osjetilnoj napetosti da se to uistinu može dogoditi. Ta mogućnost koja nije na identičan način prisutna kod drugih umjetničkih formi koje ne uključuju živu izvedbu uvodi afekt straha (jedan od rijetkih afekata primarno orientiranih budućnosti) kao jedan od ključnih afekata vezanih uz izvedbu.<sup>44</sup> Nesigurnost oko toga kako će izgledati budućnost, međutim, ne znači da budućnost nije *stvarna i postojana*, odnosno da su naše akcije oblikovane s *obzirom* na njenu stvarnost. O afektu straha kao stvarnom, vjerujem da ni ne trebamo govoriti. Reduciranje izvedbe na nestajanje slijepo je za njene brojne mogućnosti

zadržavanja, recepcije i transformacije, kao i za udio onoga što tek treba doći u njenom promišljanju.

Da se vratim na *Familiju* Roberte Milevoj: razlog zašto tijela plesačica uspijevaju proizvesti efekt težine koji publika percipira upravo je taj da je svaka izvedba sastavljena od taloženja, od ostajanja i zadržavanja, od akumulacije i sedimentacije, koagulacije u tjelesnom držanju, u razvoju specifičnog odnosa prema svijetu, specifične serije pogleda, gledateljskih pozicija, koji utječu na proizvodnju svijeta kakav poznajemo.

## BIBLIOGRAFIJA

- Albright, Ann Cooper, 1997, *Choreographing Difference: The Body and Identity in Contemporary Dance*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Bašić, Ivana, 2019, ‘Metafore straha’, u *Naracije straha*, uredile Natka Badurina, Una Bauer i Jelena Marković, Zagreb: Leykam International i Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 221-240.
- Bauer, Una, 2015, ‘Prostor: tri (bezbroj) manifestacija’, u *Neopipljivo: Praški kvadrijenale scenografije i kazališnog oblikovanja prostora 2015*, Republika Hrvatska, Zagreb: Hrvatsko dizajnersko društvo, str. 17-19.
- Bauer, Una, 2020, ‘Postdramatic Tragedy and Fear: the case of Societas Raffaello Sanzio’s Tragedia Endogonidia’. Prihvaćeno za objavljivanje u zborniku tekstova u izdanju Instituta za etnologiju i folkloristiku, urednice su Natka Badurina, Jelena Marković i Una Bauer.
- Blades, Hetty, 2013, ‘Scoring Dance’, *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 10.2, str. 43-57.
- Butler, Judith, 1993, *Bodies that Matter*, Hove: Psychology Press.
- Cohnitz, Daniel i Marcus Rossberg, 2006, *Nelson Goodman*, London i New York: Routledge.
- Diamond, Elin, 2000, ‘Re: Blau, Butler, Beckett, and the Politics of Seeming’, *The Drama Review*, 44: 31-43.
- Foster, Susan Leigh, 1992, ‘Dancing Bodies’, u *Incorporations*, uredili Jonathan Crary i Sanford Kwinter, New York: Zone 6.
- Gallagher, Shaun, 2005, *How the Body Shapes the Mind*, New York: Oxford University Press.
- Goodman, Nelson, 1976, *Languages of Art*, Indianapolis: Hackett.
- Jackson, Shannon, 2011, *Social Works*, New York i London: Routledge.
- La Course Munteanu, Dana, 2012, *Tragic Pathos: Pithy and Fear in Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lepecki, André, 2004, ‘Inscribing Dance’, u *Of the Presence of the Body: Essays on Dance and Performance Theory*, uredio André Lepecki, Middletown: Wesleyan University Press.
- Lepecki, André, 2006, *Exhausting dance*, New York i London: Routledge.
- Louppe, Laurence 2009, *Poetika suvremenog plesa*, Zagreb: Hrvatski centar ITI, prijevod s francuskog: Jelena Rajak.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2005, *Phenomenology of Perception*, London i New York: Routledge.

<sup>41</sup> Noë 2012, str. 3.

<sup>42</sup> Isto, str. 4.

<sup>43</sup> Butler 1993, str. 14.

<sup>44</sup> Ovdje je zanimljivo primijetiti da, prema Ivani Bašić u tekstu „Metafore straha”, „strah” predstavlja hipokoristik od „strast”. Strah od onoga što može poći po zlu može se povezati upravo s užitkom u polju kazališta i plesa.

- Noë, Alva, 2012, *Varieties of Presence*, Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Phelan, Peggy, 2006, *Unmarked*, London i New York: Routledge.
- Protevi, John, 2009, *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Schechner, Richard, 1965, 'Theatre Criticism', *The Tulane Drama Review* 9.3, str. 13-24.
- Schechner, Richard, 1985, *Between Theatre and Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schilder, Paul, 1950, *The Image and Appearance of the Human Body*, London: Routledge.
- Schneider, Rebecca, 2012, 'Performance Remains', u *Perform, Repeat, Record: Live Art in History*, uredili Amelia Jones i Adrian Heathfield, Bristol, Chicago: Intellect Ltd.
- Sheets-Johnstone, Maxine, 1979 'On Movement and Objects in Motion: The Phenomenology of the Visible in Dance', *The Journal of Aesthetic Education*, 13.2: 33-46.
- Siegel, Marcia B., 1972, *At the Vanishing Point. A Critic Looks at Dance*, New York: Saturday Review Press.
- Sobchack, Vivian, 2005, 'Choreography for One, Two, and Three Legs (A Phenomenological Meditation in Movements)', *Topoi*, 24: 55-66.
- Walton, Michael J., 2015, *The Greek Sense of Theatre: Tragedy and Comedy Reviewed*, London i New York: Routledge.

## ABSTRACT

### THE EPHEMERALITY OF (DANCE) PERFORMANCE Limiting Seductiveness of Evanescence and Transient

Dance (and performance art in general) has often been associated with the concept of ephemeral: temporary, short-lived, evanescent, fleeting, transient, impermanent. Specific affective dimensions of the emphasis on ephemerality have thereby been exceptionally stressed: melancholic and romantic relationship with the evanescence of dance permeates the Dance Studies. However, the fascination with the evanescence and transience results in certain affective constrictions and simplifications, which limit dance to its relationship with the present and the (slippery) past with the documentation always being *different* from "the truth" of live performance, thus neglecting future as a necessary dimension for perceiving of the fundamental structural elements of choreography, such as repetition, and ignoring emotions such as fear and anxiety, which play a major role in live (dance) performance.

# RASPRIZORUJUĆE TRANSVERZALE

LEONIDA KOVAC

Akademija likovnih umjetnosti,  
Sveučilište u Zagrebu  
leonida.kovac@gmail.com

## SAŽETAK

Izlaganje predstavlja segment istraživanja radnog naslova „Povijest kao tema suvremene umjetnosti“ koje se usredotočuje na postupke kojima određene suvremene umjetničke prakse podravaju hegemonijske diskurse, uključujući i onaj akademske discipline povijesti umjetnosti. Oslanjajući se na Benjaminov pojam slike, artikuliran u tezama izloženima u *O pojmu povijesti*, Deleuzeovoj elaboraciji nekronološkog vremena i postavkama Mieke Bal o sjećanju kao posebnoj vrsti fokalizacije, kao „činu ‘viđenja’ prošlosti koji je kao čin smješten u sadašnjost sjećanja“, u radu uvodim pojam rasprizorenja. Rasprizorenje je shvaćeno kao proces performativno oprečan poslikovljenju ili reprezentaciji, ali se u uzajamnom odnosu poslikovljenje i rasprizorenje ne isključuju. Štoviše, događaju se simultano. Rasprizorenje odbacuje mogućnost nedvojbenе identifikacije vidljivog prizora: u procesu rasprizorenja događa se uranjanje u zazorno koje nije ni subjekt ni objekt. Oprimjerujući učinke rasprizorujućih transverzala koje dovode u odnos na prvi pogled nespojive fenomene, kao i međusobno udaljene prostore i vremena, nudim čitanje radova dvoje suvremenih umjetnika, Dorothy Cross i Mrđana Bajića, koji na vrlo različite načine artikuliraju pitanja o složenim odnosima pojmovima slike, vremena, tijela i materijalnosti medija.

KOVAČ

159

1970. William Burroughs objavljuje knjigu *Electronic Revolution* u kojoj tvrdi da je „pisana riječ slika”. Piše kako je u tom tekstu: „razvio teoriju prema kojoj je virus vrlo sitna čestica riječi i slike”, i kako se „[t]akve čestice mogu biološki aktivirati kako bi djelovale kao komunicirajuća virusna sila”.<sup>1</sup> U istom radu objašnjava svoju virulentnu *cut/up* i *play back* tehniku koja se temelji na ispremiješanoj poruci, i smješta je u kontekst ratnih igara i masovnih medija, podrazumijevajući pritom govor – riječi koje su u biti slike – biološkim oružjem. „Oružja koja mijenjaju svijest mogu ratne igre dovesti u pitanje, a sve su igre neprijateljske”.<sup>2</sup> Burroughs izrijekom priznaje da je svrha njegova projekta izgraditi jezik u kojemu se odredene krivotvorine naslijedene u svim zapadnim jezicima više ne bi mogle formulirati. Da bi to postigao, predlaže da se iz jezika izbace svi oblici glagola biti. Ističući hitnost promjene svijesti on tvrdi da je kontrola masovnih medija ovisna o polaganju asocijativnih linija: „Kad se te linije prekinu, asocijativne veze se također prekidaju”.<sup>3</sup>

Premda Burroughsova „teorija” ne pretendira biti išta drugo doli fikcija, njegovo inzistiranje na prekidu uobičajenih asocijativnih linija smatram konsonantnim argumentacijama artikuliranim u suvremenim kritičkim teorijama. Tako, primjerice, Rosi Braidotti uvodi pojam de-identifikacije da bi označila gubitak uobičajenih šabloni mišljenja i reprezentacije s ciljem otvaranja puta kreativnim alternativama. Sukladno metodi ostranjenja (defamilijarizacije) koju je razvila dekonstruirajući rod, Braidotti artikulira pojam posthumanog subjekta. U knjizi *The Posthuman* objavljenoj 2013. objašnjava da je konceptualni okvir koji je primijenila razvijajući metodu ostranjenja bio monizam nadahnut Spinozinom mišlju:

To implicira otvoreni, interrelacijski, mnogospolni (*multi-sexed*) i transversni (*trans-species*) tok postajanja kroz interakciju s mnogostrukim drugima. Tako konstituirani posthumani subjekt nadilazi granice i antropocentrizma i kompenzatornog humanizma, da bi zadobio planetarnu dimenziju”.<sup>4</sup>

Kontekstualizirajući takav pojam posthumanog subjekta aktualnom krizom humanističkih znanosti Braidotti tvrdi:

Humanizam se razvio u civilizacijski model koji je uobičio određenu ideju Europe koja koïncidira s univerzalnim silama autorefleksivnog uma. Mutacija humanističkog idealja u hegemonijski kulturni model kanonizirana je Hege-lovom filozofijom povijesti. Ta samoveličajuća vizija podrazumijeva da Europa nije samo geopolitička lokacija, već prije univerzalni atribut ljudskog uma koji svoja svojstva može prenijeti na bilo koji prikladni objekt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Burroughs 2005, str. 7.

<sup>2</sup> Isto, str. 14-18.

<sup>3</sup> Isto, str. 33.

<sup>4</sup> Braidotti 2013, str. 88-89.

<sup>5</sup> Isto, str. 13-14.

## LEONIDA KOVAC

Povjesničarka je i teoretičarka umjetnosti te kustosica. Zaposlena je na Akademiji likovnih umjetnosti Sveučilišta u Zagrebu gdje predaje kolegije Povijest umjetnosti, Umjetnost 20. i 21. stoljeća i Suvremene teorije. Na Doktorskom studiju književnosti, izvedbenih umjetnosti, filma i kulture na Filozofском fakultetu predaje Intermedijske umjetničke prakse. Od 1993. do 2008. bila je kustosica i muzejska savjetnica u Muzeju suvremene umjetnosti u Zagrebu. Objavila je sljedeće knjige: *Konteksti*, 1997.; *Kodovi identiteta*, 2001.; *Edita Schubert*, 2001.; *Relacionirane stvarnosti*, 2007.; *Gorki Žuvela: Izmislite sebe*, 2009.; *Anonimalia: Normativni diskursi i samoreprezentacija umjetnica 20. stoljeća*, 2010.; *U zrcalu kulturalnog ekrana: Jagoda Kaloper*, 2013.; *Tübingenska kutija: Eseji o vizualnoj kulturi i biopolitici*, 2013.; *Mrđan Bajić: Rasprizorujuće transverzale*, 2017.

Braidotti zagovara novi program koji „neće više biti europski ili eurocentrički racionalni subjektivitet, nego njegova radikalna transformacija koja će se ostvariti u prekidu s europskim imperijalnim, fašističkim i nedemokratskim tendencijama”.<sup>6</sup>

Razmišljajući o međusobnoj ovisnosti europskog humanizma i, nedvojbeno, eurocentrične humanističke discipline povijesti umjetnosti koja se razvila na vasarijevskim temeljima, nezaobilaznim mi se pokazuje jedno kanonsko djelo moderne umjetnosti – Rodinova skulptura *Brončano doba*, poznata i pod nazivima *Buđenje čovjeka* i *Poraženi*. U toj skulpturi Rilke prepoznaće rođenje pokreta u Rodinovoj skulpturi i zapisuje kako ta „otežala ruka, trgnuta iz sna počiva na tjemenu, na vrhu mozga gdje u osami leži pripremajući se za stoljetni posao, neizmjeren i beskonacan”.<sup>7</sup> Kad je skulptura bila izložena na Pariškom salonu 1887., Rodina su kritičari optužili da je nije modelirao, nego uzeo odlijev sa živog modela. U to vrijeme optužba za odlijevanje živog modela značila je poricanje umjetnikove sposobnosti kreacije. Zadnja desetljeća 19. stoljeća bila su vrijeme u kojemu se u zapadnoj Europi unutar novog socio-ekonomskog konteksta novouspostavljenog buržoaskog poretka događa i redefinicija pojma umjetnost iz koje je proizašla i idealizirana i ideologizirana figura umjetnika obdarenog demijurškim atributima. Tako se od kipara obdarrenog genijem očekivala sposobnost da poput boga iz inertne, amorfne mase (gline) uobiči lik, koji će se, odliven u bronci, skupocjenom i trajnom materijalu, doimati živim. I time postati predmetom estetičkog užitka. Otprilike u isto vrijeme kad Rodin modelira i odlijeva *Buđenje čovjeka*, Nietzsche konstatira smrt Boga, a Dostojevski fikcionira patricid. Da bi otklonio sumnje u svoje umijeće, Rodin uskoro izrađuje drugu skulpturu, lik Ivana Krstitelja u dimenzijama nešto većim od prirodnih.

Rilke je u položaju lijevog stopala *Buđenja čovjeka* prepoznao očekivanje prvog koraka, a iskorak Ivana Krstitelja, „golemi korak onoga koji zna da netko drugi dolazi za njim”, sagledao je u kontekstu njegovih ushićenih, rječitih ruku.<sup>8</sup> Prorokova je desna ruka savijena u laktu i uzdignuta, kažiprst šake opušten i blago svinut. Međutim, kažiprst druge, spuštene ruke, ispružen je i odlučno pokazuje u smjeru svog lijevog stopala koje se upravo spremja odvojiti od tla.

U jednom od uvodnih tekstova u kojemu obrazlaže svoju koncepciju trinaeste kaselske Documente održane 2012. Carolyn Christov-Bakargiev priznaje da nije sigurna hoće li polje umjetnosti nastaviti postojati u 21. stoljeću. Pitajući se što je to o čemu govorimo i za što se koristi riječ „umjetnost”, ona napominje da se kao konvencionalni termin riječ umjetnost upotrebljava za označavanje empirijskih i praktičnih oblika formacija spoznaje kroz činjenje i iskustvo estetičkih objekata koji su istodobno metafore, modeli i aktualna utjelovljenja načina na koji se percepcija elaborira kroz formu znanja i razumijevanja u specifičnom mjestu, vremenu i društvu.

Nadalje, terminom umjetnost označuje i identificiranje jezika istraživanja s objektom istraživanja, uključujući i identifikaciju politike s praksom (ili radije, prakse s politikom), te društvenih odnosa sa situacijama društvene interakcije. Pišući to, naglašava da je pojам umjetnosti koji ona opisuje relativno nov u Europi i podsjeća na činjenicu da kao autonomno polje kulture umjetnost počinje postojati tek s rođenjem buržoazije, u osvit ere karbonsko-fosilnih goriva u osamnaestostoljetnoj Europi.<sup>9</sup>

Iz današnje perspektive, ili preciznije, iz iskustva učestalih terorističkih napada u Europi, među kojima su najsmrtonosniji bili onaj u Parizu u studenom 2015., napad u Bruxellesu, prijestolnici Europske unije, u ožujku 2016., i onaj izveden iste godine na Dan Bastille u Nici, ima nečega zastrašujućeg u činjenici da je Rodin svoju čuvenu skulpturu *Brončano doba*, koja se također naziva i *Poraženi* načinio u Bruxellesu 1877., te da mu je za taj nimalo herojski muški akt pozirao dvadesetdvogodišnji belgijski vojnik Auguste Neyt. Fotografiju pozirajućeg modela u Rodinovu ateljeu snimio je Gaudenzio Marconi.<sup>10</sup>

Skulpturu je moguće shvatiti kao alegorijski prikaz, a njezin naslov kao metaforu. Jer, u terminima povijesnih i arheoloških periodizacija i klasifikacija, brončano doba, kao i druga polovina 19. stoljeća u kojoj zajedno s Rodinovom skulpturom nastaje ne samo moderna umjetnost, nego i moderna znanost, a s njom i moderno shvaćanje čovjeka, vrijeme je tehnoloških revolucija s dalekosežnim kulturnim posljedicama. Brončano doba je stvorilo oruđa i oružja koja su čovječanstvo navele na pomisao i, štoviše, nametnula imperativ, „pokoravanja prirode”, a istodobno je uspostavljena i hijerarhija moći, manje-više onakva kakva i danas postoji.

Rodinova je skulptura stvorena u vrijeme kada belgijski kralj Leopold II. osniva svoju privatnu koloniju u Kongu, gdje je provodio eksploraciju prirodnog bogatstva popraćenu nezamislivim masakrom ropski tretiranog lokalnog stanovništva. Je li i Rodinov model, vojnik Auguste Neyt, možda bio među onima koji su provodili u djelu nakanu samozvanog filantropa Leopolda II. da „dobrobiti kršćanstva, zapadne civilizacije i trgovine donese afričkim urođenicima”?<sup>11</sup>

U pokušaju oprimjerjenja pojma rasprizorenja koji sam uvela tijekom istraživanja radnog naslova „Povijest kao tema suvremene umjetnosti”, posegnula sam za Rodinovim *Brončanim dobom* kao referencijalnom točkom koja mi omogućuje promišljanje pojma slike u odnosu na pojmove vremena, tijela i materijalnosti medija. Riječ koju sam skovala da bih označila proces koji podriva poznatu ideju nečega, konotira teatar ili film indicirajući nešto posve suprotno od uprizorenja. Ono što me zanima jest performativna moć rasprizorenja, a ta bi bila bliska učinku Burroughsova virusa – sićušne čestice riječi ili slike koje sprečavaju da se određene krivotvorine, naslijedene u svim europskim jezicima, shvate zdravo za gotovo. Rasprizorenje shvaćam kao proces suprotan poslikovljenju ili

<sup>6</sup> Isto, str. 52.

<sup>7</sup> Rilke 1951, str. 27-28.

<sup>8</sup> Isto, str. 28.

<sup>9</sup> Usp. Christov-Bakargiev 2012, str. 78.

<sup>10</sup> Vidi: Musée Rodin, <http://www.musee-rodin.fr/en/collections/sculptures/age-bronze>.

<sup>11</sup> Vidi: Encyclopaedia Britannica, <http://www.britannica.com/biography/Leopold-II-king-of-Belgium>.

reprezentaciji, međutim, u svom uzajamnom odnosu poslikovljenje i rasprizorenje se ne isključuju. Štoviše, zbivaju se simultano. Rasprizorenje otklanja mogućnost nedvojbine identifikacije vidljivog prizora: u procesu rasprizorenja događa se uranjanje u zazorno koje nije ni subjekt ni objekt.

Vratit ću se ranije spomenutoj Rodinovoj skulpturi i postaviti je u odnos s radovima dvoje suvremenih umjetnika, Dorothy Cross i Mrđana Bajića, nastalih u zadnjem desetljeću 20., odnosno u prvim desetljećima 21. stoljeća.

Za razliku od Rodina, Dorothy Cross u postupku izrade brončanih ili srebrnih skulptura uzima otisak direktno s fizičkog predmeta ili živog tijela. Suslijedno tome, skulptura je istodobno reprezentacija i prisutnost čije svojstvo dvojnosi uspostavlja specifičan odnos s pojmom stvarnog. 1996. umjetnica je izradila skulpturalnu kompoziciju *Arms*. Sastojeći se od posrebrenih brončanih odljeva lijeve i desne ljudske ruke (od ramena do šake) ova kompozicija ostavlja utisak da su ruke otregnute od tijela. Ležeći na podu okrenute su u različitim smjerovima, a njihovi su kažiprsti upereni poput oružja. U engleskom jeziku imenica *arms* označuje i ruke i oružje, a gesta uperenog kažiprsta osim pokazivanja smjera kretanja može također značiti zahtjev, prokazivanje i prijetnju. Nadalje, upereni kažiprst direktno je oslovljavanje drugog lica jednine, uspostava razlike između subjekta i objekta; lovca i lovine. Nije suvišno ovdje spomenuti da je skulpturalna kompozicija *Arms* prvi put bila izložena u Rotterdamu na izložbi *Containers 96: Art Across Oceans*, gdje su u funkciji izložbenog prostora korišteni kontejneri poput onih u kojima se prevozi roba. U takvim kontejnerima, legalno ili ilegalno, putuje i oružje. Gestu uperenog kažiprsta ovdje je performativno oprečna istoj gesti reprezentiranoj Rodinovom skulpturom *Sv. Ivana Krstitelja*.

2007. Dorothy Cross postavlja izložbu naslovljenu *Sapiens*. Konstelacija heterogenih fizičkih objekata i medijskih slika pažljivo raspoređenih u galerijskom prostoru, inducirajući dinamiku višežnačnih uzajamnih odnosa, odbacuje mogućnost alegorije, a s njom i bilo koje univerzalizirajuće metafore čovječanstva, te ponovo vodi do geneze naslovног pojma. U vrijeme kad Rodin modelira, odljeva i izlaže *Buđenje Čovjeka*, odnosno *Brončano doba*, mladi liječnik Sigmund Freud (koji će pedeset godina poslije objaviti studiju o srazu ljudske potrebe za srećom i sveprisutnog nagona smrti naslovljenu *Nelagodnost u kulturi*), u svojim istraživanjima na bečkom Institutu za cerebralnu anatomiju uspoređuje mozak odrasle osobe s mozgom fetusa.

Skulptura koju Dorothy Cross naziva *Sapiens* i postavlja u kontekstu istoimene izložbe sastoji se od brončanih odljeva dviju spojenih lubanja, lubanje odraslog čovjeka i lubanje fetusa postavljenih na fotografski stativ. Performativ takve kompozicije vodi pitanju o odnosu vlastitog tijela i vremena, kontingenčne samoidentičnosti, odnosno simultane identičnosti i različitosti mene i fetusa koji sam nekad bila, te nadalje pitanju o smrti upisanoj u sam trenutak začeća. Međutim, u izložbi Dorothy Cross ova dvojna lubanja nije samo ostatak ljudskoga, na stativu ona postaje kamera, naprava koja će proizvesti fotografsku sliku u kojoj će se dogoditi imobilizacija tijela u zaustavljenom vremenu.

Lubanja i fotografija imaju zajedničku povijest i pripovijest, a ta također započinje u drugoj polovini 19. stoljeća i u vezi je s pojmom moderne

znanosti, preciznije s razvojem takozvanih znanosti o čovjeku i znanosti o identitetu koje su se, među ostalim, oslanjale na postulate frenologije i fiziognomije. To vremenski koincidira s Niépceovim, Daguerreovim i Fox Talbotovim izumom fotografije, kao i s Darwinovim otkrićima koja se odnose na porijeklo i razvoj živih bića, uključujući i ona ljudska. Primjerice, Sir Francis Galton, temeljitelj eugenike, inače Darwinov bratić, žećeći dovesti u odnos sklonost bolestima ili zločinu s fizionomijom određene osobe, izumio je kompozitni fotografski portret načinjen višestrukom eksponacijom detalja mnogih lica da bi stvorio jednu jedinstvenu sliku – sliku tipičnog lica. Tipologija, fikcionalni konstrukt koji je uz pomoć medija fotografije učinjen vjerodostojnim, smjerala je verifikaciji rasnih, klasnih i rodnih stereotipa. U drugoj polovini 19. stoljeća, na vrhuncu europskog kolonijalizma, ti su stereotipi stvorili „znanstveno utemeljeni“ rasistički, seksistički i specistički diskurs koji još uvijek nije izumro.

Na izložbi *Sapiens* gotovo identična brončana dvojna lubanja pojavljuje se u narativnom kontekstu jedne druge skulpture naslovljene *Forge*. Lubanja je smještena po sredini nakovnja, također odlivenog u bronci. Engleska riječ *forge* ujedno je imenica i glagol, a označuje kovačnicu, čin kovanja, ali i postupak krivotvorena. Izlažući nakovanj na kojem sjedinjene razvijena i ne-još-razvijena lubanja očekuju udarac čekića, te označujući taj sklop riječju *forge*, umjetničkim činom Dorothy Cross konotira prisilno razdvajanje i, podsjećajući na činjenicu da riječi imaju doslovno i preneseno značenje, postavlja pitanje o onome što se događa u procesu transmisije koji ostaje ispod razine vidljivosti.

Na istoj izložbi Dorothy Cross izlaže tri skulpture izvedene u tamno patiniranoj bronci naslovljene *Foxglove*. *Foxglove* je engleski naziv za iznimno otrovnu biljku naprstak – *Digitalis purpurea* – iz koje se dobiva lijek koji služi za stimulaciju srčanog mišića. Kao nuspojava toga lijeka može se pojaviti videnje u plavoj boji. Umjetnica je skulpturu načinila tako da je otisak stabljike i listova uzela s prave biljke, a cvjetove je uobičila odlijevajući kažiprst žive osobe. Uobičujući skulpture iz serije *Foxglove* Cross stvara čudni hibrid ljudskog i ne-ljudskog artikulirajući pitanje o mogućnosti, odnosno nemogućnosti razlikovanja između stvarnog i ne-stvarnog, budući da, sadržavajući u svom tkivu trag (otisak tijela) stvarnog živog bića, ovi estetički objekti nisu samo reprezentacije, prikazi određenih pojmova, nego i svojevrsna transmisija tijela.

Na izložbi *Sapiens* upereni kažiprst pojavljuje se i u skulpturalnoj kompoziciji izrađenoj u tamno patiniranoj bronci naslovljenoj *Right Ball and Left Ball*. Posrijedi su dvije ispuhane nogometne lopte iz kojih izviru lijeva i desna stisnuta šaka čiji je kažiprst usmjeren uvis u gesti prozivanja, prijetnje ili naredbe. Na izložbi postoji i treća ispuhana lopta načinjena od bijelo patinirane bronce koja na brodskom konopcu visi točno nasuprot skulpture *Sapiens* – fotografskog stativa s kojeg zure dvije spojene ljudske lubanje, velika i mala. Nogomet se podrazumijeva muškom igrom, kao i lov na morske pse koji je istaknut kao središnja tema izložbe *Sapiens*. Međutim, pluralni oblik engleske imenice kojom se označava lopta – *balls*, vulgarni je naziv za testise. U engleskom, kao i u hrvatskom jeziku fraza „imati muda“ označava hrabrost. U izložbenoj konfiguraciji Dorothy Cross,

reprezentirana ispuhanim loptama, ta hrabrost iz koje izvire autoritarna gesta uperenog kažiprsta, postaje dvojbena. A s njom i vjerodostojnost društvenih normi koje propisuje.

2001. umjetnica je izradila dvometarsku brončanu skulpturu *Earth* koja poput stalaktita visi s galerijskog stropa. Oblik skulpture analogan je obliku stalaktita, međutim, ovdje se ne radi o sedimentima vapnenca nego o konglomeratu sačinjenom od odljeva stotina različitih ljudskih šaka uzetih sa živih modela. Ona najdonja, koja svojim prostornim smještajem reprezentira obrnuti vrhunac, ima ispružen kažiprst koji pokazuje smjer: dolje. Što znači ta imperativna gesta? I što se to, obvezujuće, nalazi pod našim nogama? Tekstura skulpture podsjeća na teksturu Rodinovih, nikad dovršenih *Vrata pakla*, čiji je odljev u bronci prema gipsanim modelima načinjen desetljećima nakon umjetnikove smrti. Rodinovim vratnicama dominira kovitlac bez forme u kojemu se batrgaju ljudska tijela, grčevito se hvatajući jedna za druga. Međutim, u skulpturi *Earth* nema grča, posrijedi je samo dodir. A onaj krajnji kažiprst uperen nadolje možda je samo odgovor na gestu triju figura, skladno koreografiranih muških tijela s Rodinovog nadvratnika, čije amorfne stisnute šake zajednički potiskuju nadolje nešto nevidljivo. Za razliku od Rodinovih vrata referent skulpture *Earth* nije Danteova *Božanstvena komedija*, pa tako ni ponor pakla. Kažiprst uperen u tlo pod vlastitim nogama obvezuje na dekonstrukciju alegorije „stajanja na čvrstom tlu”, koja se uostalom pojavljuje i u Davidovim psalmima.

Na izložbi *Stalactite* postavljenoj u Frith Street Gallery u Londonu umjetnica je skulpturu *Earth* postavila u direktni odnos s videom *Stalactite* u kojemu, pod sedam metara dugackim *Velikim stalaktitom* u pećini Doolin smještenoj na zapadnoj obali Irske, stoji do pojasa razodjeveni dječak i svojim čudesnim sopranom pjeva pjesmu koja nema riječi. U tamnom kadru nalik baroknoj tenebrističkoj slici susreću se tako svjetla dvaju ogoljenih tijela snimljenih iz gornjeg rakursa koji ističe ponor što razdvaja ova dva gracilna bića istodobno ih spajajući u rezonanci glasa koji dodiruje milijune godina potrebnih da bi iz kapi vode nastalo nešto što je istodobno čudesno i čudo-višno: sedimentna stijena i ljudsko biće. Bezglasno i glasom obdareno tijelo.

Okosnicu izložbe *Sapiens* definira instalacija naslovljena *Currach* – olupina prevrnutog *curracha*, irskog ribarskog čamaca koji visiće sa stropa galerije potpuno dominira prostorom. U toj instalaciji prepoznajem poigravanje značenjem pojma gravitacije. Naime, na sjedalo lebdećeg prevrnutog čamca sletjela je taksidermizirana ptica bluna raširenih krila čiji je raspon gotovo jednak širini plovila. Motiv *curracha* pojavio se deset godina prije u umjetničnom trominutnom videu naslovljenom *Teacup*, namijenjenom za prikazivanje na monitoru čije su dimenzije neznatno veće od viktorijanske porculanske šalice koja zauzima cijeli kadar. Tekućina koja se u toj šalici vidi nije čaj nego ocean: sekvenca iz dokumentarno-igranog etnografskog filma *Man of Aran* koji je Robert Flaherty snimio 1934., a u kojoj se tri ribara, lovca na morske pse, veslajući u olujnom moru, bore za goli život. Njihov *currach* nestaje u golemin valovima i potom ponovo izranja iz njih. Na prvoj razini čitanja ovog rada jasno je da se odnos porculanske šalice (koja simbolizira engleski gradanski običaj) i irskog ribarskog čamca (koji u Flahertijevom filmu simbolizira nešto nužno za prezivljavanje), imajući

političke konotacije, referira na pojmove imperijalizma i kolonijalizma, te na imanentne im oružane sukobe. Međutim, za razliku od Flahertijevog narativa koji u freudovsko-lacanovskim terminima očito denotira edipovsku trijangularaciju i gdje je morski pas eksplikite označen kao čudovište, Dorothy Cross odbacuje svaku konotaciju njegove čudovišnosti. Stoga je upravo pojam morskog psa to što na izložbi *Sapiens* povezuje Atlantik s Pacifikom a Irsku s Papuom Novom Gvinejom, odnosno otokom iz Bismarkovog arhipelaga koji se zove Nova Irska. Nova Irska je i danas dio Commonwealtha i pod jurisdikcijom je britanske kraljice kao i, ne tako davno, današnja Republika Irska. U galerijskom izložbenom prostoru Dorothy Cross postavlja u odnos irski i novoirski ribarski čamac. Jedan je prisutan u vlastitoj punoj materijalnosti, a drugi u fotografskoj slici tamnoputog mladića u kanuu, s morskim psom kojeg je ulovio. Na zidu iza krme ovješenog *curracha* odvija se projekcija video rada naslovljenog *Selam*. Selam je starac, stanovnik Nove Irske, Papuanac, čovjek u čijem je glasu sačuvana tradicija zazivanja morskih pasa pjesmom. Loveći ih, Selam im pjeva.

Morski psi ubrajaju se među najstarija bića na našem planetu, stariji su od dinosaura. 2008. Dorothy Cross načinila je skulpturu *Relic* – šupljinu, koja je nekad bila tijelo morskog psa od kojeg je ostala samo osušena koža i karakteristična leđna peraja, optočila ju je 18-karatnim zlatom. Na način kako se oblažu Madone, zlatom od kojih se izrađuju relikvijari. Međutim, u njezinoj izvedbi unutrašnje i vanjsko, štiteće i zaštićeno, mijenjaju mjesto.

2013. je s tijela jednog drugog morskog psa, ženke, uzela otisak za odljev brončane skulpture *Everest Shark* u kojoj je karakterističnu leđnu peraju zamijenila maketom najviše planine na Zemlji. Jer, morski psi na ovom planetu postoje duže od Mount Everesta.

Umjetničin fotografski autoportret iz 1991. naslovljen *Overlap* izведен je inverzijom crnog i bijelog, tako da se slika doima poput fotografskog negativa. Upotreboom dvostrukе ekspozicije nastaje slika hibridnog bića, ujedno ljudskog i životinjskog, zemaljskog i morskog. Taj križanac žene i morskog psa nešto je posve različito od sirene opjevane u mitovima, legendama i pjesmama, te bezbroj puta prikazane u vizualnim umjetnostima.

2011. Dorothy Cross izvodi instalaciju *Shark Heart Submarine*. Podmornica, relikvijar u kojemu u staklenici ispunjenoj alkoholom počiva srce morskog psa, drveni je model pozlaćen bijelim zlatom. Postavljen je na devetnaestostoljetni štafelaj od hrastova drva koji ne konotira samo devetnaestostoljetni pojam „lijepih umjetnosti” diskurzivno amputiranih od „egzaktnih znanosti”, a time i od stvarnosti, nego također i devetnaesto stoljeće kao razdoblje intenzivnih nastojanja da se usavrši raniji izum za ratne potrebe – podmornica. U isto vrijeme Sigmund Freud počinje prakticirati nešto što naziva metapsihologijom, a što će ga dovesti do otkrića djelatnosti nesvesnog, područja koje će poslije Lacan nazvati – Realno. To Realno nešto je najudaljenije od ustaljene predodžbe realnosti. Svišto je i napominjati da se morski psi i podmornice Dorothy Cross, među ostalim, referiraju i na djelatnost nesvesnog. Te nevidljive sile što, Nancyjevim riječima,<sup>12</sup> počivaju u podlozi slike.

<sup>12</sup> Nancy 2005, str. 97.

Spomenut će još njezine najnovije radove u kojima unutrašnjost klate ljudske lubanje oblaže čistim zlatom i u nju smješta meteorit. U tom odnosu, gdje se brišu razlike između ljudskog i ne-ljudskog, tijela i predmeta, života i smrti, konfiguracija materijala doista konotira univerzum, možda i univerzalno, ali to je univerzalno svjetlosnim godinama udaljeno od idealja europskog humanizma. Očito je i to da konjunkcija meteoritskog kamena i zlata konotira alkemijsku transformaciju, međutim, alkemiju sam ovdje skloni shvatiti u smislu u kojem je Arturo Schwartz razumijeva govoreći o Duchampu – alkemija nije ništa drugo doli spoznaja sebe koja implicira promjenu same sebe.

Vratit će se još jednom Rodinovom *Brončanom dobu* ili *Budjenju čovjeka* da bih ga sada postavila u odnos s istoimenom skulpturalnom kompozicijom koju je kipar Mrđan Bajić izveo sto godina poslije, 1988. godine, u osviti digitalnog doba. I u ovoj kompoziciji prepoznajem određene alkemijske konotacije. Za razliku od Rodinove, skulpturalna kompozicija Mrđana Bajića na prvi se pogled ne doima alegorijom, već reprezentacijom tehnologije dobivanja metala denotiranog naslovom rada. U bronci ispoliranoj do zlatnog sjaja on odlijeva trodijelno korito nalik onima koja se koriste u procesu prerađe rude, a čije nam je žive slike u sjećanje utisnuo, primjerice, Vertovljev eksperimentalno-dokumentarno-propagandni film *Entuzijazam – Simfonija Donbasa* snimljen 1931. Os Bajićevog korita napunjenoj šljakom, konkretno francuskom jalovinom, dvaput je prelomljena, a spojevi su od urušavanja osigurani prizmatičnim nožicama postavljenim po sredini konstrukcije i jednim isto tako sjajnim brončanim valjkom na njezinom kraju. Početni je segment poduprт nečim nalik cigli na koju je postavljena stilizirana brončana ljudska glava koja u sjećanje priziva glave pronađene na različitim bliskoistočnim arheološkim lokalitetima. Dvadesetak godina poslije, jedna slična, ali gigantizirana glava pojavit će se u narativnoj strukturi Bajićeve skulpture i istoimenog crteža naslovljenog *Sirija*. U *Brončanom dobu* glava, iz čijeg tjemena suklja brončani plamen, potiljkom je oslonjena na korito ispunjeno jalovim ostacima rude iz koje je ekstrahirana njezina supstanca. Ovdje treba napomenuti da valjak postavljen pod završni segment korita konotira kotrljanje, dakle nestabilnu ravnotežu. Time je Mrđan Bajić vizualizirao pojam koji će postati svojevrsnim zaštitnim znakom čitavog njegovog umjetničkog opusa.

Premda je u kontekstu naslova *Brončano doba* nemoguće ne sjetiti se amblematske brončano-dobne glave iz Akada nastale pred više od četiri tisuće godina, skulpture koja možda prikazuje vladara Sargona čije je carstvo obuhvaćalo gotovo čitavu Mezopotamiju, uključujući i današnju Siriju, u slučaju opusa Mrđana Bajića kao još jedna privlačna referenca nameću mi se i neke druge, ne manje fascinantne i slavne arheološke glave. Na jednom od svjetski najznačajnijih neolitičkih i mezolitičkih lokaliteta, Lepenskom Viru smještenom na desnoj obali Dunava u Đerdapskoj klisuri (istočna Srbija), pronađene su kamene humanoidne figure hipertrofiranih glava ribolikih usta, čiji istaknuti nadočni lukovi podsjećaju na one koje će se devet tisućljeća poslije pojaviti na glavama što poput lajtmotiva obitavaju u Bajićevim skulpturalnim kompozicijama. 1970. u Đerdapskoj je klisuri sagrađena prva, a 1984. i druga hidroelektrana, s pripadajućom branom i

akumulacijskim jezerom. Iste godine kada i *Brončano doba* kipar izrađuje skulpture naslovljene *Akumulacija*, *Pokretno jezero* i *Transformator*. *Pokretno jezero* artikulirano je kombinacijom aluminija, poliestera, terakote i *ready made* kotača, u formi nagnute trapezoidne kade čije je kretanje, denotirano pomoću dva stražnja kotača, zaustavljeno naopako postavljenom glavom, tjemenom oslonjenim na nešto nalik cjepanicama, smještenim poput oslonca pod prednji kraj recipijenta. Umjesto kotača, longitudinalni, na prednjem dijelu rascijepljeni recipijent skulpture *Akumulacija* oslanja se na dva potpornja nalik klizaljkama izvedenim tako da konotiraju pomicanje u suprotnim smjerovima, rasjedanje pod težinom tereta koji nose. Naopako okrenuta glava nazire se izranjajući iz rascjepa. Urušavanje pod preteškim teretom konotira i kompozicija *Transformatora* u kojemu dijagonalno nagnuta konstrukcija, koja podsjeća na stup dalekovoda ili naftne crpke, izrasta iz „sanduka” od čistog lijevanog bakra napunjene tankim bakrenim nitima, uzdignutog od tla na kockastim nogicama. Stup završava glavom s transparentnom poliesterskom „izraslinom” u kojoj Mladen Lučić prepoznaće čin bljuvanja plamena.<sup>13</sup>

Glava-plamenik nalik onoj s *Transformatora* pojavljuje se i na vrhu aluminijске piramide čije su „noge”, poput krpelja, pričvršćene uz gigantski, deformirani, modroljubičasti kotač od umjetnog krvna u kompoziciji naslovljenoj *Hidrocentrala* (1989.). Slična će se glava naći i na vrhu unatrag nagnute piramide postavljene na saoničke klizaljke u skulpturi koja svojim naslovom *Bekstvo u Egipat* (1988.) priziva povijest zapadne umjetnosti, a time i pitanje o značenju samog pojma umjetnosti i kulturne baštine. U referencijskom polju naslova ove skulpture intrigantijom od neizostavne ikonografske teme kristološkog ciklusa nameće mi se jedna tehnoška činjenica. Naime, između 1960. i 1970. na Nilu je sagrađena Asuanska brana zbog koje je čuveni kompleks hramova u Abu Simbelu premješten s prvobitne lokacije. Konotira li možda piramida na klizaljkama taj čin „zaštite svjetske kulturne baštine”? Nadalje, financiranje gradnje brane Egipat je osigurao nacionalizacijom Sueskog kanala 1956. godine, nakon čega je uslijedila takozvana Sueska kriza, odnosno vojna intervencija Velike Britanije, Francuske i Izraela. Uskoro potom započet će i niz arapsko-izraelskih oružanih sukoba. U tom geopolitičkom kontekstu zanimljivom mi se pokazuje skulptura naslovljena *Pedesete* (1988.) u kojoj naopako okrenuta glava postoji u funkciji trećeg kotačića taburea iz kojeg izrasta ukošena trokomponentna visoka konfiguracija nalik svijeći prelomljene osi. Crna unutrašnjost taburea doima se ispunjenom gustom tekućinom nalik nafti. Napominjem ovdje, usput, da su 1950-te bile godine obilježene procesima dekolonizacije afričkog kontinenta.

Rane skulpture Mrđana Bajića koje je kritika odmah po njihovom pojavljivanju na umjetničkoj sceni kontekstualizirala postmodernizmom, nedvojbeno konotiraju pojam povijesnog vremena i to u rasponu od prehistorije i protohistorije do modernog doba čije je temeljno obilježje industrijski način proizvodnje. Imperativ modernizacije i inherentne joj

<sup>13</sup> Lučić 1989.

industrijalizacije bilo je ključno mjesto političkog diskursa socijalističke Jugoslavije stvorene po završetku Drugog svjetskog rata, a koja je s političke karte svijeta nestala u zadnjem desetljeću 20. stoljeća u nizu ratova započetih samo nekoliko godina nakon nastanka spomenutih skulptura koje će autor u svojevrsnom *catalogue raisonné* objavljenom 2006. svesti pod zajednički nazivnik *Aparati 1987. – 1991.*<sup>14</sup> Permutacije motiva artikuliranih *Aparatima* pojavit će se i u nizu radova izvedenih tijekom 1990-ih i prvog desetljeća 21. stoljeća koje Bajić označava krovnim terminom *Trash*.<sup>15</sup> Postavim li u odnos motive koji denotiraju pojам takozvanog socijalističkog napretka artikuliran Bajićevim skulpturama velikog formata tijekom 1980-ih, s njihovom kasnijom „minijaturizacijom“ naslovljenom engleskom riječju *trash* koja označava smeće, nužno mi se kao predmet umjetnikovog interesa nameće pitanje o nasilju političke retorike. Nameće, riječ aparat, osim tehničke naprave označuje i politički aparat, a u deminutivnoj varijanti – *aparatčik* postaje naziv za bezličnog pripadnika vladajuće birokratske strukture.

Valja ovdje napomenuti kako je u drugoj polovini 1980-tih upravo retorikom unutar koje je proizvedena sintagma „antibirokratska revolucija“ Slobodan Milošević u Srbiji mobilizirao mase za osvajački pohod koji će rezultirati nizom ratova na području tadašnje Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, te konačno i njezinim raspadom. Za vrijeme trajanja tog masakra tijekom 1990-ih, u svim novostvorenim državama, nekadašnjim federalnim jedinicama, odvijao se proces privatizacije društvenog vlasništva i javnih dobara u kojem je socijalistički društveni sustav opozvan divljim kapitalizmom, pri čemu je sam termin socijalizam zadobio značenje nepoželjne, gotovo proste riječi. Bajićeve rane skulpture skloni sam, stoga, kontekstualizirati vrenjem na tadašnjoj političkoj, ali i izvaninstitucionalnoj kritičkoj kulturnoj sceni. Napominjem pritom da je 1981. godine jedan od najinventivnijih jugoslavenskih rock bandova, beogradski *Idoli*, lansirao hit koji ironizira retoriku socijalističkog napretka čijim je zaštitnim znakom bila industrijalizacija, odnosno njezin nosilac – radnička klasa. Pjesma naslovljena *Maljčiki* započinje stihovima: „Plamene zore bude me iz sna / Fabrička jutra, dim iz dimnjaka...“

1987. godine, u federalnoj državi u kojoj je radnička klasa nominalno bila vladajuća klasa, u hrvatskom gradiću Labinu dogada se prvi dugotrajni štrajk rudara. Dvadesetak godina poslije, u postjugoslavenskom razdoblju u kojem je agresivna nacionalistička retorika osnažena ekspandirajućom klerikalizacijom društva izbrisala svaki trag nekoć forsirane klasne svijesti, Mrđan Bajić započinje seriju radova nazvanih *Radnička klasa ide u raj*. Naziv je citat naslova filma *La classe operaia va in paradiso* (1972.) kojim talijanski režiser Elio Petri problematizira odnos radničke klase i kapitalizmu imanentnog konzumerizma, te ništa manje svojstvene mu korupcije. I upravo u referenci na taj odnos prepoznajem razlog zbog kojeg Mrđan

Bajić *trash*-om naziva *Aparate* vizualizirane u vrijeme postojanja socijalističkog društvenog uređenja, danas kada je taj sustav, zajedno s utopijom besklasnog društva, nepovratno nestao. Na dubrištu historije? Ili možda, engleska riječ *trash* pobliže karakterizira retoriku koja je u takozvanom tranzicijskom razdoblju iz socijalizma u kapitalizam na području svih država bivše Jugoslavije pod krinkom domoljublja/patriotizma sa susljednom erupcijom nacionalizma i klerikalizma, normalizirala nasilje i korupciju s immanentnom *trash* estetikom vidljivom u procesima formatiranja javnog prostora,<sup>16</sup> odnosno *trash* razinom javnog diskursa.

U radovima iz serije *Radnička klasa ide u raj* umjesto arhaične glave pojavit će se glava Mickeya Mousea, a ta se mutacija dogodila posredstvom figure bombe. 1995. umjetnik koji je za vrijeme trajanja ratova na području bivše Jugoslavije živio u pariškom egzilu, izveo je seriju radova naslovljenih *Daddy's Gift*. *Daddy's Gift* pojavljuje se kao krvavo crveni konglomerat objekata rasutih iz dviju otklopljenih metalnih kutija čija materičnost istodobno konotira „olovna vremena“ i Pandorinu kutiju. To što je iz njih poispadalo predmeti su uobičeni poput ručnih bombi, takozvanih kašikara, čije je tijelo krvavo crveno, a osigurač modeliran u obliku arhaičnog prikaza ljudske glave – ostinatnog motiva u Bajićevom opusu. Tu su još i dugački noževi crvenih drški, predmeti nalik krstarećim raketama ili avionima crvenoga trupa. Važno je ovdje spomenuti da *Daddy's Gift* nastaje iste godine kada trojica predsjednika zaraćenih država nastalih na području nekadašnje Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, po diktatu Sjedinjenih Američkih Država, potpisuju Daytonski sporazum kojim je nominalno okončan rat u Bosni i Hercegovini. Četiri godine potom uslijedilo je NATO-ovo bombardiranje Srbije koje je označilo početak kraja Miloševićeve vladavine. Iz današnje perspektive iz koje je posve razvidno da je rat na području bivše Jugoslavije bio svojevrsni eksperiment *in vitro* za inauguraciju permanentnog globalnog ratnog stanja javno obznanjenog famoznog 11. rujna, nemoguće mi je ovdje ne prisjetiti se riječi Gertrude Stein objavljenih 1938. godine:

[...] no war is ever ended, of course not, it only has the appearance of stopping.  
[...] It is an extraordinary thing but it is true, wars are only a means of publicizing the things already accomplished, a change, a complete change has come about, people no longer think as they were thinking but no one knows it except the creators.<sup>17</sup>

Kao trodimenzionalni predmet *portable* formata Mickey – bomba crvenoga tijela – nastaje 2009. godine. Smješten je na malu stolicu ispletenu

<sup>14</sup> Vidi: Bajić 2006. Knjiga je objavljena kao dio umjetnikove izložbe *Reset* postavljene u Srpskom paviljonu na 52. Bijenalu u Veneciji 2007 godine.

<sup>15</sup> Vidi: Bogdanović 2013.

<sup>16</sup> Kontekstualizirajući je spregom politike, kriminala i estrade, Mileta Prodanović iscrpno analizira *trash* estetiku koja tijekom 1990-ih postaje dominantnom u javnom urbanom prostoru. Vidi: Prodanović 2001.

<sup>17</sup> „[...] nijedan rat nikad ne završava, naravno da ne završava, samo se pričinja da prestaje [...]. To je nevjerojatno ali istinito, ratovi su samo sredstva za obznanjivanje da su se stvari već dogodile, promjena, nastupila je potpuna promjena, ljudi više ne misle kao što su mislili ali nitko osim stvaralača to ne zna.“ (Prevela L. K.) Stein 1984, str. 29-31.

od trske čija materičnost konotira binarnu opoziciju između globalne i lokalne kulture, ili ako hoćemo modernog i predmodernog, odnosno industrijskog i manufakturnog načina proizvodnje.

Mickey – bomba nije samo jezgrovita crnohumorna vizualizacija Jamesonove tvrdnje o globalnoj, a ipak američkoj postmodernoj kulturi čiju poledinu tvore krv, tortura, smrt i strava,<sup>18</sup> nego i svojevrsna replika Beuysovoj utopijskoj ideji socijalne skulpture. Naime, 2012. Bajić će serijom velikih crteža i jednom mramornom skulpturom gotovo spomeničkih gaba-rita u kojima se gigantska figura Mickeya – bombe – (koji oko vrata nosi pomodno svezan šal pomalo nalik osiguraču ručne bombe) transportira na sićušnom kamionu, apropriirati naslov jednog od najpoznatijih Beuysovih performansa *I Like America and America Likes Me* izvedenog 1974. Beuys se, kao što je poznato, da ne bi nogom kročio na američko tlo, na aerodromu JFK dao iznijeti iz aviona na svojim amblematskim pustenim nosilima i transportirati ambulantnim kolima do njutorške galerije Rene Block gdje je tri dana proveo u društvu kojota. Bajićevo je Mickey Mouse posve lišen beuysovske teatralne patetike kojom odjekuje (samo)kritika ideologije krvi i tla. Poput Beuya, ni Mickey – bomba – svojim tijelom ne dotiče tlo jer postoje daleko efikasniji načini na koje ideologija konzumerizma može „pasti na plodno tlo“. Možda se baš zato Mickeyeva glava od 2008. počinje pojavljivati u seriji radova naslovljenoj *Radnička klasa ide u raj*.

U toj seriji su znakovite transformacije tijela za koje je glava svezana čvrstim crnim konopom. Pratimo, zapravo, metamorfoze oblika nalik bombi izvedenoj u terakoti u konglomerat kartonskih kutija, ambalaže koja ništa ne sadrži. Također je zanimljiva i metamorfoza prijevoznog sredstva na kojem taj simbol liberalne demokracije, neodvojive od slobodnog tržišta i imanentnog mu imperijalizma, putuje: tamo gdje mu je tijelo nalik bombi, vozi se na kamionu – dječjoj igrački – dok je tijelo – toranj – sazdano od prazne kartonske ambalaže postavljeno na minijaturna metalna kolica s ručicom, kolica na kakvima se roba prevozi po skladištu. U seriji *Radnička klasa ide u raj*, umjesto pomodnog šala Mickeyu je oko vrata svezana crvena pionirska marama. Taj put u raj varira u dimenzijama, od onih koji veličinom odgovaraju dječjoj igrački što stane na dlan, do kolosalnih gdje instalacija seže od poda do stropa izložbenog prostora.

U seminalnoj knjizi *Kritika postkolonijalnog uma* objavljenoj 1999. Gayatri Spivak detektira novu podjelu svijeta na sjever i jug, te koristi sintagme „post-sovjetska situacija“ i „post-sovjetski svijet“. Takozvani Treći svijet prema njezinom je shvaćanju izmještanje starih kolonija, kao što se i sam kolonijalizam izmješta u neokolonijalizam. Razlikujući pojmove kolonijalizma i imperijalizma, ona terminom neokolonijalizma podrazumijeva široki ekonomski, a ne teritorijalni pothvat svojstven imperijalizmu. Pritom tvrdi da je post-sovjetska situacija narativ o razlikama između kolonijalizma i imperijalizma preusmjerila u dinamiku financijalizacije svijeta.<sup>19</sup> Termin globalizacija bio bi tako svojevrsni eufe-

mizam za financijalizaciju svijeta. Detaljno obrazlažući ulogu britanske *East India Company* u višestoljetnom procesu kolonizacije Indije, Spivak osporava simplificiranu binarnu opoziciju između „zlih“ kolonizatora i „dobrih“ koloniziranih, ističući upravo ulogu lokalnih elita („onih koji govore engleski“), odnosno dinamiku koruptivnih procesa u postupcima kolonizacije. Baveći se prije svega epistemološkim nasiljem svojstvenim kolonijalizmu, ona pokazuje kako je nacionalizam „izmještena ili obrnuta legitimacija kolonijalizma“.<sup>20</sup>

I na kraju, vratila bih se još jednom Burroughsovom tvrdnjom da „oružja koja mijenjaju svijest mogu dovesti ratne igre u pitanje“, zaključivši da Bajićeve rasprizorujuće figuracije oružja nedvojbeno ciljaju promjeni svijesti, odnosno prekidu ustaljenih asocijativnih linija.

<sup>18</sup> Jameson 1988, str. 191.

<sup>19</sup> Chakravorty Spivak 1999, str. 3.

<sup>20</sup> Isto, str. 62.

## BIBLIOGRAFIJA

- Bajić, Mrđan, 2006, *backup*, Beograd: Cicero.
- Bogdanović, Ana, 2013, *Skulptotekstura: Mrđan Bajić*, Beograd: Fondacija Vujičić kolekcija.
- Braidotti, Rosi, 2013, *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Burroughs, William, 2005 [1970], *The Electronic Revolution*, ubuclassics.
- Chakravorty Spivak, Gayatri, 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Christov-Bakargiev, Carolyn, 2012, „Letter to a Friend”, u *dOCUMENTA (13): The Book of Books, Catalog 1/3*, Ostfildern: Hatje Cantz Verlag.
- Encyclopaedia Britannica, „Leopold II. King of Belgium”, dostupno na: <http://www.britannica.com/biography/Leopold-II-king-of-Belgium>. Posjećeno 1. rujna 2019.
- Jameson, Fredric, 1988, „Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma”, preveo Srđan Dvornik, u: Ivan Kuvačić i Gvozden Flego (ur.), *Postmoderna: Nova epoha ili zabluda*, Zagreb: Naprijed.
- Lučić, Mladen, 1989, nenaslovjeni esej u katalogu *Mrđan Bajić*, Zagreb: Galerija suvremene umjetnosti.
- Musée Rodin, dostupno na: <http://www.musee-rodin.fr/en/collections/sculptures/age-bronze>. Posjećeno 1. rujna 2019.
- Nancy, Jean-Luc, 2005, „Masked Imagination”, u: *The Ground of the Image*, na engl. preveo Jeff Fort, New York: Fordham University Press.
- Prodanović, Mileta, 2001, *Stariji i lepši Beograd*, Beograd: Stubovi kulture.
- Rilke Rainer, Maria, 1951, *August Rodin*, preveo Oto Šolc, Zagreb: Mladost.
- Stein, Gertrude, 1984, *Picasso*, New York: Dover Publications.

## ABSTRACT

### DISENACTING TRANSVERSALS

The paper presents a segment of my research with the working title *History as a Topic of Contemporary Art*, focusing on procedures by which certain practices in contemporary art undermine hegemonic discourses, including the discourse of the academic disciplines of art history and art criticism. Relying on Benjamin's concept of image as articulated in his theses *On the Concept of History*, Deleuze's elaboration of non-chronological time and Mieke Bal's understanding of a memory as a special kind of focalization, as an "act of 'vision' of the past, but as an act, situated in the present of a memory", in the paper I introduce the concept of disenactment. Disenactment is understood as a process that is performatively opposite to imaging or representation, yet not mutually exclusive with it when the two are conjoined into a relationship. In fact, they occur simultaneously. Disenactment rejects the possibility of unambiguous identification of the visible scene and is a process of an immersion in the uncanny that is neither a subject nor an object. To exemplify the effects of disenacting transversals that bring into a relationship seemingly mutually exclusive phenomena, as well as mutually remote spaces and times, I offer my reading of the works by two contemporary artists, Dorothy Cross and Mrđan Bajić, which in very different ways articulate the questions on the complex relations existing between the notions of image, time, body and materiality of a medium.

# IV.

---

EPISTE—  
—MOLOGIJA  
RODA I  
FEMINISTIČKA  
TEORIJA

---

# PLURALIZAM I ISTINA

SNJEŽANA PRIJIĆ – SAMARŽIJA

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet  
prijić@uniri.hr

## SAŽETAK

Iako se Nadežda Čačinović nikada nije eksplisitno bavila epistemologijom, pa ni onom feminističkom, u svojim je ogledima feminizam uvodila i u područje teorija o znanju, spoznaji i istini. Zauzela je pritom stav koji istodobno dovodi u pitanje i modernističku i postmodernističku paradigmu, i koji u mnogočemu dijelimo. Iako Čačinović prihvata stav o socijalnoj konstruiranosti intelektualnih tvorevinu (vjerovanja, teorija, sudova, odluka i slično), ne odustaje od istine. Socijalna konstrukcija za nju je način ili put traganja za istinom. Međutim, bez fundamentalne i univerzalne istine, nema ni pogreški koje se mogu otkloniti; nema vjerovanja, suda ili teorije koji mogu biti (intelektualno ili epistemički) bolji. Da bih elaborirala ovaj naizgled usputni stav Čačinović, pokušat ću ga pozicionirati unutar suvremenih epistemoloških trendova. Cilj mi je pokazati kako upravo taj, teorijski hibridan, pa čak i proturječan stav, ima upravo ne-svakidašnju snagu i potencijal. Između analitičkog tradicionalizma i postmodernističkog redukcionizma, stav Nadežde Čačinović najavljuje mogućnost i snagu kompromisa – pluralizam koji ne isključuje istinu, razloge i univerzalne standarde racionalnosti i epistemičke odgovornosti.

## I. FEMINIZAM I ISTINA

Istina je da Nadežda Čačinović nije nikada pokazivala interes za sustavno bavljenje epistemološkim pitanjima, pa ni feminističkom epistemologijom, ali je jednakoprijetljivo da se u svojim ogledima osvrtala i ulazila i u područje teorija o znanju, spoznavanju i istini. Kada bismo trebali njezinom stavu dati neki označivač, rekla bih da se radi o pluralizmu s istinom ili socijalnom konstruktivizmu bez relativizma.

Neće se svi složiti ni s mojim prijedlogom teorije kao radikalne samorefleksije [...], odnosno s mojim materijalističkim, prosvjetiteljskim uvjerenjem kako u istraživanju socijalnih konstrukcija i njihovog funkciranja, posebice konstrukcije roda, postoji provjerljivost, bolji sklop argumenata, postoji istina. Govoreći o socijalnoj konstrukciji, govorimo o načinu proizvođenja istine; ne o tomu da je nema.<sup>1</sup>

Ovaj stav izaziva prijepore jer zagovornici socijalnog konstruktivizma općenito podrazumijevaju otklanjanje od univerzalnih i objektivnih epistemičkih vrijednosti poput istine, dok oni koji zagovaraju intrinzičnu epističku vrijednost istine mahom odbacuju socijalni konstruktivizam.

Što hoću sa svim ovim? Zauzeti se za onu vrstu svijesti o našoj kontekstualnosti i utjelovljenosti koja će dovesti do politike prepoznavanja i priznavanja, a izbjegći kako relativizam tako i harmonizirajuće, uljepšavajuće mišljenje [...]. Ako ne mislim da postoje univerzalne i fundamentalne istine, ne mogu misliti kako se radi o konfuziji, o pogreškama koje se, s nešto napora, mogu otkloniti.<sup>2</sup>

Iako Čačinović prihvata stav o socijalnoj konstruiranosti intelektualnih tvorevina (vjerovanja, sudova, odluka, teorija i slično), ne odustaje od istine. Upravo suprotno, Čačinović smatra da se epističko napredovanje i ostvaruje kroz kontinuirano društveno konstruiranje, rekonstruiranje i dekonstruiranje vjerovanja: „Ovo što radimo jest napredovanje u spoznaji.“<sup>3</sup> Socijalna konstrukcija i pluralizam vjerovanja za Čačinović su načini ili put traganja za istinom. Čačinović ne prihvata epistemološki realizam koji inzistira na otkrivanju, a ne konstruiranju činjenica, ali jednakoprijetljivo da bez epističke vrijednosti koja ima objektivnu validnost – fundamentalne i univerzalne istine – nema niti pogreški koje se mogu otkloniti, nema vjerovanja, suda ili teorije koji mogu biti (intelektualno) bolji ili gori, a konfuzija je jednakoprijetljivo vrijedna kao i argument. Bilo bi površno i nadasve netočno ovdje tražiti kontradikciju jer prostor između realizma koji postulira istinu (u formi korespondencijske teorije istine) i relativizma (koji omogućuje više istina, time je dokidajući) nipošto

<sup>1</sup> Čačinović 2000, str. 9.

<sup>2</sup> Isto, str. 24.

<sup>3</sup> Isto, str. 8.

### SNJEŽANA PRIJIĆ-SAMARŽIJA

Rektorica je na Sveučilištu u Rijeci (2017.–) i redovita profesorica na Odsjeku za filozofiju, Filozofskog fakulteta u Rijeci. Bila je glavna urednica časopisa *Croatian Journal of Philosophy*, izvršna urednica časopisa *European Journal for Analytical Philosophy* te članica uredništva i savjeta nekolicine filozofskih časopisa. Direktorica je i jedan od osnivača Centra za napredne studije – Jugoistočna Europa. Autorica je pet knjiga, više od sedamdeset znanstvenih članaka, a uredila je trinaest zbornika ili temata u časopisima. Područje njezinog interesa je epistemologija i socijalna filozofija, povijest filozofije te teme primijenjene etike. Recentni radovi: 2017, „The Role of Experts in a Democratic Decision-Making Process“, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 19/2: 229–246; 2017, Snježana Prijić-Samaržija, Inka Miškulin, „Epistemic Justice as a Virtue in Hermeneutic Psychotherapy“, *Philosophy and Society*, 28/4: 1063–1086; 2017, Vanja Pupovac, Snježana Prijić-Samaržija i Mladen Petrovečki, „Research misconduct in the Croatian scientific community: a survey assessing the forms and characteristics of research misconduct“, *Science and Engineering Ethics*, 23/1: 165–181.

nije ispräžnjen od relevantnih stajališta, a najnovije rasprave s posebnim intenzitetom istražuju ove teorijske prostore.

## II. PROŠIRIVANJE EPISTEMOLOGIJE

Kako bismo razumjeli koliko je stav koji je Čačinović zauzela teorijski aktualan, važno je obratiti pozornost na najnovije trendove u epistemologiji. Epistemologija, kao disciplina, u posljednjih nekoliko desetljeća doživljava značajno proširenje područja interesa i istraživanja, otklanjajući se od tzv. tradicionalne epistemologije ili epistemologije u „užem“ smislu kojom se primarno propituje definicija i uvjeti znanja te narav opravdanja i istine. Posebno značajan iskorak događa se unutar standardne analitičke epistemologije koja je epistemologiju naruže vezala uz logiku i filozofiju jezika. Ne dovodeći u pitanje legitimitet epistemologije u „užem“ smislu, unutar epistemologije došlo je do značajnog iskoraka prema područjima prirodnih i društvenih znanosti, ali i prema drugim filozofskim disciplinama.

Prvo proširivanje, najstarije i najmanje propitivano, odnosilo se na obuhvaćanje pitanja izvora spoznaje i *spoznajnih procesa* poput percepcije, zaključivanja, pamćenja i slično, kako bi konačno uključilo i svjedočanstvo kao socijalni izvor vjerovanja. Drugo proširivanje vezano je uz *vrijednosti zaokret od rigidnog monizma istine* kao jedine intrinzične i konačne epistiemičke vrijednosti prema pluralističkom razumijevanju epistiemičkih vrijednosti, koje uključuje i druge vrste epistiemičkog uspjeha, epistiemičke dobrobiti ili jamstva epistiemičke kvalitete poput razumijevanja, empirijske adekvatnosti, rješavanja problema, pouzdane potpore dostupne dokazne grade, epistiemičke odgovornosti i slično.<sup>4</sup> Ovo proširenje je korelirano s artikuliranjem temeljenih postavki *epistemologije vrlina*, unutar koje je epistemološka evaluacija premještena s istinitosti ili opravdanja propozicije na epistiemičku vrlinu epistiemičkog djelatnika.<sup>5</sup> Tako je pitanje epistiemičke odgovornosti, epistiemičke hrabrosti, radoznalosti, nepristranosti ili savjesnosti epistiemičkih djelatnika postalo uzbudljivim područjem novih istraživanja.<sup>6</sup> Treće proširenje vezano je uz *socijalnu epistemologiju* i važno „priznanje“ da se epistiemički djelatnik ne može promatrati kao izdvojen od društvenih utjecaja koji determiniraju njegovu specifičnu spoznajnu perspektivu. Ova teza socijalne oblikovanosti doksastičkih stanja (vjerovanja, odluka i slično) dodatno je proširilo prostor istraživanja na socijalne entitete i prakse.<sup>7</sup> Unutar socijalne epistemologije ne istražuje se samo utjecaj društva na vjerovanja pojedinaca, nego i epistiemička svoj-

stva socijalnih tvorevina poput institucija, društvenih sustava (pravosuda, obrazovanja, znanosti i demokracije).<sup>8</sup> Proširivanje interesa na istraživanja o socijalnim procesima, entitetima i praksama nužno je otvorilo i pitanje odnosa između epistiemičkih vrijednosti s jedne strane te etičkih i političkih s druge. Primjerice, postavilo se pitanje kako procijeniti vrijednost socijalnih praksi poput paternalizma ili epistokracije, praksi koje mogu proizvesti epistiemički kvalitetne odluke, ali i biti etički upitne jer narušavaju vrijednosti autonomije ili političke vrijednosti demokracije.<sup>9</sup> Epistemologija se tako upustila i u interdisciplinarnu raspravu o harmoniziranju epistiemičkih vrijednosti s ostalima.<sup>10</sup>

Međutim, ključno je napomenuti da navedena proširenja, koja se mogu interpretirati i kao stanovita fleksibilizacija i relaksacija u odnosu na tradicionalno područje epistemologije, nisu dovodili u pitanje tradicionalnu postavku o normativnoj naravi epistemologije i objektivnoj valjanosti epistiemičkih vrijednosti i vrlina. Drugim riječima, rasprava nije tekla u smjeru opravdanja relativizma ili negiranja povezanosti s istinom, nego je nastavila nedvosmisleno braniti temeljnju postavku o postojanju epistiemičkih vrijednosti koje su objektivne – objektivno vrijednih i neovisnih svojstava naših vjerovanja, a ne samo nečega što mi kontingentno (ili pod utjecajem odnosa moći) pripisujemo vjerovanju.

## III. TRADICIONALIZAM VS. REDUKCIJONIZAM

Mogli bismo dugo spekulirati o razlozima ove ekspanzije epistemologije, a oni su zasigurno daleko kompleksniji od razloga na koje će, za potrebe ovog rada, ukazati. Međutim, sasvim je sigurno da je presudan bio utjecaj iznimno popularnog i filozofski utjecajnog postmodernističkog pokreta, teorija socijalnog konstruktivizma, sociologije znanja, strogoj programa edinburške škole i drugih koji su, svi redom, doveli u pitanje tradicionalne postavke epistemologije, proglašavajući „kraj“ epistemologije. Suočeni s prijetnjom kraja njihove discipline i ozbiljnim revizionizmom temeljnih prepostavki, epistemolozi su počeli ponovo propitivati svoju disciplinu.<sup>11</sup>

Revizionistički projekt Richarda Rortya, primjerice, posve je otvoren objavio „smrt“ epistemologije jer je smatrao da se na znanje ne može gledati kao na ogledalo prirode, a na vjerovanja kao na objektivne reprezentacije vanjskog svijeta. Nasuprot postojećoj epistemologiji, Rorty predlaže supstituiranje epistemologije izučavanjem konverzacijiskih praksi.<sup>12</sup> Pojam

<sup>4</sup> Vidi: Kvanvig 1992, 2003 i 2005; David 2001; Haddock, Millar i Pritchard (ur.) 2009.

<sup>5</sup> Vidi: Greco, Turri i Alfano 2017.

<sup>6</sup> Unutar epistemologije vrlina u pogledu naravi vrlina, mogu se razlikovati dva pristupa: prvi pristup naglašava vrline epistiemičke pouzdanosti (*virtue reliabilism*), a drugi vrline epistiemičke odgovornosti (*virtue responsibilism*). Više o prvom vidi u: Sosa 1980 i 2007; Greco 1999, 2000 i 2002; Goldman 2002, a o drugom u: Code 1987; Zagzebski 1996, 1998 i 2003; Montmarquet 1992 i 1993; Roberts i Wood 2007; Fricker 2007.

<sup>7</sup> Vidi u: Goldman 1987; Goldman i Blachard 2015.

<sup>8</sup> Vidi u: Goldman 1999.

<sup>9</sup> Vidi u: Craig 1990; Fricker 2007; Prijić-Samaržija 2016.

<sup>10</sup> Vidi u: Prijić-Samaržija 2014.

<sup>11</sup> Dakako da ni to nije bila unisona relacija, cijeloviti proces ekspandiranja epistemologije nije prošao bez kritika onih koji smatraju da se ovdje ne radi o „pravoj“ epistemologiji već stanovitim hibridima ili čak drugim znanostima. Oni i dalje zagovaraju epistemologiju u njezinim tradicionalno zadanim okvirima i ne osjećaju potrebu odgovarati na teorijske izazove postmoderne, smatrajući cijeloviti pokret filozofski irelevantnim. Vidi primjerice u: Alston 2005.

<sup>12</sup> Rorty 1979.

„istine“ za revizionističke pristupe gubi svako metafizičko utemeljenje kao svojstvo koje prepostavlja vezu vjerovanja i vanjskog svijeta (koji opisujemo, označavamo, odražavamo, predočujemo, reprezentiramo u vjerovanjima ili slično) i razumije ga se isključivo kao društvenu konstrukciju ili fabrikat koji se iz nekog socijalnog – samom spoznavanju vanjskog – razloga pripisuje vjerovanjima. Istina tako postaje puka konvencija ili društveni konstrukt, na norme racionalnosti gleda se kao na pravila određena društvenim i kulturnim kontekstom, a znanje (pa i znanost) postaje tek ono u što je društvo odlučilo vjerovati da jest znanje, iako se zapravo radi o pukim institucionaliziranim vjerovanjima (u smislu da je bilo koje drugo vjerovanje/teorija jednako tako moglo postati institucionalno branjeno i zastupano).<sup>13</sup> Epistemologija unutar ovih pristupa, posljedično, prestaje biti prostor kritičkog istraživanja prirode ili objektivnih svojstava naših vjerovanja, a istraživanje spoznaje svedeno je na istraživanje društvenih odnosa, konvencija i odnosa moći u formiranju i promicanju određenih vjerovanja umjesto nekih drugih, na istraživanje pozadinskih institucionalnih normi zbog kojih se neko vjerovanje promovira u racionalno ili istinito. Cilj poduhvata istraživanja spoznaje svodi se isključivo na raskrinkavanje ili dekonstruiranje spoznajnih konstrukata (o tome da je nešto znanje, istina i slično). Ovakav pristup razmatranju odnosa između društva i spoznaje, osim što predstavlja reviziju ili otklon od onoga čime se epistemologija tradicionalno bavi, reducira epistemologiju na istraživanje naravi društvenih odnosa koji su generirali vjerovanje. Svako je vjerovanje, bez obzira na sadržaj i razloge, na jednak način samo proizvod složaja društvenih okolnosti ili konverzacijskih praksi, čime je svaki normativni pristup izlišan jer evaluacija vjerovanja nema prihvatljivih temelja ili kriterija.

Čačinović lucidno i bez krzmanja – znajući koliko se suprotstavlja jakom postmodernom *mainstreamu* dominantnom u feminističkoj teoriji, a posebice u Hrvatskoj – primjećuje da ovakav konstruktivizam unosi konfuziju jer zapravo u potpunosti briše granice između dobrog i lošeg vjerovanja, opravdanog i neopravdanog, racionalnog i iracionalnog, epistiemički i intelektualno odgovornog pristupa formiranju i revidiranju vjerovanja i odluka – i onih koji to nisu. Čačinović piše, s čime se u potpunosti slažem, da nas konstruktivizam ostavlja zbumjene i dezorientirane jer neinformirano vjerovanje utemeljeno na pukim interesima ili predrasudama postaje jednako epistiemički dobro/loše kao i ono koje se temelji na dokaznoj građi i pokušaju ublažavanja osobnih pristranosti i predrasuda. Neprihvatljiva je posljedica da ih ne razlikuje vrijednosni status, nego samo povijest nastanka.

Međutim, unatoč ovim dvojbenim posljedicama, ne smijemo zanemariti činjenicu da su pokreti poput postmodernizma, sociologije znanja ili kulturnih studija na pretpostavci interpersonalnog karaktera ili društvenih aspekata spoznaje gradili svoju neprijepornu uvjerljivost i popularnost. Više je nego jasno da je standardna analitička epistemologija – koja se postavila kao baštinik modernističkih načela – svjesno

zanemarila pitanje koje se nije trebalo zanemarivati te koje se pokazalo zanimljivim i urgentnim. Tradicionalna epistemologija predstavljena u filozofijama velikana poput, primjerice, Platona, Descartesa, Lockea ili Kanta, uistinu se distancirala od pitanja spoznaje i društva. Iako bi bilo zanimljivo istražiti i razloge tog izuzimanja, sada je važnije zapaziti da je *standardna analitička epistemologija* takav stav radikalizirala i dodatno produbljivala predrasude o dubokom i nepremostivom jazu između tzv. modernističke i postmodernističke filozofije. Epistiemička autonomija koju su veliki filozofi isticali nije interpretirana kao poziv na kritički otpor prema nametnutim izvanjskim autoritetima i oslanjanje na vlastite epistiemičke moći, nego kao puka asocijalnost epistiemičkog aktera. Epistemologija se zbog toga fokusirala na razmatranje stjecanja znanja u krajnje idealiziranim okolnostima. Individualni epistiemički djelatnici zamišljani su kao osobe gotovo neograničenih logičkih sposobnosti i bez ikakvih ograničenja vezanih za spoznajne resurse, epistiemički je subjekt poiman kao biće koje spoznaje izvan prostora i vremena, a socijalno-političke okolnosti kao irrelevantne za epistiemička pitanja. Prepostavljalо se da istina i racionalnost vjerovanja nisu gotovo uopće povezane s pitanjima društvene moći, kao ni sa socijalnim i političkim identitetima sudionika u epistiemičkim praksama.

I dok je standardna analitička epistemologija, pozivajući se na ideale modernističke epistemologije, njegovala tradicionalni otklon od pitanja utjecaja društva na spoznaju, postmodernizam je razvijao već spomenuti reduktivistički pristup: prvi su ignorirali pitanja moći i socijalne determiniranosti vjerovanja u objašnjenu spoznaje, a drugi su zagovarali svodenje epistiemičkog subjekta na njegovo mjesto unutar relacija moći u društvu. Iz ovoga su proizšla i ostala razilaženja u pogledu normativnosti epistemologije i pitanja istine. U svjetlu ove tenzije između tradicionalizma i redukcionizma, između čiste apstrakcije i potpune negacije epistemologije – proširenje epistemologije nije samo odgovor na obostranu sklonost radikalizmu, nego i nastojanje da definiraju novi prostor „između“ ili novi opseg „prave“ epistemologije. Upravo Čačinović najavljuje mogućnost kompromisa ili relevantnost takvog prostora „između“.

#### IV. DUALIZAM „STAROG“ I „NOVOG“ ZNANJA

Iako ne izrijekom, a zasigurno ne namjerno, upravo stvaralaštvo Michela Foucaulta ukazuje na problem dualizma tradicionalnog i revizionističkog, a time nam omogućuje da, kroz kritičku elaboraciju, sagledamo i moguće pozicije između krajnosti.

Michel Foucault jedan je od paradigmatskih i karizmatičnih predstavnika postmodernizma ili socijalnog konstruktivizma, i kao takav često i opširno kritiziran od brojnih zagovornika analitičke (socijalne) epistemo-

<sup>13</sup> Vidi u Shapin i Schaffer 1985; Latour i Woolgar 1986; Shapin 1994; Barnes i Bloor 1982.

logije.<sup>14</sup> Međutim, ako promatramo filozofski fenomen Foucaulta, koji se u pravilu jednostrano asocira s revizionističkim pristupom epistemologiji, treba primijetiti dualnost njegova stava o znanju i istini.<sup>15</sup> On se, s jedne strane, doima iznimno osobno privržen tradicionalnom epistemološkom stavu koji podrazumijeva da je stjecanje i akumuliranje znanja vrijednost, da su radoznalost i razumijevanje epistemičke vrline, te da isto vrijedi i za istraživanje ili prikupljanje novih podataka o različitim temama. Foucault je u svojim radovima naklonjen idealu eruditu koji njeguje pozitivnu strast prema znanju shvaćenom kao akumuliranje i apsorbiranje podataka. Foucaultova djela *Povijest ludila i Disciplina i kazna*<sup>16</sup> te njegovo strpljivo dokumentiranje povijesnih spisa svjedoči o autorovom traganju za važnim skrivenim istinama koje možemo prikupiti i iz njih učiti. Foucault je obuzet važnošću prikupljanja dokazne grade i precizne argumentacije, očito svjestan potrebe da čitatelju ponudi razboritu sigurnost (opravdanje) utemeljenu na adekvatnoj dokaznoj građi ili razlozima. Sve to sugerira da Foucault vjeruje da znanje u tradicionalnom ili tzv. „starom“ smislu jest epistemički cilj i da je neku vrstu objektivne istine o svijetu i događajima moguće dostići. S druge strane, Foucault eksplicitno naglašava i da je znanje neizbjježno socijalna konstrukcija, i to takva da neko vjerovanje ne može imati objektivnu vrijednost, bilo u obliku istinitog, bilo opravdanog vjerovanja. Istina se ne traži/istražuje ili otkriva, nego konstruira u skladu s mnogostrukim oblicima ograničavanja i kontrole ekonomskih i političkih sustava. Kod Foucaulta je razvidan i jasno subverzivni i revizionistički stav prema ideji objektivne istine. Neutralnost promatrača i čitatelja za Foucaulta su mit jer svatko ima svoj „režim“ istine. S obzirom na to, svako znanje treba biti dekonstruirano, nužno je raskrinkati relacije i sustave moći koji stoje u pozadini određene konstrukcije.<sup>17</sup> Znanje shvaćeno u ovom „novom“ smislu jasno protuslovi temeljnim postavkama tradicionalne epistemologije, uslijed čega kod Foucaulta možemo legitimno govoriti o revizionizmu ili epistemološkom nihilizmu.

Foucault je i sam u stanovitoj mjeri svjestan ove dualnosti i pokušava pomiriti ove dvije strasti i ideje u teoriji *dobrog znanja pokorenih*, shvaćanju po kojem koncept znanja/istine kao konstrukta koji određuje relacije moći u društvu, nije nužno oprečan ideji o objektivnoj istini. Perspektiva eruditu čini vidljivim širi povijesni kontekst i dobar je temelj za kritiku sustava moći i njegovih istina: time je moguće biti subverzivan prema lošem znanju prosteklom iz moći i u isti mah akumulirati dobro znanje pokorenih. Naime, moralno superiorna pozicija marginaliziranih ili pokorenih skupina omogućuje spoznaju istine o zabludama moći, a onda, udružena s erudicijom intelektualaca, omogućuje dobar uvid u nepravde i čini kritiku mogućom.

Foucault nedvosmisleno napušta središnju postavku tradicionalne epistemologije odbacujući mogućnost objektivne osnove epistemički

vrijednih vjerovanja. Foucault je revizionist koji pristaje na određenu kontradiktornost, uzimajući u obzir vlastito viđenje o onome što čini vrijedan znanstveni rad. Međutim, Foucaultov osobni primjer i njegov dualistički stav prema istini, znakovita je ilustracija dileme tradicionalizma i redukcionizma. Istodobno, kvalificiranje Foucaultove teorije kao revizionističke i kritički stav prema njegovom epistemičkom nihilizmu nikako ne treba dovesti do odbacivanja njegovih vrlo relevantnih i uzbudljivih tema o utjecaju društva na vjerovanja.

## V. EPISTEMOLOGIJA IZMEĐU TRADICIONALIZMA I REDUKCIJONIZMA

Važno je napomenuti da se u suvremenim raspravama o (socijalnoj) epistemologiji pojavljuju i novi glasovi spremni ozbiljno razmatrati Foucaultove teme i stavove. Primjerice, Miranda Fricker<sup>18</sup> ističe filozofske dobrobiti ekspandiranja tradicionalne epistemološke tematike na područje Foucaultovih tema o odnosu moći i znanja. Baveći se etičko-epistemološkim temama povjerenja i svjedočanstva te definiranjem socijalnih uvjeta za ustanovljavanje statusa vjerodostojnog/vrlog spoznavatelja, Fricker razvija bogati konceptualni sustav za promišljanje novih tema koje ili uopće nisu ili su tek marginalno razmatrane unutar tradicionalne anglosaksonske/analitičke epistemologije. Poput Foucaulta, posebno je zanima kako se socijalna moć reflektira u vjerovanjima. Za nju je epistemološko pitanje *par excellence* kako socijalna moć, najuže povezana s kolektivnim stereotipima o identitetu, može proizvesti epistemičku nepravdu u procesu komunikacije i narušiti cilj epistemičkog procesa – stjecanje znanja.<sup>19</sup> Socijalna moć se odražava u komunikacijskoj praksi tako što proizvodi različite oblike disfunkcija: primjerice, kao što je moguće govorniku pripisati manje kredibiliteta nego što bi inače dobio (*credibility deficit*), što najčešće trpe Foucaultovi „pokoreni“, moguće je govorniku pripisati i više kredibiliteta nego što zaslужuje (*credibility excess*), što se najčešće događa osobama koje pripadaju eliti, odnosno osobama s privilegiranim obrazovanjem i sl.<sup>20</sup> Međutim, kod Fricker ništa ne implicira relativizam, a pogotovo ne epistemički nihilizam ili zaključke o subverziji koncepta znanja općenito. Fricker, naprotiv, eksplicitno locira svoju poziciju unu-

<sup>18</sup> Vidi u: Fricker 2007.

<sup>19</sup> U slučaju svjedočanstva, slušatelj upotrebljava socijalne stereotipe u procjeni kredibiliteta i pouzdanosti informatora, uvjek percipirajući informatora kao pripadnika neke socijalne grupe (obrazovne, rodne, dobne, klasne, rasne, vjerske, regionalne ili dr.). Vjerodostojnost koju mu pripisuje ovisi o ovoj identifikaciji (pri kojoj predrasude u pravilu snižavaju ili povećavaju kredibilitet govornika). Epistemička nepravda koja se čini „pokorenima“ ima dva principijelna modaliteta: nepravda svjedočanstva (*testimonial injustice*) i hermeneutička nepravda (*hermeneutical injustice*). U oba se slučaja radi o izvoru epistemičkih šteta za subjekta koji spoznaje.

<sup>20</sup> Obje vrste disfunkcija mogu dovesti do daljnog deformiranja epistemičkog karaktera (i ometanja uspješne spoznaje) na način da, primjerice, pripadnici elite koji zbog toga dobivaju više pozornosti i kojima se neopravdano pripisuje više vjerodostojnosti, razvijaju epistemičku arroganciju (dogmatičnost, neosjetljivost ili preosjetljivost na kritiku, „zatvorenost“ umu i slično), suprotnu epistemičkim vrlinama, što dodatno umanjuje mogućnost stjecanja znanja.

<sup>14</sup> Vidi: Goldman 1999.

<sup>15</sup> O Foucaultovom dualizmu vidi u Miščević 2011.

<sup>16</sup> Foucault 1975/1977, 1961/2006.

<sup>17</sup> Vidi u: Foucault 1980 i 1991.

tar perspektive epistemologije vrline, pretpostavljajući „stare” pojmove opravdanja, istine i racionalnosti, te na toj dobro poznatoj osnovi kritički sagledava epistemičku dimenziju društvene prakse poklanjanja povjerenja. Ukratko, postojeće socijalne prakse koje generiraju epistemičku nepravdu istodobno su prakse epistemički neodgovornog ponašanja koje osujeće stjecanje opravdanih, racionalnih i istinitih vjerovanja.

Sličan, pa čak i ponešto radikalniji pristup proširivanju epistemologije na Foucaultove teme, pronalazimo kod Lorainne Code.<sup>21</sup> Razlikujući „općenito” i „stvarno” znanje, Code tvrdi da se angloamerička epistemologija 20. stoljeća ili tzv. „stara” epistemologija, pogrešno fokusirala samo na apriorne nužne i dovoljne uvjete za znanje općenito. Napominje da (socijalna) epistemologija u svoja istraživanja treba uključiti svu kaotičnost i nekoherentnost stvarnih epistemičkih relacija koje treba sagledavati kritički, deskriptivno i normativno. Code se približava Foucaultovom stavu i u tezi da se u pitanjima znanja generira niz novih pitanja, od kojih mnoga zamagljuju oštре granice između tradicionalne epistemologije i etičko-političkih debata. Naglašava stvarnosnu dimenziju „socijalno situiranog” spoznavatelja, vrlo je kritična prema „principu neutralnosti” koji zanemaruje razmatranje specifičnosti društvene pozicije sudionika u epistemičkom procesu. Socijalna epistemologija u formi ekološkog naturalizma, kako Code naziva svoje stajalište, istražuje strukture i implikacije političkih, ekonomskih i socijalnih sustava na način koji ne prepostavlja neutralnost, bezličnost i socijalno ne-identificiranog spoznavatelja (bez rase, klase, etniciteta, roda i drugih drugosti); naglašava relevantnost mješta, situacije u kojoj se znanje proizvodi i cirkulira; zahtijeva poznavanje detalja koji potiču ili ograničavaju stjecanje znanja. Teško da se u ovom određenju uopće vidi ikakva razlika između Foucaulta i Code. Međutim, ključno je da Code – za razliku od Foucaulta, a poput Fricker – ostaje u okvirima tradicionalne normativne epistemologije. Svoje stajalište jasno pozicionira tvrdnjom da je znanje moguće i da treba istraživati i procjenjivati stvarnosne (*real-world*) i prirodne (*natural*) uvjete za znanje. Code ne smatra da „stvarnosno znanje” nije znanje ili da vjerovanja ne bi trebalo procjenjivati u terminima opravdanja, racionalnosti i istine.

Code i Fricker samo su dva dobra primjera teorija koje pokazuju da je mogućnost proširivanja tema epistemologije velika i da je približavanje moderne i postmoderne paradigme moguće u znatno većoj mjeri nego što je to do sada bilo prepoznato.<sup>22</sup>

---

I dok je tradicionalna epistemologija više ili manje svjesno izbjegavala otvoreno postaviti pitanje interpersonalnog karaktera spoznaje ili društvenih aspekata spoznaje, epistemološki revizionizam epistemičkog je djelatnika sveo na puku funkciju odnosa moći i na kakvu socijalno-političku

ulogu, a njegova vjerovanja na socijalno-kulturalne konstrukcije. Čini se, međutim, da ova dva stajališta nisu onoliko nepomirljiva koliko se to može naizgled doimati. Epistemologija se može ugodno pozicionirati između tradicionalista i redukcionista.<sup>23</sup> Na nekoliko smo primjera pokazali da je moguće istodobno prihvati socijalnu dimenziju vjerovanja i zadržati središnje vrijednosti tradicionalne epistemologije – epistemičke vrijednosti poput racionalnosti, opravdanja, istine, rješavanja problema i slično. Epistemički agenti ili djelatnici ( pojedinci, društvene grupe, institucije i sustavi) vjerovanja/sudove/odluke formiraju, zadržavaju i revidiraju pod utjecajem društva. Pluralizam perspektiva, iz kojih se socijalno konstruiraju vjerovanja, uvjerljiva je deskripcija načina na koji vjerovanja nastaju. Međutim, u normativnom pristupu nema valjanog razloga za napuštanje čvrstog vrijednosnog uporišta. Sva vjerovanja/sudovi/odluke nisu puka društvena konstrukcija moći te mogu – štoviše, i trebaju – biti procjenjivana kao racionalna, opravdana, epistemički kvalitetna i istinita, ili naprosto kao ona koja uspješnije ili manje uspješno rješavaju probleme.

Utoliko treba uvidjeti da stav kojeg se Čačinović dotakla jest stajalište koje nije ni onoliko trivijalno koliko bi se moglo razlučiti iz njegove usputnosti, ali niti kontradiktorno jer spaja do tada odvojene paradigme. Nemam pretenziju u njezin usputni stav učitavati čitavu veliku i opsežnu polemiku. Takav pristup ne bi bio opravdan. Međutim, činjenica jest da je njezin stav poticaj na misao i apel na odgovorno propitivanje. Također, činjenica jest da je Nadežda Čačinović imala intelektualne hrabrosti zauzeti i iznijeti stav koji je donedavno bio neprihvatljiv kako tradicionalistima, tako i revizionistima.

<sup>21</sup> Vidi u: Code 2010.

<sup>22</sup> Vidi više u: Prijić-Samaržija i Bojanić 2014.

<sup>23</sup> Fricker 1998, 2007 i 2011.

## BIBLIOGRAFIJA

- Adler, Jonathan, 2002, *Belief's Own Ethics*, Cambridge MA: A Bradford Book, MIT Press.
- Alston, William, 2005, *Beyond 'Justification': Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Barnes, Barry i David Bloor, 1982, 'Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge', u *Rationality and Relativism*, uredili Martin Hollis i Steven Lukes, Cambridge MA: MIT Press.
- Code, Lorraine, 1987, *Epistemic Responsibility*, Hanover: University Press of New England and Brown.
- 2006, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, New York: Oxford University Press.
- 2010, 'Testimony, Advocacy, Ignorance: Thinking Ecologically about Social Knowledge', u *Social Epistemology*, uredili Adrian Haddock, A. Millar i D. Pritchard, Oxford: Oxford University Press.
- Craig, Edward, 1990, *Knowledge and the State of Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- Čačinović, Nadežda, 2000, *U ženskom ključu: ogledi u teoriji kulture*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- (ur.), 2006, *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- David, Marian, 2001, 'Truth as the Epistemic Goal', u *Knowledge, Truth, and Duty*, uredio Matthias Steup, New York: Oxford University Press.
- Descartes, René, 1985/1977, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, uredili i preveli John Cottingham, R. Stoothoff i D. Murdoch, New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel, 1975/1977, *Discipline and Punish*, preveo Alan Sheridan, New York: Pantheon.
- 1961/2006, *History of Madness*, uredili J. Khalfa i J. Murphy, preveo Jean Khalfa, New York: Routledge.
- 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, uredio Colin Gordon, New York: Pantheon.
- 1991, *Discourse and Truth: The Problematisations of Parrhesia*, uredio Joseph Pearson, Evanston: Northwestern University Press.
- Fricker, Miranda, 1998, 'Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98(2): 159-177.
- 2006, 'Powerlessness and Social Interpretation', *Episteme*, 3(1-2): 96-108.
- 2007, *Epistemic Injustice*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, I. Alvin, 1987, 'Foundations of Social Epistemics', *Synthese*, 73(1): 109-144.
- 1992, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge MA: MIT Press.
- 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- 2010, 'Why Social Epistemology is Real Epistemology?', u *Social Epistemology*, uredili Adrian Haddock, A. Millar i D. Pritchard, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, I. Alvin i Thomas Blanchard, 2015, 'Social Epistemology', dostupno na: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>. Posjećeno 26. srpnja 2019.
- Greco, John, 1999, 'Agent Reliabilism', u *Philosophical Perspectives*, uredio James Tomberlin, Atascadero: Ridgeview Publishing Co.
- 2000, 'Two Kinds of Intellectual Virtue', *Philosophy and Phenomenological Research*, 60: 179-184.
- 2002, 'Virtues in Epistemology', u *Oxford Handbook of Epistemology*, uredio Paul K. Moser, New York: Oxford University Press.
- Greco, John, J. Turri i M. Alfano, 2011, 'Virtue Epistemology', dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>. Posjećeno 26. srpnja 2019.
- Haddock, Adrian, A. Millar i D. Pritchard (ur.), 2009, *Epistemic Value*, Oxford: Oxford University Press.
- (ur.) 2010, *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel, 1785/1997, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, uredio i preveo Gregor Mary, New York: Cambridge University Press.
- Kvanvig, L. Jonathan, 1992, *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology*, Savage, Maryland: Rowman and Littlefield.
- 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005, 'Truth and the Epistemic Goal', u *Contemporary Debates in Epistemology*, uredili Matthias Steup i Ernest Sosa, Malden, Mass.: Blackwell Publishing.
- 2010, 'Virtue Epistemology', u *Routledge Companion to Epistemology*, uredili Duncan Pritchard i Sven Bernecker, New York: Routledge.
- Latour, Bruno i Steve Woolgar 1986, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.
- Locke, John, 1690/1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, uredio Nidditch, Peter H, Oxford: Oxford University Press.
- Miščević, Nenad, 2011, 'After Foucault – Social Epistemology facing new and old knowledges', dostupno na <http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/282>. Posjećeno 26. srpnja 2019.
- Montmarquet, James, 1992, 'Epistemic Virtue', u *A Companion of Epistemology*, uredili Jonathan Dancy i Ernest Sosa, Oxford: Blackwell.
- 1993, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Savage Maryland: Rowman and Littlefield.
- Moran, Richard, 2006, 'Getting Told and Being Believed', u *The Epistemology of Testimony*, uredili Jennifer Lackey i Ernest Sosa, Oxford: Oxford University Press.
- Plato, 1997, *Complete Works*, uredio John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Prijić-Samaržija, Snježana, 2005, *Društvo i spoznaja*, Zagreb: Kruzak.
- 2014, 'Hybrid Virtues', *Etica e Politica / Ethics and Politics*, 16/2: 1167-1180.
- 2016, 'Socijalna i epistemička (ne)pravda', u *Moralni, politički i epistemološki odgovori na društvene devijacije*, uredili, Prijić-Samaržija, Snježana, L. Malatesti i E. Baccarini, Rijeka: Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet.

- Prijić-Samaržija, Snježana i Petar Bojanić, 2014, 'Social Epistemology Between Revisionism and Expansionism', *European Journal for Analytic Philosophy*, 10(2): 31– 48.
- Roberts, Robert i Jay Wood, 2007, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Shapin, Steven, 1994, *A Social History of Truth*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shapin, Steven i Simon Schaffer, 1985, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sosa, Ernest, 1980, 'The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge', *Midwest Studies in Philosophy*, 5: 3-25.
- 2007, *A Virtue Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda, 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1998, 'Virtue Epistemology', u *Encyclopedia of Philosophy*, uredio Edward Craig, London: Routledge.
- 2003, 'The Search for the Source of Epistemic Good', *Metaphilosophy*, 34: 12-28.
- 2012, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy of Belief*, Oxford: Oxford University Press.

## ABSTRACT

## PLURALISM AND TRUTH

Although Nadežda Čačinović never explicitly dealt with epistemology, not even of the feminist orientation, her essays introduced feminism even into theories about knowledge, cognition and truth. Her work argues for a stance that questions both modernist and postmodernist philosophical paradigms, one that I share with her in many aspects. Čačinović accepts the view that forms of human intellection, such as beliefs, theories, judgments, decisions etc., are socially constructed, but does not give up her commitment to truth. She understands social construction as a method of seeking the truth. Without a fundamental and universal truth, there are no mistakes that can be remedied nor any beliefs, judgments or theories that can be, intellectually or epistemologically improved. In order to elaborate this seemingly ancillary stance, I will try to situate it within contemporary epistemological research. My goal is to demonstrate that this theoretically hybrid and even paradoxical stance has an unexpected plausibility, strength and potential. Between analytical traditionalism and postmodernist reductionism, it was Nadežda Čačinović's exact position that announced the feasibility and fruitfulness of compromise – a pluralism that does not exclude truth, reasoning, universal standards of rationality and epistemological responsibility.

# „POLITIČNOST“ KONSTRUKTA ŽENSKE EMOCIONALNE INTELIGENCIJE

ŽELJKA MATIJAŠEVIĆ

Odsjek za komparativnu književnost,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
[zmatijas@ffzg.hr](mailto:zmatijas@ffzg.hr)

## SAŽETAK

U radu ću analizirati stereotip naglašene emocionalne inteligencije u žena, te ću pokušati ukazati na izrazite političke implikacije navedenog konstruktua u smislu u kojem je, naizgled pohvalna, emocionalna inteligencija usko povezana sa ženskom podređenošću. Pri tome ću se osloniti na utjecajna djela filozofkinja Elizabeth Spelman, Alison Jaggar i Megan Boler. Emocije su kroz prizmu feminističkog socijalnog konstruktivizma „politične“ na nekoliko načina: ponajprije, patrijarhalnim sagledavanjem žene kao prirodne hraniteljice i skrbnice, ili kao spola koji je pretjerano emotivan. Nadalje, Spelman u eseju „Anger and Insubordination“ govori o zabrani ženama da iskazuju ljutnju ili gnjev zbog nepravde, prekršaja ili nasilja. Jaggar u djelu *Feminist Politics and Human Nature* razmatra koncepte „emocionalne hegemonije“ i „emocionalne subverzije“ te analizira takozvane „odmetničke emocije“, odnosno one emocije koje su povjesno bile zabranjivane ženama, ali koje, kada se iskažu, ženama daju pobunjeničku moć.

MATIJAŠEVIĆ

195

## UVOD

U kratkom tekstu naslovljenom „Jesu li žene emocionalno inteligentnije od muškaraca?”,<sup>1</sup> Goleman pitijski odgovara: „Da, i da i ne”. U tekstu dalje razjašjava kako emocionalna inteligencija ima četiri dijela: samosvijest, upravljanje emocijama, empatiju i društvene vještine, te ističe kako je to pitanje posebice važno u profesionalnom okruženju „jer mnoga poduzeća počinju shvaćati prednosti visokog EQ-a kada se radi o poslovima poput prodaje, timskog rada i upravljačkih pozicija (Goleman 2011)”. S druge strane, a to bi valjda bio onaj drugi dio njegove izjave, odnosno „i da i ne”, naglašava kako odredena mjerena sugeriraju kako su žene bolje u empatiji, a muškarci bolji u upravljanju bolnim emocijama. Tako su žene, prema njemu, svakako bolje u emotivnoj empatiji, za razliku od kognitivne, i tu se razlikuju od muškaraca:

Ako je druga osoba uznenirena, ženski mozak će ostati uz te osjećaje. Ali muški mozgovi rade nešto drugo: na trenutak osjete te osjećaje, a nakon toga se isključe iz emocija i prebacuju na druga područja mozga kako bi riješili problem koji uzrokuje nelagodu. Otuda ženski prigovor da su muškarci emocionalno odsutni, a da su žene pretjerano emotivne – radi se o razlikama u mozgu.<sup>2</sup>

No, velikodušno će priznati da obje pozicije imaju svojih prednosti, te je tako ženska prednost u tome što ostaju uključene u tude emocije što „iznimno doprinosi pružanju pomoći i podrške drugim osobama u emocionalno izazovnim situacijama.”<sup>3</sup> Pomažući se proturječnim neurokognitivnim temeljima empatije i citirajući kembričkog profesora razvojne psihopatologije Simona Barona Cohena koji je najviše istraživao neurološke temelje empatije, Goleman legitimira svoje viđenje EQ-a u jasnom obliku pseudoznanstvene potvrde.

U ovom članku razmotrit ću stereotip naglašene emocionalne inteligencije u žena, te ću pokušati ukazati na izrazite političke implikacije navedenog stereotipa. Ponajprije, potražila sam internetske izvore te sam se uvjerila da se konceptem emocionalne inteligencije odista barata kao specifično „ženskim oružjem”. Tekstovi koji pohvalno govore o tom ženskom oružju većinom su vezani uz kontekst korporativne kulture, te svakako valja imati na umu da se ondje tvrdnja o izrazitijem ženskom EQ-ju uglavnom vezuje uz osobine vode.<sup>4</sup>

To je jedna strana priče koja je izuzetno važna, budući da je korporativna kultura iznimno brzo usvojila Golemanov bestseler kao vrlo poticajan i važan koncept, odnosno kao izrazito važnu korporativnu vrlinu. Za to je zasigurno odgovoran Goleman, znanstveni publicist, zahvaljujući čijoj knjizi *Emocionalna inteligencija*, objavljenoj 1995. godine, koncept postaje iznimno popularan, iako je konkretan pojam prvi spomenuo

<sup>1</sup> Goleman 2011.

<sup>2</sup> Isto.

<sup>3</sup> Isto.

<sup>4</sup> Usp. Forbes 2016; Ojeda 2016; Liddy 2012; Theus 2016; Gross 2016.

## ŽELJKA MATIJAŠEVIĆ

Diplomirala je komparativnu književnost i francuski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, a magistrirala i doktorirala na Sveučilištu Cambridge tezom o odnosu lakanovske psihoanalize i filozofije. Zaposlena je na Odsjeku za komparativnu književnost u zvanju redovite profesorice. Temeljni joj je znanstveni interes teorijska i primjenjena psihoanaliza. Autorica je četiri znanstvenih i jedne eseističke knjige: *Lacan: ustrajnost dijalektike* (2005.), *Strukturiranje nesvesnjog: Freud i Lacan* (2006.), *Uvod u psihoanalizu: Edip, Hamlet, Jekyli/Hyde* (2011.), *Stoljeće krhkog sebstva: psihoanaliza, društvo, kultura* (2016.) te *Crna limfa, zeleno srce: alternativni leksikon duše* (2017.). Recentnije publikacije: „Human vs. Mechanical in Lacan's 'Borderland': Fetishistic Strategies”, *JCFAR – Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, 27. srpanj 2016.; „Human Versus Mechanical in Lacan: Fetishistic Strategies of Death and Intensity”, u *Perversion Now!*, Diana Caine i Colin Wright (ur.), London: Palgrave/Macmillan, 2017.; „Pregled psihoanalitičkih pristupa holokaustu uz primjer tumačenja Devetog kruga”, *Poznańskie Studia Slawistyczne*, br. 12, 2017.

Michael Beldoch u članku iz 1964. godine, naslovljenom „Sensitivity to expression of emotional meaning in three modes of communication”.<sup>5</sup> Goleman u spomenutoj knjizi, kao i tekstovima i intervjuima objavljenima nakon izlaska knjige, progovara o emocionalnoj inteligenciji kao o poželjnoj vještini potrebnoj za uspjeh. Otuda se često pojavljuje njegova potreba da javno istupa i brani tako nezgodno sklepan koncept, odnosno svoju adaptaciju i tumačenje tog koncepta, primjerice u intervjuu za *Newsweek* 2009. godine.<sup>6</sup>

S druge strane, emocionalna inteligencija u Golemanovoj verziji naprsto zahtijeva pitanje: u kojoj je mjeri emocionalna inteligencija političko pitanje kada se povezuje sa ženama? Kako su sa sociokonstruktivističkog feminističkog stajališta sve emocije politične? Političnost emocionalne inteligencije pokušat će proizvesti kao stari patrijarhalni model ženske podređenosti gdje emocije opet dopadaju ženama. Tako da se otvaraju sljedeći bitni problemi:

1. Feministička kritika Golemanove verzije emocionalne inteligencije kao koncepta koji je u uskoj vezi sa ženskim drugostupanjskim položajem, patrijarhalnim sagledavanjem žene kao skrbnice, ili kao spola koji je preterano emotivan. Istovremeno, pomno ispitivanje koncepta upućuje na to da je njegova temeljna okosnica jedna emocija, a to je odsutnost emocije, odnosno – samokontrola. Feminističke filozofkinje Elizabeth Spelman, Alison Jaggar i Megan Boler istražujući povijest emocija upućuju na to da su oduvijek postojale/postoje emocije koje su bile zabranjivane ženama, a temeljne su bijes i srdžba, što su emocije posve suprotne samosvladavanju.
2. Drugi temeljni problem jest povezati emocionalnu inteligenciju kao žensku s područjem rada u smislu neplaćenog emocionalnog rada. Valja naglasiti da se neplaćeni afektivni rad u sociologiji, odnosno teorijama Michaela Hardta i Antonija Negrija, povezuje s dodatnim radom na radnom mjestu, dakle – s profesionalnim okruženjem.
3. Naposljetu, treći i najvažniji problem odnosi se na vezu između neplaćenog emocionalnog rada i slavljenja ženske emocionalne inteligencije, te proizvodnja te veze kao jedne od novijih podvala patrijarhata. U takvo novo određenje neplaćenog emocionalnog rada ulazio bi i afektivni rad u profesionalnom okruženju, ali i brojne druge njegove inačice: obiteljska emotivna skrb o suprugu i djeci, kolegama na poslu, neplaćen „psihoterapijski“ rad kako na poslu, tako i u obitelji. Istovremeno će se emocionalna inteligencija proizvesti kao koncept koji, naoko pohvalan za žene, šteti ženskom položaju, kao i njihovoj psihičkoj i fizičkoj dobrobiti. Nameće se pitanje je li emocionalna inteligencija kao navodno ženska još samo jedan suvremen oblik, pseudoznanstveno utemeljen, patrijarhalnog na-

ukovanja u području emocija? Takoder valja uputiti na radove određenih feminističkih autorica koje su preko biološkog esencijalizma „slavile“ žensku skrbnost, tumačeći je kao po sebi *pozitivnu*, što smatram krajnje kontraproduktivnim.

## I. KRITIKA GOLEMANA I „ŽENSKA“ LJUTNJA

U popularnoj svijesti dualnost ženskog i muškog, što je i predobro poznato, kreće se prema sljedećim polarnostima: žensko ili priroda – osobno, osjećajno, ljubav, privatno, partikularno, intuicija, podložnost; muško ili kultura – političko, razumno, pravda, javno, univerzalno, spekulativnost, moć. Emocije su oduvijek bile „ženska“ sfera, a na društveni i kulturni imperativ emocionalnog naukovanja upućuje već Mary Wollstonecraft u *Obrani ženskih prava*, djelu napisanom 1792. godine. Znači, nisu samo emocije te koje su konstanta patrijarhalnog ženskog identiteta, nego je to i emocionalno naukovanje, koje uključuje i učenje o emocijama, i učenje u emocijama. Ono je u temelju ženske podređenosti.

Mary Wollstonecraft govori o krajnjoj uvredi iskazanoj u savjetu ženama da budu „tek nježne, kućne bestje“, smatrajući kako društvo nalaže posve različit razvoj za muškarce i žene u postizanju vrlina, te tako ženama nije dopušteno imati snagu uma, niti je njihov razvoj tomu imalo usmjeren, ali im je itekako dopušteno, dapače poželjno, imati duševne vrline:

Ženama od djetinjstva govore i poučavaju ih upravo primjerom vlastitih majki da će im malo znanja o ljudskoj slabosti, s pravom nazvanog lukavstvom, zatim blaga čud, izvanjska poslušnost i vrlo savjesno posvećivanje pozornosti nekoj djetinjastoj vrsti pristojnosti priskrbiti zaštitu muškarca, a budu li lijepi, sve je ostalo nepotrebno.<sup>7</sup>

Milovo opisivanje obrazovanja koje se nudi ženama, a koje Millistinski prezire, jest obrazovanje koje je krajnje površno, a to je obrazovanje osjećaja, a ne intelekta, usmjereno tomu da žene učini sposobnima za podređenost i etiku uslužnosti, to jest – za prakticiranje filantropije:

Sve su žene od prvoga dana odgajane u vjeri kako su njihove idealne osobine posve drugačije od muških: ne jačanje volje i ovladavanje sobom, već podčinjavanje i prihvatanje kontrole. Sva moralna učenja govore im kako je ženska dužnost živjeti za druge, a isto im govori i suvremena sentimentalnost; da potpuno odustanu od sebe i žive samo u osjećajima. A pod osjećajima se podrazumijevaju samo oni koji su im dopušteni – osjećaji za bliske muškarce i za djecu.<sup>8</sup>

Uzmimo za početak najvažnije pokazatelje visokog kvocijenta emocionalne inteligencije u Golemanovoj verziji. Naglasit će da primarni cilj ovog eseja nije dekonstrukcija koncepta emocionalne inteligencije nego njegova „orođenost“. Istovremeno se nadam da će kroz ilustraciju orode-

<sup>5</sup> Beldoch 1964. Razrađenu teoriju emocionalne inteligencije iznijela su 1989. godine dvojica psihologa Peter Salovey i John D. Mayer u radu „Emotional intelligence“. Usp. Salovey i Mayer 1990.

<sup>6</sup> Vidi: Bronson 2009.

<sup>7</sup> Wollstonecraft 1999, str. 25-26.  
<sup>8</sup> Mill 2000, str. 26.

nosti biti iskazana jasna i njegova pseudoznanstvena narav, u načinu na koji koncept propagira Golemanov bestseler.

Filozofkinja Megan Boler je u svojoj knjizi *Moć osjećaja: emocije i obrazovanje* oštro kritizirala Golemanovu adaptaciju modela emocionalne inteligencije tvrdeći kako EQ ne govori o emocijama, nego o vještina. Prva premla njezine knjige „moć osjećaja“ (*feeling power*) upućuje na moć osjećaja, ali i na osjećaj psihološke moći, kao i na načine kojima emocije utjelovljuju ili izvode odnose moći, te su sjedište društvenog nadzora. Kako naglašava Boler, ono što proizlazi iz Golemanovog modela jest da istinski junak EQ priče nisu emocije nego sposobnost kontroliranja emocija<sup>9</sup> – postmoderna ataraksija dodatno zaognuta u korporativno ruho, što je očigledno istaknuto u recenziji Golemanova bestselera u časopisu *Time*: „IQ vam može donijeti posao, ali EQ vam donosi napredovanje“.<sup>10</sup>

Boler u svojoj knjizi također razmatra emocije, koje su u patrijarhalnom emocionalnom naukovani dozvoljene, odnosno poželjne, i zabranjene emocije osvrćući se na utjecajan esej Elizabeth Spelman „Ljutnja i nepodređivanje“ u kojem Spelman govori o društvenoj zabrani implicitno ili eksplisitno upućenoj ženama da iskazuju ljutnju ili gnjev zbog nepravde, prekršaja ili nasilja:

Spelman započinje Aristotelovom tvrdnjom da „svatko tko se ne naljuti kad postoji razlog za ljutnju, ili se ne naljuti na pravi način, u pravo vrijeme i s pravim ljudima, taj je glupan“, podsjećajući nas da je ta „osoba koja bi se trebala naljutiti“ samo grčki muškarac, a ne i rob ili žena.<sup>11</sup>

Nadalje autorica, kako iznosi Boler, govori o zabrani ženama da iskazuju ljutnju, ili gnjev, i o funkciji te zabrane – da žene drži u podređenom položaju. Također razmatra djelo Alison Jaggar *Feministička politika i ljudska priroda* u kojem je Jaggar analizirala ono što naziva „odmetničkim emocijama“:

emocijama koje su povijesno bile zabranjivane ženama ali koje, kad se iskažu, ženama daju pobunjeničku moć i dovode u pitanje njihov podređen status. Razvijajući svoje feminističko socijalno konstruktivističko mišljenje o emocijama, Jaggar govori i o „emocionalnoj hegemoniji“ i „emocionalnoj subverziji“.<sup>12</sup>

Boler izvješćuje o tome kako su nakon Golemanova bestselera termini „emocionalna pismenost“ i „emocionalna inteligencija“ ušli u mnoge obrazovne programe, potaknute u velikoj mjeri popularnošću Golemanove knjige, te navodi temeljne ciljeve takvih programa: naučiti kako prepoznavati određene emocije tehnikom oponašanja ili uvježbavanja, proširiti emocionalni rječnik, uvećati samopoštovanje – učiti prepoznavati „pozitivne“ i „negativne“ unutarnje glasove u nama, učiti kontrolirati emocije, učiti vještine „rješavanja konfliktâ“.

<sup>9</sup> Boler 2000, str. 229.

<sup>10</sup> Boler 1999, str. 93.

<sup>11</sup> Isto, str. 12.

<sup>12</sup> Isto.

Međutim, Boler jasno upućuje kako je temeljna vještina samosvladanje, kako je pritome uzrok bijesa nevažan, dok je puno važnija vještina ovladavanja njime, te da postoji rizik u takvom pristupu zanemarivanja pitanja kome je povijesno bilo zabranjeno da iskazuje bijes, a kome je bilo dozvoljeno. Autorica piše: „Tako univerzaliziran portret individue kao nakupine impulsa omogućuje i iznimno dekontekstualiziranje radnji, događaja i odabira.“<sup>13</sup> Tu posvemašnu dekontekstualizaciju Boler posebno naglašava preko Golemanove izjave o impulsima koji jedan rod odvode u zatvor, a drugi u trudnoću: „Jer, putanja impulsa [...] vodi u zatvor, u ovoj kulturi, ako je posrijedi dječak. A ako je djevojčica – impulzivne djevojčice ne postanu nasilne, one ostanu – trudne.“<sup>14</sup>

## II. EMOCIONALNI RAD

Ako se prisjetimo davno pokrenute, ali danas nipošto manje aktualne kampanje „International Wages for Housework“ koju su 1972. godine pokrenule Mariarosa Dalla Costa i Selma James, potrebnim se, svakako, čini pridodati joj kampanju „Wages for Emotional Work“. U glasovitom filmu Henri-Georges Clouzota *Nadnica za strah* (1953.) četvorica muškaraca (glavnog junaka glumi Yves Montand) pristaju prevesti dva kamiona puna nitroglicerina do naftne bušotine, a nadnica koju dobivaju nije šferska nadnica za prijeđene kilometre, nego čista emocionalna nadnica – za proživiljeni strah.

U tekstu objavljenom u britanskom *Guardianu* u studenom 2015. godine naslovljenom „Žene to jednostavno rade bolje: je li emocionalni rad nova feministička fronta?“<sup>15</sup> autorica Rose Hackman iznosi da koncept nipošto nije novost budući da je u opticaju preko trideset godina, te da ga je uvela sveučilišna profesorica Arlie Hochschild koja je i formalno predstavila koncept u svojoj knjizi iz 1983. *Upravljanje srca (The Managed Heart)*.<sup>16</sup> Međutim, primjećuje da se recentno koncept ponovo pojavljuje u popularnoj kulturi, masovnim medijima, a posebice *online* raspravama. Hackman naglašava kako novinarke poput Jess Zimmerman smatraju da je emocionalni rad nešto što se događa ponajprije u privatnom prostoru, dok su sveučilišne profesorice prvo razmatrale emocionalni rad kao nešto što je vezano uz formalnu sferu rada.

Tako u radnom kontekstu, „ženski rad“ rad znači, između ostalog, da žena treba prilagoditi svoje stvarne osjećaje kako bi „utjecala na harmoniju u radnom prostoru, bivala ugodnom, prisutnom, ali ne previše,

<sup>13</sup> Boler 1999, str. 93.

<sup>14</sup> Isto, str. 93-94.

<sup>15</sup> Hackman 2015.

<sup>16</sup> Neplaćeni emocionalni rad kao marginalizirani, nevidljivi rad, odnosno afektivni rad u profesionalnom okruženju u fokusu je radova i Michaela Hardta i Antonija Negrija, gdje je „afektivni rad“ shvaćen kao rad koji je usmjeren tomu da se proizvedu ili izmijene emocionalna iskustva u drugih osoba. Usp. Bolton 2009.

šarmantnom i tolerantnom”.<sup>17</sup> Robin Simon, profesorica sociologije na Sveučilištu Wake Forest, iznosi tvrdnju kako studenti i studentice očekuju više emocija od profesorica, te da se od njih očekuje „ne samo da budu živahne u učionicama, nego katkada imaju još jednu ulogu: terapeuta i mirovitoraca u fakultetskoj politici”.<sup>18</sup>

U tekstu „Zašto su žene umorne: cijena neplaćenog emocionalnog rada” („Why Women Are Tired: The Price of Unpaid Emotional Labor”) Christine Hutchison, psihoterapeutkinja iz San Francisca, govori kako u terapiji heteroseksualnih parova odmah upada u oči ogroman sraz emocionalnog naukovanja muškaraca i žena. Žena često ima uvid u potrebe svog partnera i njegove osjećaje na štetu svojih vlastitih, dok se muškarac bori da identificira kako svoje emocije tako i emocije svoje partnerice. On je naučen da je ili opasno ili ne-muževno, ili da nije njegov posao, osjećati i odgovarati na osjećaje. Hutchison govori o tome kako kao terapeutkinja često ima osjećaj da se udružuje sa ženom kako bi poštědjele zajedno muškarca srama i borbe vezane uz emocionalni rad: „Mi za njega imenujemo osjećaje, počinjemo ih uopćavati, i čak i u terapijskom *setingu*, muškarac postaje emocionalni projekt žena.”<sup>19</sup>

Istovremeno primjećuje da se, čim se pojavi koncept emocionalne inteligencije, odmah reaktivira rodni esencijalizam vezan uz taj koncept, te je od početka bio praćen terminima poput „prirodno”, „biološki”, ili sintagmom „prema neuroznanstvenim uvidima” kako bi se iznijela tvrdnja: „Ženama to prirodno ide bolje”. Otuda su se izvodile pseudoznanstvene potvrde emocionalne inteligencije tvrdnjama da je ženski mozak biološki programiran na empatiju i povezanost. Hutchison upućuje na dvostruko vezanu situaciju iz koje katkada nema pomaka:

Nekad mi se čini da žene imaju doktorat iz emocionalnog rada, a muškarci pokušavaju završiti treći razred osnovne škole. A kako nalažu prešutna pravila patrijarhata, muškarci se ne smiju ni u čemu osjećati inferiornima. Otuda posvemašnja zbrka.<sup>20</sup>

Hackman također upućuje na esej književnice Audre Lorde „Gospodarevo oruđe neće nikada srušiti gospodarevu kuću” („The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”) koja je istakla kako se pokušava riješiti problem emocionalnog rada istim oruđem kojim je ta struktura uopće izgrađena: „Žene nastavljaju obavljati emocionalni rad u kojem su toliko dobre, štiteći muškarce od osjećaja nekompetentnosti i inferiornosti”,<sup>21</sup> a muškarcima čak nedostaje jezik kojim bi uopće opisali svoja emocionalna iskustva, te uglavnom uzmiču pred ozbiljnim razgovorima.

### III. EMOCIONALNI RAD I EMOCIONALNA INTELIGENCIJA

U ovom dijelu pozabavit će se ključnim pitanjem: na koji je način koncept emocionalne inteligencije političan, te na koji je način specifično političan kada govorimo o naglašenijo i većoj emocionalnoj inteligenciji u žena, u smislu u kojem je, naizgled pohvalna, emocionalna inteligencija usko povezana sa ženskom podređenošću.

Rodne uloge su jedna od najčešćih tema i problema koji se pojavljuju u psihoterapijskim ordinacijama, a obično su vezane uz pitanje sebstva, identiteta, ona pitanja koja se pojavljuju u oblikovanju, odnosno preoblikovanju našeg sebstva, kao orodenog sebstva. Problem je što se u patrijarhalnim društвima konstrukti ženskosti i psihičkog zdravlja oštro suprotstavljaju, dok su u patrijarhalnim društвima konstrukt ženskosti i emocionalne inteligencije usko povezani. Psihoterapeutkinja Irena Bezić u tekstu „Žene i psihoterapija: psihološko zdravlje kao proces” kaže sljedeće:

Ideal muškarca poklapa se sa slikom „zdravog čovjeka”, dok žena ako želi biti u okviru „ideala ženstvenosti” mora biti nužno submisivnija, manje nezavisna, manje objektivna, manje sklona pustolovinama, emocionalnija, plahija i infantilnija od tzv. zdravog čovjeka. Dakle, treba joj psihoterapija da riješi dilemu kako biti ženstvena, a uz to i zdrava.<sup>22</sup>

Ovaj uvid bih svakako proširila tvrdnjom da je, ponajprije, „ženstvenost” jasno suprotstavljena psihičkom zdravlju ili, nazovimo to radije, emotivno zreloj ličnosti i ostvarenom sebstvu, te da u procesu analitičke psihoterapije svoje sebstvo stvaramo upravo se odmičući od dominantnih društvenih modela, pa tako i rodnih, odnosno ponajprije rodnih.

Žene su malo spol koji je pretjerano emotivan, a malo spol koji dobro upravlja emocijama, odnosno spojimo li to dvoje, dobit ćemo proturječnu tvrdnju: žene su vještije u emocijama jer su pretjerano emotivne, a zato što su pretjerano emotivne nije im bilo drugog puta nego da konačno nauče upravljati njima. Shizoidnost ženskog položaja je očigledna: *Mater Dolorosa* je dobra menadžerica emocija, prava upravljačica i direktorka; histerična kćer je nesposobna ne samo za emotivno upravljanje, nego i za samoupravljanje.

Tvrđnja da su žene emocionalno inteligentnije odmah se može pobiti eklatantnim empirijskim podacima. Psihičke bolesti poput depresije, anksioznosti i psihosomatskih bolesti učestalije su u žena nego u muškaraca, te su, shodno tome, žene veći „potrošači” antidepresiva i anksiolitika.<sup>23</sup> Pod navodnim komplimentom ženske izrazitije emocionalne inteligencije prikriven je težak emocionalni rad, psihička iscrpljenost, a katkada i poremećaj i bolest. EQ je vrlo često samo drugo ime za mazohizam, ako pod time mislimo na potiskivanje srdžbe, bijesa, agresije, na gušenje navedenih osjećaja i okretanje agresije prema sebi.

<sup>17</sup> Hackman 2015.

<sup>18</sup> Isto.

<sup>19</sup> Hutchison 2016.

<sup>20</sup> Isto.

<sup>21</sup> Isto.

<sup>22</sup> Bezić 2002, str. 40.

<sup>23</sup> Vidi izvješće Svjetske zdravstvene organizacije o rođno specifičnim psihičkim bolestima i poremećajima: [https://www.who.int/mental\\_health/prevention/genderwomen/en/](https://www.who.int/mental_health/prevention/genderwomen/en/).

Psihološka moć upravljanja tudim emocijama zacijelo je narcistička gratifikacija za neke žene, ali ostavlja rodnu neravnopravnost netaknutom. Kao što je i vezana uz upravljanje i psihološku manipulaciju – ono što je Wollstonecraft davne 1792. godine nazvala „lukavstvom“ koje je dozvoljeno ženama. Svaki čin kojim mi propisujemo tuđe ponašanje jest čin manipulacije, poput naloga, pripisivanja i dodjeljivanja uloga.

Dok posuđujemo od drugog osobine nužne za samoočuvanje, do tada nismo emocionalno razvijena bića. Kako žene ne bi osjećale potrebu da upravljuju muškim emocijama, potrebno je da se muškarci nauče samoupravljanju. Kao prvo, emocije su se oduvijek smatrali ženskom domenom te su kao ženska domena naravno time i obezvredivane kao i sve vezano uz žensku sferu. Jesu li emocija nižeg reda jer su navodno ženske ili su nižeg reda jer ih, unutar racionalističke paradigme, društvo percipira kao manje vrijedne pa onda, kao inferiorna djelatnost, „prirodno“ dopadaju ženama?

Je li odnos privatno i javno tako postavljen da bi rodna ravnopravnost trebala značiti da muškarci trebaju postati privatniji u onoj mjeri u kojoj su žene postale javnije? Snažan iskorak žena u javnu sferu nije praćen razmjerne snažnim ukorakom muškaraca u privatnu sferu, u ovom slučaju – u sferu emocija. Pravo na govor jest istovremeno i pravo na iskazivanje cijele emocionalne lepeze, za muškarce i za žene, katkada tuga, ranjenost, katkada bijes, ovisno o situaciji koja izaziva jedno ili drugo, a katkada i neočekivana i „neženstvena“ ženska emocionalna nedostupnost i hladnoća.

Smatram da su određene struje feminističkog mišljenja, odnosno pojedine autorice nanijele štetu feminizmu i ženskom pitanju vraćajući žene u sferu emocija, onu sferu koju žene još nisu ni napustile, te pod krovnim pojmom feminizma različitosti naglašavaju važnost onih emocija koje su povjesno ionako uvijek bile pripisivane ženama. Najzačudnije je to što ćemo na naglašavanje skrbničke uloge naići u tri posve različite autorice: u liberalne feministkinje Betty Friedan (*The Second Stage*), radikalne kulturalistkinje Mary Daly (*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*) i francuske psihanalitičke feministkinje Luce Irigaray (*Ja, ti, mi: za kulturu razlike*).

Ellen Klein je u svojoj knjizi *Undressing Feminism* istaknula kako treću generaciju feministkinja obilježuje „having-it-both-ways“ filozofija. Žene su ili različite ili jednake, kako im odgovara; spolni stereotipi se prigrluju ako su pozitivni, kada upućuju da su žene skrbnije i suočajnije od muškaraca, a odbacuju kada su negativni, kada ukazuju na to da su žene manje intelligentne i manje racionalne od muškaraca, te se pri tome uglavnom te tvrdnje utemeljuju na biološko-esencijalistički način.<sup>24</sup>

Primjerice, radikalne kulturalistkinje naglašavale su vrline i vrijednosti koje kultura asocira sa ženama – međuovisnost, povezanost, dijeljenje, emocije, tijelo, povjerenje, odsustvo hijerarhije, priroda, mir, život, te poništavajući vrline i vrijednosti tradicionalno povezane s muškarima – neovisnost, autonomija, intelekt, volja, hijerarhija, dominacija, kultura, asketizam, rat i smrt. Mary Daly u svojoj, netom ranije spome-

nutoj knjizi, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, nastojala je protumačiti samo tradicionalno ženske osobine, ali je, ipak, ustrajala u tome da pozitivno ženske osobine (smatrajući ih inherentno ženskim) kao ljubav, sučut, dijeljenje, skrb moraju biti pažljivo odvojene od svoje patološke prekomjernosti – mazohističkih ženskih osobina za koje ih se pogrešno uzima.

Liberalna feministkinja drugog vala Betty Friedan u svojoj se knjizi iz 1980. godine *The Second Stage* obrušila na model super-žene, promatrajući kako se generacija njezine kćeri muči u ime feminizma. U ovom djelu Friedan opisuje kao kulturno ženske, takozvane beta, stilove razmišljanja i djelovanja koji naglašavaju fluidnost, prilagodljivost i interpersonalnu osjetljivost, i kao kulturno maskuline, tzv. alfa, stilove one stilove razmišljanja i djelovanja koji naglašavaju hijerarhijsko i autoritarno vodstvo utemeljeno na tehnološkoj racionalnosti. Dok je sedamdesetih godina nudila ženama savjete da umanje svoje ženske, beta tendencije, i uvećaju svoje maskuline, alfa tendencije, Friedan sada savjetuje ženama da prihvate svoje ženske, beta tendencije, dapače, da koriste beta intuiciju kako bi rješavale društvena, politička i ekonomski pitanja. Vrudajući u alfa-beta bespućima Friedan iznosi tvrdnju o ženama kao posjednicama beta osobina, a muškarima kao posjednicima alfa osobina kao vječnu istinu, nigdje ne dovodeći u pitanje ni alfu niti betu, te se kreće u okvirima nekog dogmatskog filozofsko-jungovskog okvira.

U *Ja, ti, mi: za kulturu razlike* Irigaray, također, upadajući u zamku biološkog esencijalizma, tvrdi da je žensko tijelo osobito po tome što podnosi rast drugoga u sebi, bez bolesti i bez odbacivanja smatrajući da je kultura gotovo obrnula smisao te ekonomije poštovanja drugoga – model tolerancije drugoga u sebi, tvrdeći da tamo gdje žensko tijelo rađa/stvara poštujući razliku, patrijarhalno društveno tijelo gradi se hijerarhijski, isključujući razliku. Navodno pozitivan rodni stereotip o tome da su žene skrbnije od muškaraca pokušava se ovdje opravdati biološkim esencijalizmom.

Psihoanalitička feministkinja Nancy Chodorow u iznimno utjecajnom djelu *Reproduciranje majčinske skrbi* (1978), djelu koje gotovo da može poslužiti kao model za analizu socijalne konstruiranosti svih „prirodno“ ženskih skrbničkih emocija, pa tako i razbiti stereotip o naglašenijoj ženskoj emocionalnoj inteligenciji, iznosi ideju da žene imaju osjećaj sebstva koji je suprotan načinu na koji muškarci kreiraju svoje sebstvo. Majke, zbog svog spola, shvaćaju kćeri kao slične sebi, a dječake kao različite. Dječaci i djevojčice sami prisvajaju i transformiraju te nesvesne majčinske poruke kroz vlastite unutarnje duševne sposobnosti za fantaziju i obrambene reakcije na strepnju i strah. Najvažniji ishod tih procesa su načini na koji se žene intuitivno osjećaju povezane s drugima, sposobne su za empatiju ili ovisne o vezama ili odnosima, a s druge strane je potvrđena težnja za neovisnošću u muškaraca i strepnja vezana uz intimu, ako se približava mogućnosti da o nekome emocionalno ovise.

Chodorow pokazuje kako se majčinstvo reproducira ciklički. Žene, kao majke, stvaraju kćeri sa sposobnostima za majčinsku skrb i željom da pružaju tu skrb. U suprotnosti s tim, žene kao majke (i muškarci kao nemajke) stvaraju sinove čije su sposobnosti za pružanje skrbi bile sustavno

<sup>24</sup> Klein 2002, str. 65-67.

potiskivane. To priprema muškarce za njihovu manje aktivnu, poslije obiteljsku ulogu, i za prvobitno sudjelovanje u neosobnom, van-obiteljskom svijetu rada i javnog života. Zbog trajne odsutnosti oca, koju Chodorow smatra konstantom našeg društva, muškarci se prije svega poistovjećuju s rodnom ulogom, a suprotno tomu, žene se poistovjećuju prije svega s roditeljskom ulogom. Djevojčice odrastaju povezanije s drugima. Za dječake proces poistovjećivanja i učenje muške uloge nisu usidreni u odnosu s ocem ili muškarcem nego uključuju poricanje afektivnog odnosa prema majci. Prema Chodorow, žene postaju relacionalne, ovisne o odnosima, vezama i obitelji, a muškarci postaju autonomni, pripremljeni za javno, ali ne i privatno djelovanje.

Na popularno psihoterapijskoj strani ili na strani literature samopomoći bestseler Robin Norwood razbija mit o ženskoj emocionalnoj inteligenciji snažnije i uvjerljivije nego što bi se od takvog djela očekivalo, a budući da su kritičarke Golemanove knjige svrstale upravo Golemanovu knjigu u isti žanr, primjereno je u zaključku ukazati na antipod Golemanovom *self-help* bestseleru. *Žene koje previše vole* jest knjiga koja tumači ljubav kao ovisnost na istoj ravni s alkoholizmom, ovisnošću o drogama. Kako su žene društveno i kulturološki programirane da vole, brinu se, pomažu i tješe druge, spremnost da preuzmu krivicu za propalu vezu njihova je tipična osobina kao i nemogućnost da realno procijene situaciju, tako da se u želji žene da promijeni muškarca kojeg voli istovremeno prelama trajan osjećaj боли i nadzor nad tim osjećajem te, Norwood upućuje, kako žene koje glume „psihoterapeutkinje“ svojim muškarcima ne shvaćaju da tim muškarcima nije stalo do samootkrivanja ili samospoznaje jer da ih te djelatnosti zanimaju – „većinu posla bi obavili sami ili bi otišli psihoterapeutu.“<sup>25</sup>

## BIBLIOGRAFIJA

- Beldoch, Michael, 1964, „Sensitivity to expression of emotional meaning in three modes of communication”, u J. R. Davitz (ur.), *The Communication of Emotional Meaning*, New York: McGraw-Hill.
- Bezić, Irena, 2002, „Žene i psihoterapija: psihološko zdravlje kao proces», *Kruh i ruže*, br. 2. Str. 3-4.
- Boler, Megan, 1999, *Feeling Power: Emotions and Education*, London: Routledge.
- Boler, Megan 2000, „Emocionalni kvocijent”, *Zbornik Trećeg programa Hrvatskog radija*, br. 57, str. 226-233.
- Bolton, Sharon C., 2009, „The lady vanishes: Women's work and affective labour”, *International Journal of Work Organisation and Emotion*, 3(1), siječanj 2009. Dostupno na: [https://www.researchgate.net/publication/247834788\\_The\\_lady\\_vanishes\\_Women's\\_work\\_and\\_affective\\_labour](https://www.researchgate.net/publication/247834788_The_lady_vanishes_Women's_work_and_affective_labour). Posjećeno 24. srpnja 2019.

<sup>25</sup> Norwood 2001, str. 8-9.

- Bronson, Po, 2009, „Daniel Goleman Defends Emotional Intelligence”, *Newsweek*, 15. listopada 2009. Dostupno na: <https://www.newsweek.com/daniel-goleman-defends-emotional-intelligence-223456>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Burnett, Dean, 2015, „Calm down, dear: the dark side of ‘emotional intelligence’”, *The Guardian*, 21. travanj 2015. Dostupno na: <https://www.theguardian.com/science/brain-flapping/2015/apr/21/calm-down-dear-emotional-intelligence-psychology>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Chodorow, Nancy J., 1987, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.
- Daly, Mary, 1978, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press.
- Emmerling, R. J. i Goleman, D. 2003, „Emotional intelligence: Issues and common misunderstandings”, *Issues and Recent Developments in Emotional Intelligence*, 1(1), listopad. Dostupno na: [http://www.eiconsortium.org/reprints/ei\\_issues\\_and\\_common\\_misunderstandings.html](http://www.eiconsortium.org/reprints/ei_issues_and_common_misunderstandings.html). Posjećeno: 24. srpnja 2019.
- Forbes*, „Using Emotional Intelligence Is A Woman Leader's Secret Weapon”, 2. studenti 2016. Dostupno na: <https://www.forbes.com/sites/womensmedia/2016/11/02/using-emotional-intelligence-is-a-woman-leaders-secret-weapon/#70dd2fa719f7>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Friedan, Betty, 1981, *The Second Stage*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Goleman, Daniel, 1995, *Emocionalna inteligencija: zašto može biti važnija od kvocijenta inteligencije?*, Zagreb: Mozaik knjiga.
- Goleman, Daniel, 2011, „Are Women More Emotionally Intelligent Than Men?”. Dostupno na: <http://www.danielgoleman.info/are-women-more-emotionally-intelligent-than-men/>. Posjećeno 08. svibnja 2019.
- Gross, Elana Lyn, 2016, „7 Ways to Boost Your Emotional Intelligence”, 4. travanj 2016. Dostupno na: <https://www.womenshealthmag.com/life/a19942998/boost-emotional-intelligence/>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Hackman, Rose, 2015, „Women are just better at this stuff: is emotional labor feminism's next frontier?”, *The Guardian*, 8.11. 2015. Dostupno na: <https://www.theguardian.com/world/2015/nov/08/women-gender-roles-sexism-emotional-labor-feminism>. Posjećeno: 24. srpnja 2019.
- Hutchison, Christine, 2016, „Why Women Are Tired: The Price of Unpaid Emotional Labor”. Dostupno na: [https://www.huffingtonpost.com/psyched-in-san-francisco/why-women-are-tired-the-p\\_b\\_9619732.html](https://www.huffingtonpost.com/psyched-in-san-francisco/why-women-are-tired-the-p_b_9619732.html). Posjećeno: 04. lipnja 2016.
- Irigaray, Luce, 1999, *Ja-ti-mi: Za kulturu razlike*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Izvješće Svjetske zdravstvene organizacije, dostupno na: [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/genderwomen/en/](http://www.who.int/mental_health/prevention/genderwomen/en/). Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Klein, Ellen R., 2002, *Undressing Feminism*, St. Paul MN: Paragon House.
- Liddy, Susan, 2012, „Women and Emotional Intelligence: The New Paradigm in Business”, *Huffpost*, 14. travnja 2012. Dostupno na: [https://www.huffpost.com/entry/women-and-emotional-intelligence\\_b\\_1269953?guccounter=1](https://www.huffpost.com/entry/women-and-emotional-intelligence_b_1269953?guccounter=1). Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Mill, John Stuart, 2001, *Podređenost žena*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Mitchell, Juliet, 2000, *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin.

- Norwood, Robin, 2008, *Žene koje previše vole*, Zagreb: Planetopija.
- Ojeda, Nina, 2016, „The Top Emotional Intelligence Secret All Powerful Women Know”, Inc., 7. ožujak 2016. Dostupno na: <https://www.inc.com/nina-ojeda/the-top-emotional-intelligence-secret-all-powerful-women-know.html>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Pateman, Carole, 1998, *Ženski nered: demokracija, feminizam i politička teorija*, Zagreb: Ženska infoteka.
- Salovey, P. i J. D. Mayer, 1990, „Emotional intelligence”, *Imagination, Cognition, and Personality*, 9, 185-211.
- Showalter, Elaine, 1985, *The Female Malady*, London: Virago.
- Spelman, Elizabeth V., 1989, „Anger and Insubordination”, u: Ann Garry i Marilyn Pearsall (ur.), *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, London: Unwin Hyman.
- Theus, Dana, 2016, „Does Women’s Emotional Intelligence Help Us Get Into Leadership?”, 27. prosinac 2016. Dostupno na: <https://inpowercoaching.com/womens-emotional-intelligence-help-us-get-leadership-2/>. Posjećeno 24. srpnja 2019.
- Tong, Rosemary P., 1998, *Feminist Thought*, London: Westview.
- Wollstonecraft, Mary, 1999, *Obrana ženskih prava*, Zagreb: Ženska infoteka.

## ABSTRACT

### THE “POLITICAL” IN THE CONSTRUCT OF FEMALE EMOTIONAL INTELLIGENCE

In my paper I will analyze the stereotype of pronounced emotional intelligence in women attempt to point at political implications of this construct in the sense that emotional intelligence, although superficially considered flattering, oftentimes stands in close association with female subordination. In doing so, I will refer to the influential works of philosophers Elizabeth Spelman, Alison Jaggar and Megan Boler. Observed through the lens of feminist social constructivism, emotion may be considered “political” in several ways: in the first place there is the patriarchal view of women as biologically given nurturers and caregivers or as a sex that is overly emotional. Furthermore, in her essay “Anger and Insubordination” (1989), Spelman emphasizes the restraint placed upon women when it comes to expressing anger or rage provoked by injustice, offence or violence. Jaggar, in her work *Feminist Politics and Human Nature* (1983), considers the concepts of “emotional hegemony” and “emotional subversion” and analyzes the so-called “renegade emotions”, i.e. those emotions which have throughout history been forbidden to women, but which, once expressed, give women rebellious power.

# KLASNA HISTORIJA RODA I AGRARNI KAPITALIZAM

ANKICA ČAKARDIĆ

Odsjek za filozofiju,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
acakardi@ffzg.hr

Najdražoj i cijenjenoj profesorici Nadeždi Čaćinović uz koju sam u 101-ici  
otpočela svoj prvi nastavni sat na Odsjeku i od koje sam naučila da pro-  
blematika roda nikad nije drugorazredno filozofsko pitanje.

## SAŽETAK

Kako bismo jasnije razložili uzroke podređenosti žena u kapitalizmu, u radu  
ćemo se fokusirati na pitanje porijekla kapitalizma, a onda otuda izlučiti i  
specifične sekvence historije roda. To će nas direktno odvesti na kraj 14. i  
početak 15. stoljeća, kada se kapitalistički način proizvodnje, različit od drugih  
historijskih društvenih formi, prvi put u povijesti formirao u Engleskoj. Uz Silviju  
Federici i njezinu knjigu *Kaliban i vještica: žene, tijelo i prvobitna akumulacija*  
argumentirat ćemo da rodna podjela rada postoji i prije kapitalizma, ali da  
nije u pitanju nasljeđivanje neke vječne, primordialne spolne podjele rada,  
kao samorazumljive posljedice patrijarhalnih društvenih odnosa, autonomnih  
u odnosu na, vremenom određeni, specifični način proizvodnje. Naš je cilj  
izvesti intervenciju u kontekstu marksističko-feminističkih rasprava o izvorima  
kapitalizma i naglasiti da je konstrukt roda (i) historijski uvjetovan. Dakle, rod  
ima povijest, klasnu povijest. Socijalna historija kapitalizma istovremeno  
podrazumijeva i akumulaciju klasnih i rodnih razlika, kao i hijerarhija koje  
su poslužile ideoškom opravdanju nejednakosti temeljenih na rodu i klasi.  
Društvena podjela i specijalizacija rada omogućile su kapitalizmu da promjeni  
tradicionalne načine neposredne reprodukcije, da strukturno odvoji kućanski  
rad od rada na tržištu te ideoški iskoristi takvu podjelu za skretanje klasnog  
antagonizma u rodnim.

## ANKICA ČAKARDIĆ

Zaposlena je kao docentica i nositeljica Katedre za socijalnu filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, gdje predaje i kolegije Filozofija roda i Suvremena filozofska terminologija. Autorica je manje monografije *Ustajte prezrene na svijetu. Tri eseja o Rosi Luxemburg i knjige Sablasti tranzicije. Socijalna historija kapitalizma* (u tisku). Članica je uredništva izdanja *The Complete Works of Rosa Luxemburg* pri izdavačkoj kući Verso (London/New York). Njezino područje interesa obuhvaća socijalnu i političku filozofiju, marksizam, luksemburgijansku i feminističku kritiku političke ekonomije. Recentniji radovi: 2018.: „Marx i teorija socijalne reprodukcije”, u: *Karl Marx: Zbornik radova povodom dvjestotice obljetnice rođenja*, Goran Sunajko i Maroje Višić (ur.), Zagreb: Breza, str. 111-131; 2017.: „Down the Neoliberal Path: The Rise of Free Choice Feminism”, *AM Journal of Art and Media Studies*, 14: 33-44; 2017.: „From theory of accumulation to social reproduction theory: A case for Luxemburgian feminism”, *Historical Materialism* 25 (4): 37-64.

Kako bismo jasnije razložili uzroke podređenosti žena u kapitalizmu, u radu ćemo se fokusirati na pitanje porijekla kapitalizma, a onda otuda izlučiti i specifične sekvence historije roda. To će nas direktno odvesti na kraj 14. i početak 15. stoljeća, kada se kapitalistički način proizvodnje, različit od drugih historijskih društvenih formi, prvi put u povijesti formirao u Engleskoj.<sup>1</sup>

Ako, primjerice, kapitalizam određujemo kao ekonomski sistem čiji je zadatak nešto proizvoditi i potom prodavati na tržištu, tada manje-više možemo reći da kapitalizam u nekoj formi postoji oduvijek. Na tom tragu mogli bismo konstatirati da se kapitalizam formirao onoga trenutka kada se pojavila potreba za razmjenom. Nastavimo li tom transhistorijskom linijom, tada povijest kapitalizma postaje pregled razvoja trgovine, razmjene, komercijalizacije u konkretnim nacionalnim ili globalnim okvirima koji su na brojne načine uvjetovali ekspanziju i organizaciju trgovine. U tom slučaju deskripcija preuzima prostor eksplanatornosti, pa time i pitanje o izvorima kapitalizma zapravo prestaje imati smisla.

Kapitalizam je veoma složena historijska forma ili društveni odnos koji se zbog specifičnosti svojih produktivnih i reproduktivnih procesa bitno razlikuje od feudalizma i robovlasničkog sustava. To je sustav u kojem apsolutno svi ekonomski akteri – bilo proizvodači ili aproprijatori<sup>2</sup> – na ovaj ili onaj način ovise o tržištu kako bi zadovoljili svoje osnovne potrebe.<sup>3</sup> Dakle, nitko se u društveno-političkoj areni ne pojavljuje „direktno”, već „indirektno”, posredstvom tržišta. Za razliku od nekapitalističkih društava – gdje su proizvodači imali netržišni pristup sredstvima za proizvodnju, a aproprijatori koristili različite instrumente političke moći da bi došli do viška proizvoda – u kapitalizmu postoji međusobna „tržišna” ovisnost proizvodača i aproprijatora u kojoj su svi podvrgnuti imperativima kompeticije, akumulacije i rasta radne produktivnosti. Ti imperativi ujedno predstavljaju i „narav” kapitalističkog tržišta, koje definira pristup osnovnim sredstvima ljudske egzistencije. Uvjetovanje egzistencije strogim imperativima akumulacije i maksimizacije profita u kapitalizmu se ne odvija pod kontrolom i silom vojne ili političke moći, naprotiv, pojedinci su konačno „oslobodeni” takve feudalističke stege. No, da ne bude zabune, kapitalisti, za razliku od feudalnih lordova, ne trebaju mehanizme sile da bi došli do viška vrijednosti jer su radnici potpuno razvlašteni i bez pristupa sredstvima za proizvodnju, što ih, konačno, i dovodi u poziciju da moraju prodavati radnu snagu da bi osigurali uvjete života. To nikako ne znači da u kapitalizmu ne postoje sustavi represije ili da kapitalisti o njima ne ovise. Štoviše, kapitalisti itekako ovise o državnim mehanizmima prisile,

<sup>1</sup> Usp. Brenner 1985a, 1985b; Meiksins Wood 1991, 2002; Comninel 2000.

<sup>2</sup> Terminom „aproprijatori”, koji može zvučati pomalo nespretno jer ga direktno preuzimamo iz engleskog jezika, označavamo dominantne klase sedamnaestostoljetne Engleske kojima obuhvaćamo bogate seljake (kad Roberta Brennera tzv. kapitalistička seljačka klasa), trgovce, činovnike i dio aristokracije koji sudjeluje u tržišnim natjecanjima (kapitalistički aristokrati). Drugim riječima, tim terminom označavamo sve one koji su u poziciji „prisvojiti” nečiju zemlju ili rad, dakle, klasa kapitalista u nastajanju.

<sup>3</sup> Meiksins Wood 2005, str. 9.

napose ako je potrebno zaštитiti njihovu ekonomsku moć i vlasništvo ili održavati ekonomsku klimu koja pogoduje procesima akumulacije kapitala.

Kako bismo ovaj socijalno-historijski pristup porijeklu kapitalizma interpretirali iz rodnog očišta, svakako valja imati u vidu problematiku sustava najamnog rada, specijalizacije rada, strukture robne proizvodnje i odnosa razmijenske i uporabne vrijednosti, a napose problem socijalne reprodukcije.<sup>4</sup> Jedno takvo istraživanje ponudila je Silvia Federici u knjizi *Kaliban i veštica: žene, telo i prvobitna akumulacija*, uz koju ćemo ovdje pokušati nešto više reći o problemu orodenosti podjele rada u agrarnom kapitalizmu.<sup>5</sup> Ključna autoričina teza jest da rodna podjela rada postoji i prije kapitalizma i da ona nije tek samorazumljiva posljedica patrijarhalnih društvenih odnosa, autonomnih u odnosu na specifični, vremenom određeni, način proizvodnje.

Federici je knjigom *Kaliban i veštica* pokušala marksistički problem prvobitne akumulacije kapitala istražiti s feminističkog stajališta. Zanimalo ju je teorijsko objašnjenje geneze kućanskog rada i njegovih strukturalnih komponenti, bilo da je riječ o razdvajanju sfere produkcije i reprodukcije, specifičnoj kapitalističkoj upotrebi nadnica, koje su počele diktirati sustav vrijednosti u kapitalizmu, ili o uvjetima upravljanja (ne)plaćenim radom, čime je započeo historijski proces obezvređivanja društvenog položaja žena u okviru razvoja kapitalističkog načina proizvodnje. Knjiga kritizira genealogiju ontoloških predispozicija sagledavanja roda u binarnim oponicijama, nastojeći argumentirani tezu da rod ima svoju historiju, i da se rodne uloge bitno razlikuju ovisno o tome analiziramo li ih u kontekstu feudalizma ili kapitalizma. I još naglašenije, obrazlaže Federici referirajući se na Mariarosu Dalla Costu i Selmu James, da se upravo s kapitalizmom prvi put historijski formalizirala specifična „eksploracija žena” kao subjekata koji proizvode i reproduciraju najvažniju kapitalističku robu: radnu snagu.<sup>6</sup> Sve tri autorice navode da svojim radom pokušavaju kritizirati transhistorijska tumačenja podređenosti žena, pri čemu patrijarhatu žele dati konkretan historijski sadržaj. Cilj je utrti put „novom tumačenju istorije kapitalizma i klasne borbe, sa feminističkog stanovišta”<sup>7</sup>.

Upravo na tom tragu Chris Middleton u *The Sexual Division of Labour in Feudal England* analizirajući podređenost žena piše:

S jedne strane, može se primijetiti da *jest* postojala spolna podjela rada sklona poistovjećivanju žena s kućanskim poslovima i brigom za djecu i da žene *jesu bile* podređene muškarcima. Međutim, iz toga ne slijedi nužno da je drugo bilo posljedica prvog.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Usp. Čakardić 2018.

<sup>5</sup> Federici 2013. Uz Federici su tu temu među prvima na različite načine obradili i Maria Mies, Wally Seccombe i Paddy Quick. Usp. Mies 1988, Secccombe 1995, Quick 2010.

<sup>6</sup> Federici 2013, str. 12. Federici se referira na tekst spomenutih autorica *The Power of Women and the Subversion of the Community* i knjigu Selme James *Sex, Race and Class*. Usp. Dalla Costa i James 1975; James 1975.

<sup>7</sup> Federici 2013, str. 13.

<sup>8</sup> Middleton 1979, str. 163.

Da bismo izbjegli neprikladne feminističke transhistorijske interpretacije – da ne kažemo falsifikacije – o tobože primordijalnoj spolnoj podjeli rada, inzistirat ćemo na tvrdnji da se rodna podjela rada i patrijarhalne norme „feudalnog perioda najbolje mogu objasniti pozivanjem na konkretna pravila reprodukcije koja su definirala feudalne društveno-vlasničke odnose”<sup>9</sup>. Robert Brenner u svojoj analizi feudalističkih zakonitosti reprodukcije i njihovih veza s izvorima kapitalizma navodi da valja razlikovati seljačke načine reproducijskih režima od vlastelinskih. S jedne strane, prema njegovu shvaćanju, seljaci su usvojili „zakon o samoodržanju”: da bi osigurali neposrednu i generacijsku sigurnost, u potpunosti su minimizirali specijalizaciju rada, mahom su imali velike porodice, rascjepkali su svoje posjede na manje jedinice i poticali rane brakove.<sup>10</sup> S druge strane, feudalistička vlastela nije imala potencijala da se bavi proizvodnjom i da je transformira, tako da je reprodukcija podrazumijevala osvajanje nove zemlje, „političku akumulaciju” ili ulaganje u vojnu silu.<sup>11</sup> Benno Teschke u svojoj studiji, slično ovoj argumentaciji, dodaje da je brak za vlastelu označavao specifičnu formu „političke akumulacije” jer je bio neraskidivo povezan s naslijedom zemlje i seljačkim zakupima.<sup>12</sup> U određenom smislu, dinastijski su brakovi bili strategija vladajuće klase.<sup>13</sup>

U spomenutom tekstu Middleton navodi da je spolna podjela rada u seljačkim obiteljima feudalizma funkcionalna po već prepoznatljivom obrascu: nema dvojbe, žene su bile zadužene za poslove poput kuhanja, pranja, čišćenja, uključujući i brigu o djeci. Autor podstire neke od dokaza koji potkrepljuju tezu o kućanskom radu kao tipično ženskom, spominje lirske opise, poslovice, traktate, ondašnje ilustracije i brojne pjesme namijenjene usmenom izvođenju.<sup>14</sup> Svi nam ti izvori govore o ženama koje se brinu o kućanstvu, koje kuhaju, peru, izrađuju odjeću, brinu se o djeci i bolesnima. No, valja naglasiti, nema dokaza za to da su te svakodnevne radnje ikako činile cijelokupni radni život žena. Middleton zaključuje: „U svakom slučaju, lik kućanice nije tipična slika žene.”<sup>15</sup> Usto, intenzitet ženskog kućanskog rada ovisio je bitno o veličini posjeda na kojoj obitelj živi i radi, obliku rente i bračnom statusu.<sup>16</sup> Glavnina ženskog rada u kontekstu određene obitelji u znatno je većoj mjeri obuhvaćala kućanski rad, a u manjoj brigu o djeci, a radni je dan žene, osim kućanskog rada, uvek podrazumijevao i rad na zemlji i sudjelovanje u nekoj vrsti proizvodnje roba.<sup>17</sup> Budući da je feudalistički sistem bitno usmjeren na proizvodnju uporabnih vrijednosti, moramo biti svjesni da su u tom kontekstu razlike između kućanskog i nekućanskog rada, tj. produktivnog i reproduktivnog,

<sup>9</sup> Blank 2011, str. 14.

<sup>10</sup> Usp. Brenner 2007, str. 69.

<sup>11</sup> Usp. isto.

<sup>12</sup> Teschke 2003, str. 62–63.

<sup>13</sup> Blank 2011, str. 13. Usp. i Secccombe 1995, 133–136.

<sup>14</sup> Middleton 1979, str. 163.

<sup>15</sup> Isto.

<sup>16</sup> Isto, str. 164.

<sup>17</sup> Isto.

sasvim neprepoznatljive.<sup>18</sup> Tek će u kapitalističkom načinu proizvodnje, uslijed komodifikacije rada, kućanski rad postati bezvrijedan i nevidljiv, strukturno i ideološki odvojen od proizvodne sfere. Orvar Löfgren navodi:

Kako su se aktivnosti muškaraca sve više odvijale izvan kolibe i vrta, ili su bile usmjerenе na specijaliziranu trgovinu i obrt, tako je sve više žene preuzimalo posao u domu i oko njega. [...] Štoviše, privremena odsutnost muškaraca uvjetovala je da žene preuzimaju odgovornost za mnoge odluke vezane za obitelj i ekonomiju kućanstva.<sup>19</sup>

Dokidanje neposrednih društvenih odnosa i počeci oblikovanja svakodnevнog života putem tržišta već su u ranom agrarnom kapitalizmu – dakle znatno prije industrijalizacije društva – preoblikovali rodne odnose. Valja uvijek iznova naglasiti: zakonitosti kapitalističke reprodukcije istovremeno i unitarno uključuju eksplotacijske procese i rodne odnose. Kako se kapitalizam s vremenom sve više razvijao u odnosu na svoju ranu, agrarnu formu, što se primarno osjetilo u sve masovnijoj proizvodnji nepoljoprivredne robe, tako je i tržište postajalo sve kompetitivnije. U takvim, ranokapitalističkim proizvodnim odnosima, koji se još uvijek odvijaju u „kućnim tvornicama”, a ne industrijskim halama, kućanstva se sve teženose s kapitalističkom dinamikom i njezinim imperativima:

U tako preobraženom sustavu kapital je zahtijevao da kućanstva funkcioniraju kao tvornice. A u smislu reprodukcije kućanstva su bila posebna vrsta tvornica – koje su se specijalizirale za proizvodnju radnika. [...] Jednako kako je kapitalizam izmijenio samostalan kućanski radni proces u ujedinjeni „društveni proces”, tako je stvorio i prostornu razdvojenost radnog mjesta i kućanstva.<sup>20</sup>

Karakteristike tržišta kao oštrog, brzog, izrazito kompetitivnog nisu, dakle, bile odlike samo industrijalizacije radnih procesa tipičnih za 18. st. već i rane protoindustrijske proizvodnje.<sup>21</sup> Jedan je od osnovnih uzroka promjene rodnih odnosa u kapitalizmu uzdrmavanje reproduktivnih režima uslijed rane proizvodnje nepoljoprivredne robe, a drugi je – podjednako važan – ukidanje običajnih prava.<sup>22</sup>

Jane Humphries u *Enclosures, Common Rights, and Women* na čitavom nizu primjera sjajno demonstrira da su ostaci komunalnih prava u Engleskoj bili ključni u osiguravanju određenog stupnja neovisnosti žena o muškim nadničarima, kao i za materijalnu reprodukciju obitelji u cjelini.<sup>23</sup> No ta su prava istovremeno bila i smetnja agrarnim kapitalistima, koji su željeli proširiti proizvodnju žitarica, a podršku u svojim nastojanjima nalazili

su u Parlamentu, koji je pravno zagovarao procese ogradijanja zemlje.<sup>24</sup> Gary Blank piše:

Konačno ukidanje običajnog prava onemogućilo je ženama znatnu nenadničarsku osnovu preživljavanja te time povećalo njihovu ovisnost o nadnicama, odnosno o obiteljskom nadničaru (radniku muškarca). Također je ženama osiguralo i potpunu „dostupnost” dotadašnjih i novih oblika zapošljavanja. Posljedice tih promjena za historiju industrijskog kapitalizma, roda i obitelji bile su neizmjerne.<sup>25</sup>

Kako su agrarni kapitalisti i parlamentarci sve više gušili običajna prava, posredno proizvodeći najnegativnije posljedice za materijalni status žena, one postaju glavna snaga obrane komunalnih prava.<sup>26</sup> O tome govore čak i tada aktivni zagovaratelji ogradijanja zemlje, Humphries citira Arthura Younga kao jedan od takvih primjera:

Prednosti ogradijanja za sve klase ljudi dobro su svima poznate, a otpor prema njima pruža svega par starica kojima se to ne sviđa zbog njihove ljubavi prema osobenoštvu [singularity] i mržnje prema promjeni.<sup>27</sup>

Humphries se slaže s Youngom, koji je evidentno svjestan ženske opozicije spram ukidanja tradicijskih prava, ali nikako ne i s razlozima koje on navodi. Referirajući se na brojne izvore, Humphries kaže: „Ako su u prvom redu žene imale koristi od zajedničkih posjeda i neiskorištene zemlje [wastes], logično je da su morale biti zastupljene u narodnom otporu prema ogradijanju. Dokazi sugeriraju da je tako i bilo.”<sup>28</sup>

Govoreći o borbi za zajednička dobra, Federici navodi da su od kraja 15. stoljeća pobune seljaka protiv zemljoposjednika postale masovnije i često oružane.<sup>29</sup> Za razliku od uobičajenih udžbeničkih historijskih narativa, autorica na brojnim primjerima prikazuje da feudalno društvo nije bilo statičan svijet, već da su seljaci gotovo svakodnevno vodili brojne klasne bitke. Te su borbe u najširem smislu bile usmjerene protiv approprijacije njihova rada, ali i na proširenje njihovih ekonomskih i političkih prava. Federici spominje da su u 18. stoljeću u Engleskoj muški seljaci često bili kažnjavani zato što su tvrdili da nisu kmetovi, nego slobodni ljudi, što se smatralo iznimno drskim ponašanjem i zbog čega se moglo završiti čak i na Kraljevskom sudu.<sup>30</sup> „Ipak”, piše Federici, „najvažniji ishod sukoba između gospodara i kmetova bila je *commutation* (zamena) radne obaveze nametima u novcu (novčane zakupnine, novčani porezi), koji su feudalni odnos u većoj meri postavili na ugovornu osnovu.”<sup>31</sup> U tom važnom procesu koji je označavao prelazak na novčanu rentu nije se dogodilo oslobođe-

<sup>18</sup> Isto.

<sup>19</sup> Citirano u: Seccombe 1995, str. 178.

<sup>20</sup> Perelman 2000, str. 74.

<sup>21</sup> Zmolek 2001, str. 150.

<sup>22</sup> Usp. Humphries 1990.

<sup>23</sup> Usp. isto.

<sup>24</sup> Blank 2011, str. 24.

<sup>25</sup> Isto. Stavio zagradu i podvukao Gary Blank, op. a.

<sup>26</sup> Usp. Federici 2013, str. 96–99.

<sup>27</sup> Citirano u: Humphries 1990, str. 22.

<sup>28</sup> Isto, str. 38.

<sup>29</sup> Federici 2013, str. 37.

<sup>30</sup> Usp. isto, str. 38.

<sup>31</sup> Isto, str. 42. Kurziv S.F.

nje kmetstva ili poboljšanje njihovih uvjeta jer više ne moraju raditi za zemljoposjednike; upravo suprotno, tranzicijska *komutacija* uzrokovala je dezintegraciju feudalnog sela, eksproprijaciju seljaka, te se pojavljuje sve veći broj osiromašenih seljaka i prosjaka.<sup>32</sup> Paralelno se odvija i proletarizacija seljaka, koja omogućava da se slobodni zakupci sada zaposle i pritom eksploatiraju druge seljake/radnike, što će utjecati na procese transformacije starih samozaposlenih posjednika zemlje u kapitalističke zakupce. Potpuno suprotno falsifikacijama klasične političke ekonomije Adama Smitha ili Davida Ricarda, monetarizacija ekonomskog života koju su klasičari smatrali novim društvenim dobrom nije ni približno poboljšala uvjete života ljudi, kao što tomu nije doprinijelo ni zagovaranje liberalističkih principa racionalnosti ili „osobnih sloboda”.

Treba više puta ponoviti važnost i žilavost uloge „istorije odozdo”, kako to naziva Ellen Meiksins Wood.<sup>33</sup> Promjene koje su nastajale u ranim agrarnim fazama kapitalističkog načina proizvodnje stalno su nailazile na otpore seljaka, čiji su životni uvjeti svakim danom bili sve lošiji. Raspadanjem običajnih prava seljačke klase rad se sve više obezvreduje; kako piše u jednom zapisu feudalnih vlastelinskih registara, „rad nije vredeo ni doručka”<sup>34</sup>. Osiromašenje radničke klase u kapitalizmu, između ostalog, posljedica je ratova i privatizacije zemlje. Tzv. prvobitna akumulacija kapitala, kako je opisuje Marx, prožeta je nasiljem i kradom zemlje.<sup>35</sup> Cunningham i Grell navode da su se ratovi u Europi prije 1494. godine uglavnom sastojali od manjih borbi, u obliku kratkotrajnih i neredovitih pohoda.<sup>36</sup> Ratovi su se mahom odvijali ljeti, da bi se seljacima dalo vremena da obave sjetu, a „vojske bi zatim dugo stajale jedne naspram druge, bez mnogo akcije”<sup>37</sup>. Od 16. stoljeća nadalje, autori navode, vojni pohodi postaju učestaliji, dugotrajniji, a vojske mnogobrojnije, stalne i profesionalizirane: „Devedesetih godina 15. stoljeća vojska je brojala 20.000 ljudi, do polovine 15. stoljeća bila je dvostruko veća, da bi krajem Tridesetogodišnjeg rata vodeće europske države imale aktivne vojske od skoro 150.000 ljudi.”<sup>38</sup> Federici slikovito dodaje da unajmljeni plaćenici nisu imali veze s lokalnim stanovništvom, „a cilj ratovanja bio je eliminacija neprijatelja, tako da je rat za sobom ostavljaо pusta sela, polja prekrivena leševima, glad i epidemije”<sup>39</sup>.

Privatizacijski procesi, tj. preciznije, tehničkim rječnikom šestnaestostoljetnog agrarnog kapitalizma rečeno, „ogradijanje” odnosilo se na skup strategija kojima su engleski lordovi i bogati seljaci proširivali svoje posjede i ukidali sisteme otvorenih polja. Zemlja se doslovce ogradivala živicom, prokopima i različitim preprekama za slobodan prolaz ljudi i životinja.<sup>40</sup> Podizale su se ograde oko zajedničkih posjeda i rušile kolibe

seljaka. Ograđuju se veliki komadi zemlje da bi se napravila lovišta, a sela su porušena da bi se dobine čiste livade za ispašu stoke. Zemljoradnju polako ali sigurno zamjenjuje stocarstvo. Sjetimo se kako je to opisivao Thomas More: „Vaše ovce [...] tako su krotke i jedu tako malo, a sada su, priča se, postale tako proždrljive i divlje da gutaju i ljude, uništavaju i pustoše polja, kuća, gradove.”<sup>41</sup>

Unatoč lokovskom argumentu da će privatizacija zemlje povećati efikasnost poljoprivrede, i da treba odbaciti principe komunalne prošlosti, koja se sada ocjenjuje kao nazadna i neefikasna, situacija je u egzistencijalnom i svakom drugom smislu bila sve nepovoljnija za razvlaštene seljake.<sup>42</sup> Inzistiranje na produktivnosti zemlje, privatizacija i komodifikacija definitivno su osigurali veću proizvodnju hrane, ali hrane koja je primarno bila namijenjena za izvoz i tržište, nikako za snabdjevanje gladnih seljaka i radnika. Federici spominje da o bijedi do koje je dovela privatizacija zemlje „svedoči i činjenica da je, jedva vek posle pojave agrarnog kapitalizma, šezdeset evropskih gradova uvelo neku vrstu socijalne pomoći ili se kretalo u tom pravcu, pri čemu su skitnice postale međunarodni problem”<sup>43</sup>. Zajednička su dobra, potpuno u skladu s Lockeovom filozofijom, smatrana zaostalim oblikom društvenosti ili primitivnog komunizma, riječima Federici, promatrana su kao „leglo lenjosti i nerada”<sup>44</sup>. Budući da su zajednička dobra ohrabrivala kolektivno odlučivanje i svakojake oblike solidarnosti, ona su, na određeni način, bila materijalna osnova za procvat društvenosti. Upravo je ta društvena funkcija zajedničkih dobara bila od ogromnog značaja za žene, koje nisu posjedovale zemlju, pa su o njoj bitno ovisile, napose u kontekstu vlastitog samoodržanja, autonomije i društvenosti.<sup>45</sup>

Uslijed tranzicijskih promjena, ukidanja komunalnih prava i sve jače komodifikacije života, žene svih klasa sve su teže pogodene društvenim odnosima, napose u vidu ograničenja njihova pristupa imetku i prihodima.<sup>46</sup> Federici bilježi:

U italijanskim trgovackim gradovima, žene su izgubile pravo na nasledstvo trećine vlasništva svojih muževa (*tertia*). U seoskim oblastima, bile su još više isključene iz posedovanja zemlje, posebno ako su živele same ili postale udovice. Posledica toga je bila da su do XIII veka žene predvodile odlazak sa sela, kao najbrojnije među seoskim emigrantima u grad, da bi do XV veka činile veliki procenat gradskog stanovništva. Tu je većina njih živila u bednim uslovima, obavljajući slabo plaćene poslove sluškinja, piljarki, malih prodavačica (često kažnjavanih zbog neposedovanja dozvole), predilja, članica nižerazrednih gildi ili prostitututki.<sup>47</sup>

<sup>32</sup> Usp. isto, str. 42-43.

<sup>33</sup> Usp. Meiksins Wood 2016b, str. 54.

<sup>34</sup> Citirano u Federici 2013, str. 83.

<sup>35</sup> Marx 1947a, str. 639.

<sup>36</sup> Cunningham i Grell 2000, str. 95.

<sup>37</sup> Federici 2013, str. 90.

<sup>38</sup> Cunningham i Grell 2000, str. 95.

<sup>39</sup> Federici 2013, str. 90.

<sup>40</sup> Usp. Slater 1968, str. 1-2.

<sup>41</sup> More 2003, str. 181.

<sup>42</sup> Usp. Čakardić 2017.

<sup>43</sup> Federici 2013, str. 93.

<sup>44</sup> Isto.

<sup>45</sup> Isto, str. 94.

<sup>46</sup> Isto, str. 44.

<sup>47</sup> Isto.

Sve su te promjene nailazile na stalne otpore. Sve izraženija i kohezivnija borba protiv ogradijanja u Engleskoj počinje krajem 15. te se nastavlja sve do 17. stoljeća, kada je rušenje ograda postalo najčešći oblik socijalnog protesta i simbol klasnog sukoba.<sup>48</sup> Tijekom vladavine Jakova I. (1567.–1625.) zamjećuje se sve veće sudjelovanje žena u pokretu protiv ogradijanja.<sup>49</sup> Neki od tih protesta bili su isključivo ženski,<sup>50</sup> a navodno da su se čak i muškarci oblačili kao žene kada su išli na proteste i rušenje ograda.<sup>51</sup> Federici navodi primjere:

Na primer, godine 1607, trideset sedam žena, predvođene „Kapetanicom Dorotii”, napalo je kopače uglja koji su radili na nečemu što su one smatrali zajedničkom seoskom zemljom, u mestu Torp Mur, u Jorkširu. Godine 1608, četrdeset žena se okupilo da „sruši ograde i mede” oko jednog poseda u Vedingamu (Linkolnšir); a godine 1609, na jednom imanju u Dančerču (Vorvikšir), „pedeset žena, uključujući i udate žene, udovice, predilje, neudate devojke i sluškinje, okupilo se po noći da bi srušilo ogradu i zatrpano jarak (oko imanja).” [...] Opet, u Jorku, maja 1624, žene su srušile jednu ogradu i bile uhapšene zbog toga – pričalo se da su „posle svog podviga uživale u duvanu i pivu”. [...] Godine 1641, gomila, sastavljena uglavnom od žena, kojima su pripomogli i dečaci, provalila je ogradu oko jednog pojila u Bakdenu.<sup>52</sup>

Baš kao i slučaju *komutacije*, žene je najviše pogodio raspad seoskog zajedništva. Jedan od razloga koji tomu idu u prilog, navodi Federici, jest taj da je ženama bilo teže krenuti primjerom skitnica i migrantskih radnika jer ih je nomadski život izlagao muškom nasilju.<sup>53</sup> Osim toga, žene su bile manje mobilne zbog čestih trudnoća, a također nisu mogle stupiti ni u plaćeničke vojske, iako su im bile u pratnji kao kuharice, supruge ili prostitutke.<sup>54</sup> U vrijeme kada kućanski rad prestaje imati veze s proizvodnjom i uslijed procesa njegove devalvacije, život žena sve više postaje ograničen na reproduktivni rad. Otada nadalje možemo pratiti i proces feminizacije reproduktivnog rada.<sup>55</sup>

Paralelno s feminizacijom reproduktivnog rada formira se i specifična populacijska ideologija koja je naglašavala važnost obitelji i posvećivala veliku pažnju reprodukciji radne snage.<sup>56</sup> Istovremeno se počinju pratiti demografski trendovi, stope nataliteta, mortaliteta, bračni statusi, provodi se nadziranje seksualnosti i slično.<sup>57</sup> Doneseni su zakoni koji su nagradili brak i kažnjavali celibat, u Francuskoj i Engleskoj u drugoj polovici 16. i tijekom 17. stoljeća države usvajaju skup pronatalitetnih mjera koje

su samo afirmirale kapitalističke reproduktivne politike.<sup>58</sup> Eli Hecksher navodi: „Skoro fanatična žudnja za porastom populacije prevagnula je u svim zemljama u periodu kada je mercantilizam bio na vrhuncu, u drugoj polovini XVII veka.”<sup>59</sup> Razvoj kapitalizma u 16. i 17. stoljeću oslanjao se na novu definiciju „reprodukтивnog zločina”<sup>60</sup>. Federici navodi da su, počevši od 15. stoljeća, sve europske vlade počele strogo kažnjavati kontracepciju, abortus i čedomorstvo.<sup>61</sup> U Nürnbergu je u 16. stoljeću kazna za majke zbog čedomorstva bila davljena,<sup>62</sup> u Francuskoj se kraljevskim ukazom iz 1556. od žena zahtijevalo da prijave svaku trudnoću, „a one čija bi novorodenčad preminula pre krštenja, posle neprijavljenog porođaja, bile su osuđivane na smrt, bez obzira da li su počinile neki prestup”<sup>63</sup>. Posve slična regulativa uvela se u Engleskoj i Škotskoj 1624. i 1690.<sup>64</sup> Bilo kakav oblik pomoći neudatim trudnim ženama, napose u kontekstu pružanja utočišta, bio je proglašen ilegalnim.<sup>65</sup> Situacija je odlazila toliko daleko da su u Njemačkoj i Francuskoj babice morale postati „državne uhode”,<sup>66</sup> čiji je zadatak, pored ostalog, bio i taj da prijavljuju žene kod kojih bi primijetile znakove laktacije; naime, morao se znati status majke i tajli rođenje djeteta.<sup>67</sup> Federici spominje još jedan primjer: „U Nemačkoj je pronatalistički krstaški rat otišao dotele da su žene bili kažnjavane ako se ne bi dovoljno naprezale za vreme porođaja ili ako ne bi pokazivale dovoljno entuzijazma za svoje potomstvo.”<sup>68</sup> Posljedica takvih politika bila je da se velik broj žena našao izložen progonu, pri čemu je tijekom 16. i 17. stoljeća više žena bilo pogubljeno zbog čedomorstva nego zbog bilo kojeg drugog zločina.<sup>69</sup> Kontradikcija čitavog slučaja ogleda se u činjenici da žene u to vrijeme nisu imale nikakva politička prava, pa su propisi koji su ograničavali zakonske odgovornosti žena bili ukinuti. To je značilo da su žene po prvi put ušle u europske sudnice, u svoje ime, kao pravno zrele osobe, pod optužbom da su vještice ili čedomorke.<sup>70</sup>

Silvia Federici u *Kalibantu i veštici* doista je impresivno obradila temu rodnih reperkusija tranzicije i općedruštvene koncentracije na demografsku politiku u ranom agrarnom kapitalizmu. Neke od tih primjera pokušali smo i ovdje podastrijeti. Budući da su i historijska i socijalno-filozofska istraživanja o tim i sličnim temama još uvijek veoma rijetka, Federicin je doprinos tim važniji. Međutim, čini nam se da u historijskom smislu postoje i dva problema vezana za njezin metodološki pristup, koja ćemo tek usputno spomenuti. Prvi je vidljiv u činjenici da autorica rani agrarni

<sup>48</sup> Usp. Manning 1988, str. 311.

<sup>49</sup> Isto, str. 96–97, 114–116, 281.

<sup>50</sup> Federici 2013, str. 96.

<sup>51</sup> Isto, str. 97.

<sup>52</sup> Isto, str. 96.

<sup>53</sup> Isto, str. 97.

<sup>54</sup> Usp. Mies 1988, str. 80.

<sup>55</sup> Federici 2013, str. 98.

<sup>56</sup> Vidi: Seccombe 1995, str. 133 i dalje.

<sup>57</sup> Usp. isto, str. 157–159; Foucault 1994.

<sup>58</sup> Federici 2013, str. 115.

<sup>59</sup> Citirano u isto.

<sup>60</sup> Federici 2013, str. 116.

<sup>61</sup> Isto.

<sup>62</sup> King 1991, str. 10.

<sup>63</sup> Federici 2013, str. 116.

<sup>64</sup> Isto.

<sup>65</sup> Ozment 1983, str. 43.

<sup>66</sup> Federici 2013, str. 117.

<sup>67</sup> Weisner 1993, str. 52.

<sup>68</sup> Federici 2013, str. 117.

<sup>69</sup> Isto str. 116.

<sup>70</sup> Isto, str. 117.

kapitalizam smješta tek u 16. stoljeće, dok se nama čini da je izvore kapitalizma bitno kronološki pozicionirati nešto ranije – u kasno 14. i 15. stoljeće.<sup>71</sup> Neki od novijih radova o promjenama položaja žena uslijed ranoagrarnog perioda 14. i 15. stoljeća ispravljaju tu grešku.<sup>72</sup> Ovdje ne možemo ulaziti u sve teme koje autorica analizira, no, spomenimo da tema o vješticama i njihovim progonima zauzima važno mjesto u Federicinu radu, međutim izvori koje autorica koristi nisu uvijek vjerodostojni, stoga za ovu priliku ostavljamo po strani ocjenu znanstvene validnosti čitave istraživačke sekcije o vješticama.<sup>73</sup>

Ovom kraćom sekvencom o historiji roda u ranom agrarnom kapitalizmu nismo ni približno iscrpili složenu temu koja je pred nama; takav bi projekt zasigurno premašivao opseg ovoga rada. Naš je cilj tu bi postavljen skromnije: tek izvesti intervenciju u kontekstu marksističko-feminističkih rasprava o izvorima kapitalizma i naglasiti da je konstrukt roda (i) historijski uvjetovan. Dakle, rod ima povijest, klasnu povijest i ni na koji način nije tek rezultat spola.<sup>74</sup> Zaključak o rodnoj opresiji u agrarnom kapitalizmu dao bi se ovako sumirati. Kao što smo to i pokazali ovom kraćom sekvencom, kapitalizam je, potpuno različito od feudalizma, nametnuo specifičnu podjelu rada koja je uslijedila iz konkretnih reproduktivnih režima kapitalizma. Dakle, u pitanju nije bilo nasljeđivanje neke vječne, primordialne spolne podjele rada. Podjela i specijalizacija rada omogućile su kapitalizmu da promijeni tradicionalne načine neposredne reprodukcije, da strukturno odvoji kućanski rad od rada na tržištu te ideološki iskoristi takvu podjelu za skretanje klasnog antagonizma u rodni antagonizam. Sumarno govoreći, tranzicija iz feudalizma u kapitalizam, tj. prvobitna akumulacija kapitala, nije bila izvedena tek „osvajanjem, podjarmljivanjem, pljačkom, ubijanjem i nasiljem”,<sup>75</sup> kako je to Marx opisao; ta socijalna historija kapitalizma istovremeno podrazumijeva i akumulaciju klasnih i rodnih razlika, kao i hijerarhija koje su poslužile ideološkom opravdanju nejednakosti te iz nje izvedenih unitarnih procesa eksploracije i opresije. Da bismo išta od toga mijenjali, moramo za početak barem znati da tu nije riječ o nekom vječnom poretku stvari, već da je ta historija kapitalizma stara tek 500-tinjak godina. Ako kapitalizam kao društveni odnos eksploracije i opresije upotpunimo historijskim kontekstom, dakle locirajući njegove početke, onda lakše možemo zamisliti i planirati njegov kraj. Da bismo otkrili što možemo naučiti iz historije društvenih odnosa, od nas se očekuje da se pozicioniramo na historijskom kontinuumu. Ne u smislu neprekinutog transistorijskog kontinuma, već radije, riječima Ellen Meiksins Wood, „preko procesa promjena koji se nameću između nas, dovodeći nas od tamo ovdje”.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Usp. Brenner 1985a, 1985b; Meiksins Wood 1991, 2002; Comninel 2000.

<sup>72</sup> Usp. Bennett 1999; Hartman 2004.

<sup>73</sup> Zanimljivo je da govoreći o lovu na vještice Federici ističe da je u europskom ranom novom vijeku bilo spaljeno oko 200.000 vještica. Na jednom mjestu autorica dramatično piše da je „na stotine hiljada žena bilo spaljeno, obešeno i mučeno za manje od dva veka.” No ako se konzultira literatura na koju se autorica referira, tvrdnja počinje gubiti na točnosti. Usp. Federici 2013, str. 208; 253-254.

<sup>74</sup> Usp. Arruzza 2015.

<sup>75</sup> Marx 1947a, str. 639.

<sup>76</sup> Meiksins Wood 2016b, str. 53.

## BIBLIOGRAFIJA

- Arruzza, Cinzia, 2015, „Gender as Social Temporality”: Butler (and Marx), *Historical Materialism*, 23,1 (2015), str. 28-52.
- Bennett, Judith, 1999, Ale, Beer, and Brewsters in England: Women’s Work in a Changing World, 1300-1600, Oxford: Oxford University Press.
- Blank, Gary, 2011, „Gender, Production, and ‘the Transition to Capitalism’: Assessing the Historical Basis for a Unitary Materialist Theory”, *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 2, ožujak, str. 6-28.
- Brenner, Robert, 1985a [1976], „Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, u: Aston, T. H. i Philpin, C. H. E. (ur.), *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Robert, 1985b [1982], „The Agrarian Roots of European Capitalism”, u: Aston, T. H. i Philpin, C. H. E. (ur.), *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenner, Robert, 2007, „Property and Progress: Where Adam Smith went wrong”, u: Chris Wickham (ur.), *Marxist History Writing for the Twenty-First Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Comninel, George, 2000, „English Feudalism and the Origins of Capitalism”, *Journal of Peasant Studies*, 27/4, str. 1-53.
- Cunningham, Andrew i Ole Peter Grell, 2000, *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Čakardić, Ankica, 2018, „Marx i teorija socijalne reprodukcije”, u: *Karl Marx: Zbornik radova povodom dvjestote obljetnice rođenja*, Goran Sunajko i Maroje Višić (ur.), Zagreb: Breza, str. 111-131.
- Čakardić, Ankica, 2017, „Radna teorija vrijednosti u temeljima agrarnog kapitalizma: Socijalno-historijsko tumačenje Lockeove teorije vlasništva”, *Inačice materijalizma*, Borislav Mikulić i Mislav Žitko (ur.), Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 230-254.
- Dalla Costa, Mariarosa i James, Selma 1975 [1972], *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol: Falling Wall Press Ltd.
- Federici, Silvia, 2013 [2004], Kaliban i veštica: Žene, telo i prvobitna akumualcija, Beograd: Burevesnik.
- Foucault, Michel, 1994 [1976], „Volja za znanjem” u: Rade Kalanj (ur.), *Znanje i moć*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Hartman, Mary, 2004, *The Household and the Making of History. A Subversive View of the Western Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphries, Jane, 1990, „Enclosures, Common Rights, and Women: The Proletarianization of Families in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries”, *Journal of Economic History*, 50(1), str. 17-42.
- James, Selma, 1975, *Sex, Race and Class*, Bristol: Falling Wall Press.
- King, Margaret L., 1991, *Women of the Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press.

- Manning, Roger, 1988, Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509–1640, Oxford: Clarendon Press.
- Marx, Karl, 1947a [1867], Kapital. Kritika političke ekonomije I, Zagreb: Kultura.
- Meiksins Wood, Ellen, 1991, The Pristine Culture of Capitalism. A Historical Essays on Old Regimes and Modern States, London: Verso.
- Meiksins, Wood, Ellen, 2002 [1999], The Origin of Capitalism. A Longer View, London: Verso.
- Meiksins, Wood, Ellen, 2005, Empire of Capital, London: Verso.
- Meiksins, Wood, Ellen, 2016b, „Društvena i politička misao. Socijalna historija političke teorije,” Čemu, 24/2016 (XIII), str. 49–88.
- Middleton, Chris, 1979, „The Sexual Division of Labour in Feudal England”, New Left Review, 113-4, str. 147–68
- Mies, Maria, 1988, Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour, London: Zed Books.
- More, Thomas, 2003, Utopija, Zagreb: Globus.
- Ozment, Steven, 1983, When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe. Harvard: Harvard University Press.
- Perelman, Michael, 2000, The Invention of Capitalism, Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation, Durham/London: Duke University Press.
- Quick, Paddy, 2010, „Feudalism and Household Production”, Science and Society, 74(2), str. 157–183.
- Seccombe, Wally, 1995, A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Western Europe, London: Verso.
- Slater, Gilbert, 1968 [1907], The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields, New York: Augustus M. Kelly.
- Teschke, Benno, 2003, The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations, London: Verso.
- Wiesner-Hanks, Merry E., 1993, Women and Gender in Early Modern Europe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zmolek, Mike, 2001, „Further Thoughts on Agrarian Capitalism: A Reply to Albritton”, Journal of Peasant Studies, 29(1), str. 129–54.

## ABSTRACT

### CLASS HISTORY OF GENDER AND AGRARIAN CAPITALISM

In order to offer the explanation of women's oppression in capitalism, in this paper we will focus on the question about the origins of capitalism and thence extract specific sequences of gender history. This will directly lead us to the late 14th and early 15th century, when the capitalist mode of production, unlike other historical social forms, initially got established in England. With the support of Silvia Federici and her book *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, we will argue that the gendered division of labor existed before capitalism, but was not inherited from some eternal, primordial sexual division of labor as a self-evident consequence of patriarchal social relations, autonomous from the capitalist mode of production. Our goal is to undertake an intervention in the context of Marxist-feminist debates on the origins of capitalism and emphasize that the construct of gender is (also) historically conditioned. In other words, we assert that gender has its history, a class history. At the same time, the social history of capitalism implies the accumulation of class and gender differences, as well as hierarchies serving the ideological justification of gender and class inequalities. The social division and specialization of labor enabled capitalism to modify the traditional modes of direct reproduction, to structurally separate domestic labor from the market sphere, and to ideologically use such division with the purpose of diverting the class antagonism into a gendered one.

V.

---

KNJIGA I  
KNJIŽEVNO  
POLJE

# NORA I FILOZOFI

LADA ČALE FELDMAN

Odsjek za komparativnu književnost,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
lcfeldma@ffzg.hr

Poštovanoj i dragoj Nadeždi,  
u spomen na davno i kobno pitanje:  
„A što sad pišete?”

## SAŽETAK

U počast radu filozofkinje Nadežde Čačinović – ne samo njezinim estetičkim razmatranjima nego i čitanjima književnih klasika „u ženskom ključu”, kao i njezinoj brzi oko prezentacije ženskog filozofskog autorstva – članak se posvećuje Ibsenovoј *Lutkinoj kući*, još uvijek prijepornoj, a opet i ustrajno dozivanjoj književnoj ovjeri modernog feminizma. Usپoredo s tom upitnom, dvosmjernom estetičko-političkom legitimacijom dade se pratiti i sudbina drame u kontekstu inih, epistemoloških, egzistencijalnih i moralnih filozofskih pitanja, bilo da se ona javljaju kao aspekt nasljeđa koje je u dramu već ugrađeno – primjerice, Platonova, Hegelova i Kierkegaardova – ili kao aspekt koji se u drami naknadno prepoznaje i prisvaja, kao u komentarima Lou Andreas Salomé, Sylviane Agacinski i Stanleya Cavella, a onda i recentnih tumača *Norina* statusa u filozofiji poput Toril Moi, Davida Rudruma ili Leonarda Lisija. Nakon što se prodiskutira pripadnost teksta tragičkoj matrici, napose problem selektivne obazrivosti prema elementima Ibsenova teksta – primjerice, prema referencama na materijalne okolnosti Norina završnog odlaska – koja katkad sužuje vidik filozofskome zrenju, ispitati će zašto drama budi skepsu u marksističko-feminističkim redovima, primjerice kod Shaffludin Ahmad ili Anne Westerståhl Stenport. Komad je moguće od te skepse obraniti, tvrdi se u članku, pozivanjem na radikalnu reviziju hetero-uma i utopijsku spregu estetike i politike što ju je svojedobno ponudila francuska filozofkinja Monique Wittig, čija se razmatranja – posve inače nevezana uz Ibsena – ovdje nude kao začudni korektiv u odnosu na neutralizaciju feminističkih tonova u dobrom dijelu filozofskih diskusija Ibsenova najkontroverznijeg djela.

„Evo što mislim kad zovem neko djelo velikim, a što nema veze s razmjerima njegove slave, nego s nečim poput trajnosti ili neiscrpivosti interesa za nj, tolike da, baš kad kao da pomislimo da smo ga nadišli, odjednom uvidimo da je ispred nas“ (Cavell: 2004, 249).

Tim je riječima američki filozof Stanley Cavell dočarao značaj Ibsenove *Lutkine kuće*, napomenuvši pritom istovremeno kako Ibsenu, uza svu priznatu veličinu, prijeti da postane „neodređen, ili čak mrtav“ (*ibid.*) za suvremene studente. No sama *Lutkina kuća* uvelike odudara od te inače opravdane bojazni, jer riječ je o jednom od rijetkih piševih komada koji ne prestaje proizvoditi vlastite kopije i preinake, a onda i revizije svojeg neuralgičnog kraja – prizora u kojem Nora poziva supruga na ozbiljan razgovor, odlučivši napisljetu neopozivo i čujno zalupiti kućanskim vratima. Neću se ovom prigodom baviti spomenutim naknadnim revizijama i nerijetko problematičnim, da ne kažem trivijalnim odgovorima na Norin potez, kakvima se nažalost pridružila i hrvatska proizvodnja književnog kića (usp. Čale Feldman: 2017), tek ču pripomenuti da su se dramske, kazališne, operne i filmske – pa tako i filozofske – preobrazbe Nore svojim brojem već približile broju koji i dan danas osigurava mitski status, primjerice, Antigone, ili Medeje. Ne spominjem te junakinje samo zato što su i one ugledne protagonistice filozofske misli, a i jednakor prijeporne figure feminizma, nego i stoga što su se obje, prema nekim tumačima, u koncepciju i strukturnu poziciju Ibsenove Nore i produktivno uplele,<sup>1</sup> pa možda pružaju dodatno objašnjenje za začudni performativni učinak najpoznatijeg nordijskog lika moderne supruge i majke.<sup>2</sup>

Imajući na umu upravo takva Norina srodnštva i arhetipska svojstva, u ovome sam se prilogu odlučila odazvati nizu estetičko-feminističkih pitanja kojima se kroz čitav svoj opus bavila i Nadežda Čačinović, to više što je svoj interes za lektiru klasičnih tekstova „u ženskom ključu“ (usp. Čačinović: 2000), napose za *Žene i filozofiju* (usp. Čačinović: 2006), nedavno upotpunila i svježim doprinosom bliskim fokusu moje rasprave, *Uvodom u filozofiju književnosti* (usp. Čačinović: 2017). U potonjoj knjizi osvjetljuje dvojak odnos filozofije spram književnosti, kao korpusa koji je s jedne strane izazov filozofiji da promisli specifične književne uvjete proizvodnje istine i znanja, ali i koji s druge strane predstavlja, kako Statis

1 Usp. Rhodes: 1995, 117-139, koji se doduše ponajviše posvećuje analogiji s Antigonom, a preko Kierkegaardovog tumačenja Sofoklova komada. Medeju pak Rhodes povezuje više s *Heddom Gabler* (usp. *ibid.*, 76. i 158.), no uvezši u obzir nedavnu studiju Mitsuye Mori (2006) u kojoj se dočarava do koje su mjere dvije Ibsenove drame zrcalne verzije podudarnih konstelacija ženske bračne kobi, posredno ta arhetipska veza, kako ćemo nadalje dodatno potkrnjepiti, vrijedi i za Noru.

2 Ne rabim termin „performativni učinak“ olako, jer i on se tiče filozofijskog sadržaja koji se uz komad vezivao, naime Austenovu teoriju govornih činova, koju će Branislav Jakovljević prizvati s jednakom namjerom da „prouči načine na koje kazalište i Austinova teorija uzajamno prožimaju i podupiru“ (Jakovljević: 2002, 432). Premda Jakovljevićev prilog u većem dijelu teksta ukazuje na neke podudarne motive u Austinovim raspravama i Lutkinoj kući, kao što i razmatra performativne iskaze pojedinih likova, završetak studije dat će puni obol međuprožimanju Ibsenovog svijeta s analitičkom teorijom jezika u začudnoj podudarnosti Norina završnog odlaska onkraj mogućega svijeta pozornice s jedne strane i dugoročnosti učinka cijelokupnog komada kao jedinstvenog govornog čina s druge, učinka koji također seže onkraj, samo granica teksta.

## LADA ČALE FELDMAN

Redovita je profesorica i predstojnica Katedre za teatroligu i dramatologiju Odsjeka za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Objavila je ili uredila, samostalno ili u suradnji, dvanaestak knjiga, zbornika i glumačkih monografija, na hrvatskom i engleskom jeziku, među kojima su i nagrađene autorske knjige *Euridikini osvrti, o rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu* (Zagreb: 2001.; nagrada „Petar Brečić“) te *U kanonu, studije o dvojništvu* (Zagreb: 2008., s Moranom Čale; godišnja nagrada Filozofskog fakulteta), napose zbornik *Misperformance. Essays in shifting perspectives* (Rijeka-Ljubljana: 2014., s Marinom Blaževićem) zbog kanonizacije pojma *misperformance* koji je kao jedna od tridesetčetiri autorske uputnice uvršten i u *Performance studies, Key words, concepts and theories*, ur. B. Reynolds, London: Palgrave Macmillan, 2014. Među brojnim nedavnim radovima izdvaja se „Within and Beyond Theatre: President Tuđman's Birthday Celebration at the Croatian National Theatre in Zagreb“ u zborniku *Theatre in the Context of Yugoslav Wars*, ur. J. Dolečki, S. Halilbašić i S. Hulfeld, London: Palgrave Macmillan, 2018., str. 151-171. U tisku joj je autorska knjiga *Onkraj pozornice: na raskriju medija*, Zagreb: Disput, 2019.

Gurguris uspjelo formulira, „potrebu” same filozofije (usp. Gurguris: 2016), podsjetnik na to da filozofija s književnošću dijeli ishodišne dvojničke odnose, sa svim zrcalnim i antagonističkim implikacijama te metafore koje se Platon toliko grozio. Gurgurisa pak valja dozvati i zato što je jedan od zagovornika epistemološkog primata književnosti u spomenutom rivalitetu, primata koji je, dapače, prijeđe, potreban aktualnom „antimitskom dobu” te koji prema njemu prvenstveno izvire iz njezina teatarskog odvjetka, kao ključne potvrde da se teorijski, mislilački moment književnosti nahodi upravo u njezinom performativnom karakteru (ibid., 67),<sup>3</sup> što je teza koja prikladno podupire dojam o učestalosti dramskih primjera u njedrima filozofskih eksplikacija.

S potonjom ču se pretpostavkom na umu obratiti i *Lutkinoj kući*, pa pokušati razmotriti na kakav je način figurirala u filozofiji, kao i filozofija u njoj, jer gotovo da i nema književno-kritičkog angažmana vezanog za ovaj komad koji u drami nije nalazio povoda da diskusiji pridruži kakvo „prepoznavanje” u nju ugrađenog filozofskog kapitala, i to u širokom povijesnom rasponu, od Platona, preko najčešće spominjanih Kierkegaarda i Hegela, do Judith Butler. Taj raspon dovoljno svjedoči da se Ibsenove ambicije ne mogu svesti na uzano razdoblje kraja 19. stoljeća, to više što se baš izumom „ozbiljnog razgovora” koji Nora začinje na kraju drame i sam dramatičar kanda odlučio vratiti starom nadmetanju između filozofije i tragedije, a u prilog potonjoj.<sup>4</sup> Mene će, međutim, u tom već bogato i kritičarski oplodenom nasljeđu posebno zanimati feministički naglasci i prijepori, bilo da se oni u filozofijskim doprinosima i kritičkim diskusijama koje dramu nastoje protumačiti osporavaju, mimoilaze, ili ističu. Sam doziv Antigone i Medeje uz bok Nori otvara u tome pogledu nekoliko ključnih problematskih čvorista oko kojih će se lomiti različite književno-kritičke i filozofske perspektive. Prvi se problem tiče karakteristične nužde da se bira između univerzalnih i partikularnih – ako ne i singularnih – egzistencijalnih, etičkih i političkih implikacija *Lutkine kuće*, s dodatnom primislju kako, izaberemo li perspektivu partikularnosti, dramu neizbjegno estetski sakatimo. Drugi problem tiče se pritiska da vodimo računa o povijesnim okolnostima unutar kojih je drama nastala, a da istodobno ne upadnemo u historicističku zamku u kakvu je, primjerice, upao George Steiner (1979) kada je odlučno ustvrdio da komad previše ovisi o specifičnoj povijesnoj poziciji žene te utoliko i najavljuje nastup budućeg društvenog boljštaka u kojem bi prikazane dileme i završna katastrofa bili izlišni. Steiner štoviše implicite sugerira da je takav društveni boljštak ne samo zamisliv nego i ostvariv, a možda i ostvaren,<sup>5</sup> što prilično protuslovi upornim Norinim

<sup>3</sup> Gurguris odmah napominje da upravo u granici na kojoj se susreću „arhaični” jezik kazališta i moderno razumijevanje performativnosti vidi *arhē*, odnosno „metodološki zglob jednačine ‘književnost kao teorija’” (Gurguris: 2016, 67-68, fnsnota).

<sup>4</sup> Upravo je u tome smislu Kristin Boyce *Lutkinu kuću* dovela u polemičku vezu s Platonovom težnjom da vlastitim dijalozima odmjeni užitak u tragičnoj patnji: za nju je završni razgovor komada trag Ibsenove lektire Platonove *Gozbe*, odnosno svjestan piščev pokušaj da filozofski dijalog o ljubavi – dapače, ozbiljni razgovor koji, kako Sokrat ističe, može promjeniti strukturu ljudske duše i uroditи novim idejama – redefinira i vrati natrag u okrilje kazališnih replika (usp. Boyce: 2018, 133).

Evo tih dvaju ključnih odlomaka iz Steinerove rasprave: „Ovo naglašujem stoga što vjerujem da

povratima na suvremenu, pa čak i post-dramsku pozornicu. Uvezši u obzir da je spomenuta teza o determiniranosti specifičnom ovozemaljskom društvenošću izrečena u kontekstu diskusije o žanru tragedije, obrascu kojemu prema Steineru *Lutkina kuća* zbog netom navedenih razloga nipošto ne može udovoljiti, nećemo moći, kao što će se nadalje vidjeti, mimoći ni argumentaciju koja će pokušati ustanoviti je li komad tragedija ili ne, te ako jest, radi li se o antičkom ili Hegelovom modelu tragedije. Štoviše, nastojat ćemo pokazati da je baš Ibsenov priključak uz antičke parametre tragične radnje, uz njezinu korijensku vezanost za pitanja građanstva, subjektiviteta i života u polisu, ono što *Lutkinoj kući* omogućuje da s tragedijom dijeli ne samo „trajne odjeke” i „ritualne invokacije” ključnih „tragičnih tropa” u „zapadnjačkoj filozofiji i političkoj praksi”, nego i, specifičnije, „dinamiku i slijepе ulice i modernih gradova-država i njihovih struktura kada su u pitanju muški i ženski subjekti i građani” (McClosky i Zakin: 2009, 2). Potonje se pitanje žanrovske pripadnosti napisljetu ne da odijeliti niti od komentara na račun uočene nedosljednosti u strukturi Ibsenove radnje, razapete između „epske” orientacije na „prošlost kao takvu” i dramske „apsolutne sadašnjosti” (usp. Szondi: 2001), kao i na račun Norina naglog i nevjerojatnog obrata u suprotno te već spomenutog problema otvorenog kraja drame, kakav je za tragediju rijedak,<sup>6</sup> a koji se svojedobno doživio kao zazorna, nepojmljiva, čudovišna aberacija i moralnih obzira i dramskog žanra, toliko nevjerojatna da katkad niti filozofija nije mogla odoljeti naporima da se eksplozivni kraj *Lutkine kuće* nekako ukroti.

Prva koja je Ibsenovu junakinju privela izričitim filozofskim interesima bila je Lou Andreas Salomé, koja 1891. piše svoju knjigu *Henrik Ibsen's Frauen-Gestalten, nach seiner sechs Familiendramen*. Autorica studiju objavljuje u vrijeme kada se odvažila da dade i svoj doprinos problemu ljubavi i odnosa među spolovima, koji izrijekom naziva tragičnim,<sup>7</sup> slijedeći, reklo bi se, i u tome pogledu Ibsenove izričite teze o „modernoj tragediji” kao žanru koji počiva na nesumjerljivosti ženskog i muškog morala i svijesti,

svako realističko shvaćanje tragičke drame mora poći od činjenice o katastrofi. Tragedije se završavaju loše. Tragički lik biva uništen silama koje se niti mogu posve razumjeti niti nadvladati razboritošću. [...] Gdje su uzroci propasti svjetovni, gdje se sukob može riješiti tehničkim ili društvenim sredstvima, možemo imati ozbiljnu dramu – ali ne tragediju. Popustljivi zakoni o razvodu braka ne bi mogli izmjeniti Agamemnonov usud” (Steiner: 1979, 16); „Ali te rasprave, koliko god možda trajne zahvaljujući svojoj kazališnoj snazi, nisu tragedije. U tragediji nema privremenih lijekova. To valja uвijek iznova naglašavati. Tragedija ne govori o svjetovnim dvojbama koje se mogu razriješiti razumskim iznašaćem, nego o neizmjerenjivoj sklonosti ka nečovječnosti i uništenju u tijeku svijeta. Ali, u dramama iz Ibsenova radikalnog razdoblja takvo što nije posrijedi. Za svaku nevolju koja zadesi junake ima lijeka, a Ibsenov je cilj navesti nas da te lijekove uočimo i proizvedemo. *Lutkina kuća* i *Sablasti* temelje se na uvjerenju da se društvo može približiti zdravoj, odrasloj konceptciji seksualnog života te da se žena može i mora uzdići do dostojanstva muškarca” (ibid., 197).

<sup>6</sup> Otvoreni kraj svojstven je ipak i nekim tragedijama – možda je to dapače komponenta *Lutkine kuće* koja najviše nalikuje otvorenom, reklo bi se „fantastičnom” krajу *Medeje*, odlijetanju ubojite čarobnice na krilatim konjima pred zgranimutim mužem. Evo kako taj kraj, a povodom Senekine verzije, dočarava Martha Nussbaum, prikladno ovdje nagovješćujući moralnu i ontološku izmještenost moderne junakinje: „Medeja, u potpunosti identificirana sa svojom strašću, odlaže daleko od našega svijeta prema suncu, iz mjesta moralnoga suda u mjesto u kojem ne vladaju bogovi” (Nussbaum: 1994, 483).

<sup>7</sup> Usp. na srpskom objavljena četiri eseja – „Čovek kao žena”, „Šta je eros?”, „Tragična priroda ljubavi između spolova” i „Psihoseksualnost” – objedinjena pod naslovom *Šta je eros* iz 1986.

odnosa prema zakonu i perspektive na svijet.<sup>8</sup> U slučaju autoričine knjige riječ je o prvoj feminističko-kritičkoj studiji o Ibsenu, posvećenoj isključivo ženskim likovima njegovoga opusa, i to kroz alegorijsku sliku „divlje patke”, a primarno ocrtava psiho-filosofsko viđenje ženskoga subjekta skućenog danom povjesnom formom vlastita ostvarivanja i težnjom da se nadidu uski okviri (građanskoga) braka i društva. U analizi Nore kao primjera formacije ženskoga subjekta Andreas Salomé nevjerojatnu preobrazbu junakinje promatra okom buduće psihoanalitičarke, uočavajući u njoj početnu nedoraslost djeteta i prijenos očinske figure na muževljevu, te raspravljujući o ogromnoj intelektualnoj i emocionalnoj udaljenosti koju Nora tijekom drame prolazi, ali ne analizirajući posebice povijesne uvjete unutar kojih se njezin razvoj odvija. I motiv „čuda” koje Nora iščekuje od diviniziranog muža filozofkinja tumači početnim infantilnim obrascem, no isto tako i tajnim i burnim unutrašnjim životom, sklonosću da se život idealizira i da se pred njega postavljaju apsolutni zahtjevi, koji će junakinju neumoljivo natjerati na odlazak. U Norinom osjećaju da je gotovo muškarac dok potajno zarađuje Andreas Salomé vidi buđenje neovisnosti kojoj je junakinja oduvijek nesvesno težila, spoznavši naposljetku da svoju subjektivnost više ne smije usadivati u drugog. Shodno tome filozofkinja i kraj vidi kao kulminaciju psihološkog dozrijevanja i transformacije, kao Norino iznenadno otvaranje nepoznatome, rizik neovisnog postanka:

Ostavljam tako Noru na ulazu u stranost i daljinu života, koje se u svoj svojoj šarolikosti pred njom ukazuju... Ne govoreći joj još ništa, hoće li taj put u tami pronaći, hoće li ikada dosegnuti svoj cilj (Andreas-Salomé: 1906, 38).<sup>9</sup>

Koliko god nam njemačka autorica može biti značajna, koliko god valja zapamtiti ovu sliku neznanog i neizvjesnog puta u tami kakvu ocrtava, jer možda najzornije dočarava junakinjin egzistencijalni skok ni u što kojemu ćemo se ovdje posebno posvetiti, karakteristično je da se, kao i u svojim refleksijama o ljubavi, i ženom i muškarcem bavi kao prvenstveno psihološki definiranim jedinkama, lišenim svoje materijalne uvjetovanosti. Premda ističe da Nora jest sputana socijalnom formom, prvenstveno bračkom koji je koči u razvoju i ne omogućuje njezinu autentičnu ekspanziju, ipak predmijeva da se junakinjina spoznaja, ako ne i epifanija (usp. Maršotić: 1998), tiče isključivo nje same, tek posredno Helmerova karaktera, njegove samodopadnosti, egoizma, superiornosti, licemjerja, ali ne i

<sup>8</sup> "Dvije su vrste moralnih zakona, dvije vrste svijesti, jedna u muškarcu i druga, potpuno različita, u ženi. Njih se dvoje ne razumiju, a da se ipak u praktičnom životu žena sudi muškarčevim zakonom, kao da je muškarac a ne žena. Supruga u komadu naposljetku je posve zbumjena, ne luči pravo od krivog; njezini prirodni instinkti na jednoj strani a vjera u autoritet na drugoj ostavljaju je potpuno smućenom. Žena ne može biti ženom u suvremenom društvu, jer je to isključivo muško društvo sa zakonima što su ih ispisali muškarci, sa savjetima i sucima koji žensko ponašanje prosuđuju s muškoga stajališta. Počinila je zločin i na njega je ponosna jer je to učinila iz ljubavi prema suprugu, da mu spasi život. Ali suprug, sa svojom konvencionalnom vizijom časti, pristaje na stranu zakona i na aferu gleda muškim očima" (Ibsen: 1878).

<sup>9</sup> U izvorniku: „So verlassen wir Nora am Eingang in die Fremde und Ferne des Lebens, die sich buntel vor ihr auftut... Noch sagt ihr nichts, ob sie den Weg durch dieses Dunkel finden, ob sie ihr Ziel erreichen werde“.

materijalnog okvira u kojem su živjeli. Kao što se gotovo i ne spominju ostali likovi, tako nam ostaje nepoznata i sama forma dramskog teksta, koja ustupa mjesto tematskome svijetu drame, temeljnoj muško-ženskoj psiho-egzistencijalnoj osovini, odnosno sukobu doduše spolom različitih, ali pojedinačnih i nesvodivih karakternih formacija i njihovih moralnih odluka, što je nažalost bilaj i ostala implicitna matrica na kojoj će se izgraditi brojne naknadne izokrenute, antifeminističke i moralizatorske kazališne i književne intervencije u komad koje su kraj nastojale „popraviti“.

No središnji dio mojega priloga zauzet će diskusija o tome kakvo je Nora mjesto zauzela u filozofiji posljednjih desetljeća 20. i početka 21. stoljeća, kada se ponovno nameće kao figura na križištu različitih filozofskih opcija i etičkih prijepora, a da se nerijetko zanemaruje da „specifičnosti estetskog djela redovito aficiraju svaki zaključak o politici ili etici ili povijesti subjektivnosti koje bismo htjeli derivirati iz književnog teksta“ (Shepherdson: 2009, 49). Poglavitno se takva, problematična Norina pozicija nameće u opusu već ovdje navedenog suvremenog filozofa i znamenitog teoretičara filma, Stanleya Cavella. On se naime Ibsenovom komadu opetovano vraća različitim povodima (usp. Cavell: 1981, 1990 i 2004), do te mjere opsivno da je i njegov tumač David Rudrum posebno poglavje svoje studije o udjelu književnosti u Cavellovu filozofiji posvetio upravo statusu što ga u tome kontekstu zauzima Nora i problem što ga sam Rudrum na Cavellovu trag uvedi, jednadžbe bračnog i društvenog ugovora (usp. Rudrum: 2012, 134-176). Premda ni Cavell ni Rudrum, kao što će se nadalje nadam se dovoljno jasno pokazati, komadu nipošto ne odriču emancipacijske naglaske, kao što ga niti nemaju ambicija ni u kojem smislu deformirati, preinaciti ili nadopisati, bit će po mojem sudu važno istaknuti do koje mjere obojica ostaju slijepa za neke nezanemarive aspekte Ibsenova predloška koji su vidljivi isključivo iz feminističko-estetičkoga kuta. Zbog toga će biti produktivno u susjedstvo tih čitanja dovesti još dva važna filozofska priloga, iz pera Sylviane Agacinski (usp. Agacinski: 2008) i Toril Moi (usp. 2006), koje se priklanaju feminističkom čitanju, svejedno međutim i dalje tumarajući u karakterističnim aporijama feminističke teorije i politike kakve su svojstvene i još nekim njima srodnim a striktnije književno-kritičkim prilozima o *Lutkinoj kući*. Posrijedi su aporije koje, kako će na kraju teksta sugerirati, nisu ni „rješive“ u sferi filozofiskog, nego ostaju u isključivoj ovlasti književnog diskursa – i njegova otpora svakom „rješavanju“<sup>10</sup> – odnosno, kako je pak Leonardo Lisi pokazao (usp. Lisi: 2016), u sferi „forme“ i svega što taj termin podrazumijeva: žanra, sintakse dramskih situacija, dramaturških konstelacija likova, itd. No dok Lisi smatra da pitanja forme natkriljuju feministički – prema njemu, isključivo ideoološki orijentirani – okvir tumačenja, meni se čini da upravo feministička perspektiva omogućuje uvid u karakter i implikacije Ibsenove formalne inovacije koja će tako dugoročno djelovati u povijesti ne samo

<sup>10</sup> Kako povodom diskusije o spolnoj razlici i grčkoj tragediji, napose o *Antigoni*, prikladno formulira već prije navedeni Charles Shepherdson, „ne možemo jednostavno ‘izravno’ posegnuti za političkom dimenzijom nekog umjetničkog djela, a da se ne suočimo s protokolima estetskoga područja, koje ima neka svoja zahtjevna i tehnička pravila“ (Shepherdson: 2009, 49).

zapadnoeuropeke nego i globalne kulture. Norin skok onkraj praga svoje kuće stoga ču zaključno nastojati osvijetliti ne kao ogledno poprište, nego kao ogledno *utjelovljenje*, oglednu *izvedbu* naizgled nesretnu, oksimoronski sastavljeni sintagme – „feminističke estetike”.

## II.

O čemu je dakle u netom ocrtanom Norinom hodu kroz suvremenu filozofiju riječ? Cavell će je prvi put dozvati u knjizi *The Pursuit of Happiness* (1981), u kojoj analizira američke komedije tridesetih godina, koje zove „komedijsku ponovno sklopljenog braka”, gledajući u njima međutim parabole tadašnje američke društvene krize. Karakteristično, kriza kulture nastupa – ili se očituje – ojačanom ženskom samosvješću: ženski likovi interpretiranih filmova redom će zahtijevati da brak koji je pred njima uspije na nekim novim osnovama, pa se zato i Cavell vraća *Lutkinoj kući*, kako bi završni prizor promovirao u paradigmu svih svojih odabranih filmskih političkih parabola utopije:

Filmovi kojima se bavimo mogli bi se shvatiti kao parabole faze razvoja svijesti u kojoj se odvija bitka za uzajamnost ili ravnopravnost svijesti između žena i muškaraca, kao studije uvjeta pod kojima ta bitka za priznanje (kako ju je Hegel formulirao) ili zahtjev uzimanja na znanje (kako to ja formuliram) znači bitku za međusobnu slobodu, pogotovo slobodu načina na koji članovi para vide jedan drugoga. I to je ono što filmovima našega žanra daje utopijsku dimenziju (Cavell: 1981, 17-18).

Posljednji prizor Ibsenova komada važan mu je jer pokazuje „fazu u razvoju svijesti” koja nije samo moralne, nego i političke prirode: ulog u „ozbilnjom razgovoru” sada nije tek Norina samospoznaja, nego i zahtjev za priznanjem, bitka za slobodu i pravo na vlastito viđenje braka kao moguće zajednice muža i žene, ako ne i, Cavellovom ekstrapolacijom, (američke) zajednice naroda. Razgovor tu ne ostaje puka bračna intimna govorna razmjena, nego se pretvara u model političkog pregovaranja, ideal demokracije koja, kako će se izričiti u *Conditions Handsome and Unhandsome*, vodi debate – ako ne i korigira parametre Rawlsove „konverzacije o pravdi” (usp. Cavell: 1990). Time Cavellova Nora postaje nešto između dionika nacionalne zajednice i njezine alegorije, jer nacija, osovljena na demokratskim načelima koja joj dodjeljuju modalitete unutar kojih će neprekidno preispitivati svoja načela političke pravde, kroči put boljtku na isti način na koji i Nora, barem u filozofovoj vizuri, kroči put vlastite moralnog, emersonovskog definiranog usavršavanja. Dok se u spomenutim dvjema knjigama Cavell naime još zadržava na samom idealu bračne razmjene što ga Nora zapovjedno ustoličuje kad prekine dotadašnju igru kazališnih uloga, i pridobije supruga na pristanak da mu se iskreno, ravnopravno i otvoreno obrati, u knjizi *Cities of words* (2004) prevladat će filozofov interes za moralne dileme oko Norine konačne odluke da

ode, za pitanje čini li ona time „dobro ili zlo” (ibid., 249). Cavell će sada, u namjeri da obzanni Ibsenovu kritiku zapadnjačke filozofije – preciznije, kritiku njezina ustezanja da se bavi perfekcionističkim odvojkom moralnoga mišljenja – odvagnuti Norin izbor Kantovim idealističkim i Millovim instrumentalnim mjerilima, no i iz jedne i iz druge će se etičke perspektive njezin potez ukazati kao propitan, kao potez koji ne može poduprijeti ni prvu ni drugu moralnu filozofiju: niti slijedi dužnost na koju Noru opominje suprug i primjerni Kantov sljedbenik, Torvald, niti radi u prilog bilo čije, pa ni svoje koristi i sreće, te moralno pravo gubi i u perspektivi koja moralnu opravdanost nekog čina prosuđuje, kao Mill, prema njegovim posljedicama po sve upletene strane. Norin je čin prema Cavellu vrijedan dakle moralnoga digniteta isključivo ukoliko se prvim dvjema logikama umakne i podvrgne Emersonovim kriterijima: ona odlazi jer „osjeća snagu nekog jastva koje nije dosegla a koje bi mogla doseći” (Cavell: 2004, 255), što je zaključak koji, usput budi rečeno, uvelike nalikuje emfatičnim završnim rečenicama Lou Andreas-Salomé, jednako odane junakinjinu nesvodivu subjektivitetu, koji međutim u nje prije poprima feminističke nego li nacionalne alegorijske konotacije.

Prije nego što se zapitamo odlazi li Nora isključivo zbog tog neukrotivog a moralno nerealiziranog unutrašnjeg bića – bića koje samo sebe reklo bi se intuitivno „osjeća”, premda mu se ne razvidi konkretni sadržaj – valjalo bi se zaustaviti na nekim momentima Cavellove argumentacije: i u jednoj i u drugoj i u trećoj njegovoj studiji brak se nudi kao neupitni model društvene i političke demokratske zajednice, zajednice koja bi idealno počivala na „ozbilnjom razgovoru” demokracije – dapače, Rawlsovom „razgovoru o pravdi” – a da se njegovi temelji u onome što Pateman zove „seksualnim ugovorom” (Pateman: 1988) nigdje niti ne naziru. Cavell čak u *Pursuits of Happiness* izričito kao jednu od poluga drame i njezine završnice spominje „metafiziku braka” (Cavell: 1981, 22), i tim se svojim leksičkim izborom opirući uvidima o seksualnim i materijalnim okolnostima bračne institucije, nekmoli njezinim danim povjesnim uvjetima i ovisnostima o, primjerice, kapitalističkoj ekonomiji. Da je Cavellu gotovo jednak koliko i Torvaldu nezamisliva „abrogacija institucije braka i obitelji”, kao „kamena temeljca tolikih života” (usp. Rudrum: 2012, 136), dovoljno govori i potez kojim se u *Cities of words* britko otklanja mogućnost da se Norin potez uskladi s Kantovim kategoričkim imperativom, jer je naime teško zamislivo da se odlazak iz braka pretvoriti u kakvo za sve ljudi zakonomjerno pravilo – čak i danas, kada se prepreke moralnih dužnosti očito lakše zaobilaze:

Rekoh, rastava je postala sve lakša i lakša. Koliko lagana je ta lakoća? Norin je slučaj na različite načine krajnost, ali premda nam je rastava bliža nego što je njoj bila, još uvijek je posrijedi ozbiljno moralno pitanje. Za ozbiljne ljude mora se naći ozbiljnih temelja da, poput Nore, napustimo osobu s kojom se živjelo onako kako se živi u braku. Pa su stoga i temelji, kad bi se i doimali manje apsolutnima, još uvijek stvar pitanja što je nepodnošljivo a što je ono što se čini mogućim (Cavell: 2004, 253).

Tretman braka u metafizičkim terminima možda i ne bi bio sam po sebi tako neobičan da je povod Cavellovoj raspravi kakav simbolistički komad – recimo, *Peleas i Melisanda* Mauricea Maeterlincka – no Ibsen je razglašeni vjesnik scenskog realizma, stilske formacije koja je u ono vrijeme bila posvemašnji, kritičko-analitički dramski novitet, dakle avangarda u odnosu na romantičarske tragedije u stihu s jedne strane i jeftine komercijalne melodrame koje su punile velegradske repertoare s druge. Istina, kad kaže da Nora razgovara s onim s kojim razgovor nije moguć (*ibid.*, 254), Cavell nastoji voditi računa o barem nekim strukturnim okolnostima same drame. I u *Conditions handsome and unhandsome* s pravom će se nastojati umaknuti psihologiji, tvrdeći naime kako tu nisu problem neke Torvaldove osobne, karakterne mane, nego je u pitanju čitav socijalni poredak kojemu se Nora suprotstavlja (Cavell: 1990, 109), ali pojam „poretka” će i tu, kao i u *Pursuits of happiness*, obuhvatiti tek nabačeni niz motivskih sklopova iz završne rasprave muža i supruge – pojmove poput „razgovora, obrazovanja, sreće, postanka ljudskim bićem, očeva i muževa, brata i sestre, skandala, otudenja, spremnosti na promjenu, igre, časti, čuda promjene, putovanja i odlaska, bračnih veza” (Cavell: 1981, str. 22) – pa čemo uzalud bilo u kojoj njegovoj diskusiji komada tragati za materijalnim okolnostima društvenog, ekonomskog i političkog, nekmoli seksualnog režima koji Nora, kako Cavell kaže, u posljednjem razgovoru drame proziva kao jednostrano zakonomjeran za svoj život.

A ne treba tragati daleko, jer drama taj poredak vrlo brižljivo ocrtava, no Cavell ne želi ulaziti u zaplet koji razgovoru prethodi – dapače, reklo bi se da sve što prethodi završnom obračunu posve svjesno gura u stranu, kao puki niz melodramskih efekata:

Moralna težina Norine povrede ne svodi se na manifestni sadržaj eksplisitne moralne rasprave koju vodi s mužem, a koja se tiče njezina *prava da u tajnosti posudi novac* kako bi spasila muževljev život i poštedjela osjećaje oca na umoru, da bi zatim *odvajala od kućanskih i osobnih troškova kako bi otplatila dug*. Ta su pitanja opće mjesto domaćinskih melodrama, ili, recimo, *soap opera* (Cavell: 1990, 108-109, istakla L. Č. F).

Čak ni taj niz krucijalnih momenata zapleta ne prikazuje se posve prikladno: ne spominje se, primjerice, da Nora ne samo potajno posuđuje novac, nego i krišom radi kako bi otplatila dug, jer bi to proturječilo ideji o ustupku malograđanskoj želji za senzacijama i pretpostavci o „općim mjestima” kakve „soap opere”. Cavell minimizira dakle cijeli pravno-finansijski aspekt zapleta, jer minimizira taj aspekt braka, koji je ključan za Norin odustanak od takvog muško-ženskog ugovora, a onda i od takvog društvenog ugovora, prema kojemu su brak i obitelj utemeljeni u ženinoj pravnoj i novčanoj ovisnosti i nemoći. Međutim, potiskujući taj aspekt drame, Cavell potiskuje i ono što *Lutkinu kuću* prilično razlikuje od filmskih komedija kojima se on bavi: Ibsenov otvoreni kraj, sa svim mogućim slutnjama o probuđenoj snazi vlastita novootkrivenog jastva, nipošto naime ne umanjuje nerazrešivo tragični karakter Norine odluke, njezinu spoznaju vlastite tragične krivnje, ne samo u ishodišnom značenju te riječi, nego i u njezinim navlastito modernim, feminističkim implikacijama.

Pogledajmo stoga pobliže što je i zašto Cavell izbacio iz razmatranja, koje okolnosti sile Noru da počini tragičnu pogrešku, da bude tragično zaslijepljena: prvo, novac od samoga početka igra nametljivu ulogu u drami, on je uvijek središnji predmet svih razgovora – s mužem, od kojeg Nora stalno novac mora kamčiti; s gospodom Linde, pred kojom se Nora hvali muževljevom promocijom te sugerira da novac ima i zato što ga je potajno zaradila; s Krogstadtom, koji joj je novac posudio; s Rankom, od kojeg moli novu posudbu, nagovješćujući da bi za novac mogla i njemu, kao i mužu, ponuditi seksualni uzvrat. Novac, dakle, u „seksonomici” komada, kako se izrazila Anne W. Stenport (2006), determinira sve relacije – novac koji Nora ne može naslijediti, ne može posjedovati, ne može zaraditi, za koji mora moliti i bez kojega će joj muž umrijeti. U tome, izričito dramaturškom, ali i socijalno-scenariističkom smislu, novac junakinju u potpunosti definira, osobito kada zbog njega krivotvori očev potpis, počinjući uzornu tragičnu pogrešku, i to ne samo zato što je posrijedi težina moralnoga prekršaja, laž koju počinja i generira ili zakonska transgresija koju krivotvorene oprimjeruje, nego zbog protuslovlja koje je u njemu sadržano, složenog sklopa okolnosti u kojima se ono dogodi, no da bi se one imale na umu onako kako su zasigurno na umu bile prvoj Ibsenovoj publici, valja razumjeti viktorijanski institut zvan *coverture*.

U 19. stoljeću muškarac je naime, kako etimološki riječ kaže, ženu „pokrivaو“ u političkom, ekonomskom i pravnom smislu, bio joj je, kako hrvatska pak riječ kaže, „pokroviteljem“, što ne znači zaštitnikom, nego doslovce osobom koja prekriva ženinu političku vidljivost, ekonomsku neovisnost i pravnu odgovornost (usp. Zaharijević: 2016). Ne samo da žene, dakle, nisu imale nikakav građanski status, da nisu politički postojale, da se nisu mogle kvalificirati za status javne osobe, nego je i muškarac mogao takav status steći samo ukoliko je raspolagao dovoljnom imovinom da bude ženinim pokroviteljem. Drugim riječima, njegov je građanski status izravno ovisio o tome da žena takav status nema, da mu može biti privatnim vlasništvom. Žena se, dakle, pravno tretirala ne samo kao nedozrela osoba, nego doslovce kao muškarčev vlasništvo, i to prijeko potrebno vlasništvo, za koje je muž politički, ekonomski i pravno odgovarao. Sada postaje jasnije i zašto Nora potajno radi: ne samo zato što bi se otkrilo da mora vratiti dug, nego zato što je rad za udanu ženu bio zazorna zanimacija, on je izravno ugrožavao muškarčev građanski ne samo ugled, nego i politički, ekonomski i pravni status, svjedočeći da nije kadar obitelj uzdržavati. Drugim riječima, mi odnos Nore i Helmera ne možemo gledati, i to nam Ibsen jasno daje do znanja, kao odnos dvaju karaktera, dviju psihologija, dviju ličnosti, dvaju međusobno zaljubljenih partnera, kao što Cavell inzistira – smatrajući da se oni i dalje vole,<sup>11</sup> uza svu svađu

11 Svakako, ne samo vole, nego i seksualno želete, čemu u prilog Cavell navodi Norino završno odbijanje da u Torvaldovoj kući ostane u bratsko-sestrinskom odnosu, s napomenom kako Torvald i sam zna da tako nešto ne bi dugo trajalo. No Ibsen je i tu neumoljiv: seksualnost je tu izričito diktirana Torvaldovim fantazijama, jer on je taj koji od Nore zahtijeva da ne jede slatko kako ne bi izgubila figuru i da za ples obuče napoletanski kostim, baš kao što on i uvježbava plesnu točku koju će ona izvesti. Vidjeti, primjerice, u glasovitom prizoru mahnite tarantele Norinu inačicu Lacanove ženske

koja eskalira (usp. Cavell: 2004, 258) – nego kao odnos duboko upleten u političku ekonomiju i pravnu logiku ne samo onodobnog braka nego i modernog kapitalizma: Helmer je visoki bankarski činovnik, dakle u srcu finansijsko-transakcijskog sustava koji ne živi od privređivanja, nego od finansijske spekulacije (usp. Evans: 2008).

Sad se zornije ocrtavaju i tragične dimenzije Norine krivnje: Nora tek u razgovoru s Krogstadtom, koji ovdje doslovce funkcionira kao edukator, shvati da je prekršila zakon. Dapače, Nora se zakonu usprotivi, tvrdeći da je posrijedi nepravičan zakon, i da ne želi živjeti pod takvim zakonom, ako je to zakon po kojem bi morala ugroziti psihičko stanje svojeg na-smrt bolesnog oca ili pak fizički život svojega muža. Kada bismo dakle i imali osnove da raspravljamo o teorijama moralnog razvoja, čini se da bi uputnije ovdje bilo dozvati Carol Gilligan, koja Noru u svojoj studiji *In a different voice* (1993) i navodi, kao figuru koja će najaviti jednu od glavnih teza autoričine rasprave – sugestiju da je ženski pogled na moral uvijek oslonjen na procjenu konkretnih okolnosti i stvarnih posljedica nekog, makar i nezakonitog čina, te stoga u (tragičnom) neskladu s apstraktnom principijelnošću muške percepcije zakonske neumoljivosti, i to baš u onome smislu u kojem je to u svojim „bilješkama o modernoj tragediji”, kako već vidjesmo, inzistirao i sam Ibsen:

Esencija moralne odluke je provedba izbora i volja da se prihvati odgovornost za taj izbor. U onoj mjeri u kojoj žene sebe percipiraju kao lišene mogućnosti izbora one nalaze i isprike da ne prihvate odgovornost koju odluka za sobom povlači. Djetinjaštvo u ranjivosti svoje ovisnosti i posljedičnom strahu od napuštenosti, tvrde da samo žele ugoditi i činiti dobro, ali za uzvrat očekuju da će biti voljene i zbrinute. Takav je „altruizam” uvijek u opasnosti, jer pretpostavlja neku nevinost koja je stalno na rubu da se kompromitira svješću o trgovini koja je na djelu. [...] Ibsenov komad *Lutkina kuća* opisuje rasap upravo takvog svijeta kroz erupciju moralne dileme koja dovodi u pitanje pojam dobra koji joj je u središtu. Nora, „žena-vjeverica”, živeći sa suprugom onako kako je živjela s ocem, djeluje u skladu s konцепциjom dobrote kao žrtve i, u najboljim namjeraima, uzima zakon u svoje ruke. Nastupa kriza, to bolnija za nju jer dobro koje je učinila odbije upravo osoba koja ga je primila i kojoj je pogodovalo. Zbog toga Nora odustaje od samoubojstva koje je isprva vidjela kao krajnji izraz žrtvovanja i umjesto toga bira potragu za novim i čvršćim odgovorima na pitanja o identitetu i moralnim uvjerenjima (Gilligan: 1993, 68).

Svakako, Noru će i prije te bolne krize prosvijetliti Krogstadt, nagnavši je da spozna u kojem je sljepilu, odnosno neznanju dotad živjela. Evo kako će pak tu tragičnu dimenziju drame, neznanje u pogledu ključnih okolnosti vlastitih činova, kao stari, antički preduvjet za tragičnu krivnju, istaknuti i Sylviane Agacinski:

*jouissance*, a onda i oblik neverbalnog otpora patrijarhatu (usp. Rekdal: 2002), čini mi se duboko kompromitiranim upravo tim kročenjima Norina tijela i pigmalionsko-voajerskim okolnostima u kojima se ples odvija.

Skidanje koprene ili otkriće nečega što junak nije znao i što duboko mijenja njegovu sudbinu jedan je od otponaca antičke tragedije. [...] Norini zločini nisu tako teški, ali ona zapravo shvaća svoju odgovornost za radnju koja je rasprsnula njezinu sreću... Ona spoznaje da je živjela u iluziji, da se odsad mora promijeniti (Agacinski: 2008, 38).

Pa ipak, ni Agacinski dovoljno ne ističe paradoks u kojem se Nora našla: ne samo da je u htijenju da sačuva muževljev život počinila moralni prekršaj – on bi se možda i mogao tolerirati u okvirima „etike skribi”, to je žrtva koju je Nora ponosno prinijela za volju višeg moralnog dobra, kako bi novcem mogla mužu priskrbiti liječenje – nego je, želevći spasiti njegov fizički integritet, istodobno ugrozila njegov politički i pravni građanski status. Sama joj se dakle viša moralna intencija obrnula u svoju suprotnost, prema uzornom tragičkom modelu. Iz ove vizure ni Helmera više nije moguće motriti kao puka društvenog licemjera i sebičnog moralista, jer Nora ga svojim potezom doista ne samo moralno nego i egzistencijalno izravno ugrožava: on bi i pravno gledano morao za njezinu krivotvorinu izravno odgovarati na sudu, i zato Nora kontemplira samoubojstvo, da to spriječi, uvjerenja da bi on to, kao čovjek koji je častan, spremno učinio. Norina odluka da napusti Torvalda vrlo je dakle složena konfiguracija motiva, među kojima dominira spoznaja da nije bila educirana o sustavu u kojem je morala moralno odlučivati, da kao needucirana osoba uistinu i nije, kako je Helmer optužuje, dovoljno dobra majka, te naravno, na kraju, da je sam sustav duboko protuslovan i nepravedan, jer od pojedinaca koje tretira kao nedozrele, politički i pravno ništavne jedinke istodobno očekuje ne samo da moralno postupaju nego i da svojim postupcima ne sile druge da za njih pravno odgovaraju.

No Cavell izmješta odabrane motive jednako iz dramaturgije teksta koliko i iz povjesnog konteksta, sve kako bi brak neometano mogao tretirati kao potencijalnu utopijsku političku zajednicu suglasnih pojedincara, kao da je Rousseauov društveni ugovor od početka uključivao žene, koje sad samo moraju „pregovarati” o boljem, „podnošljivijem” položaju, položaju u kojem se zakoni neće ženama nametati, nego će ih i same moći su-odgovorno graditi. Doista, Cavell tu nije daleko od Steinerova razumijevanja komada kao dramatizirane „konverzacije o pravdi” koja se u najmanju ruku dade zamisliti, ako se već ne može neposredno, brzo i idealno provesti. Stoga će nam biti važno razmotriti kako David Rudrum pokušava Cavellova tumačenja Nore izložiti ne toliko provjeri i kritici, koliko privesti eksplicitnijim političkim analogijama, čak i Cavellovim drugim političkim diskusijama koje povezuje s njegovim – a onda i vlastitim – tumačenjem *Lutkine kuće*. I Rudrumu je naime jednako stalo do zamislive političke utopije: kao što Cavell stalno navraća na pomisao o braku kao „eventualnoj ljudskoj zajednici”, stalno se pitajući „ima li mogućnosti za promjenu koja ne bi bila takva krajnja promjena do koje je Nora naposljetku došla” (Cavell: 2004, 253), tako će i Rudrum slijediti i propitivati putanju iste jednadžbe, ali sada s izraženijim političkim nego li moralnim implikacijama. Težište na političkoj dimenziji komada važno nam je ovdje jer će nužno zaoštiti pitanje njegove žanrovske pripadno-

sti, baš kao i pitanje njegove feminističke dimenzije, odnosno, kako i sam Rudrum inzistira, pitanje junakinjine političke „reprezentativnosti“ (Rudrum: 2012, 139).

Prvi problem koji Rudrum otvara a koji će nam ovdje biti presudan jest moguća analogija bračnog i društvenog ugovora, od koje će sam krenuti, da bi je istodobno višestruko doveo u pitanje, osobito u dimenziji u kojoj sama riječ ugovor implicira dimenziju su-odgovornosti, voljnog pristanka i prava na javni glas, pa i na ne-suglasnost, na kojima u drugim svojim spisima redovito inzistira Cavell. Drugo, Rudrum će se usprotiviti Cavellovoj ideji institucije braka – a onda i institucije polisa, dakle političke zajednice – kao nečega što, umjesto da počiva na jednostrano nametnutom zakonu i ugovornim obvezama, valja da počiva na „ponudi razgovora“, ukazujući na to da razgovor očito ne može ispuniti Norine zahtjeve, kad ona u njemu ne figurira kao punopravni sugovornik, član s jednakovrijednim glasom. Za razliku naime od Cavella, koji Torvaldov tretman Nore kao nepromišljenog djeteta komentira kao puki psihološki ispad uzrujanog supruga, kojemu teško da bi se Torvald nakon obračuna ponovno utekao (usp. Cavell: 1990, 113), Rudrum će se posebno posvetiti represivnim procedurama ušutkivanja Norina glasa, odnosno političkim uvjetima i implikacijama Torvaldove konzistentne i opetovane usporedbe supruge s djetetom, ludom, bolesnicom, životinjom i lutkom, što su atricije koje eskaliraju kad Nora uskrati svoj pristanak na danu (političku) zajednicu, potvrđujući ne samo kako se jezično proizvodi nekompetencija da se u (političkoj) zajednici sudjeluje, nego i da se uskrata pristanka plaća dijagnozom mentalnog poremećaja, nepojmljivosti, neljudskosti. Dok god dakle i Cavell političku participaciju vidi kao sferu „razgovora“, tvrdi Rudrum, dotle će Nora i u njega nužno morati zauzeti politički i simbolički „negramatičku“, pat-poziciju (Rudrum: 2012, 150).

Cini se isprva da, i kad Cavellu upućuje prigovore, i sam Rudrum ipak pod veću luku podmeće prisilnost društvenog, nego li bračnog ugovora, s obzirom da je prvi, kaže Rudrum, prešutan, te da je izlazak iz njega zapravo nemoguć, osobito ako u njemu figuriraš kao bezglasna, neslobodna i nepriznata jedinka, čiji su protesti bez ikakve političke snage. Ako je izlazak nemoguć, nije posrijedi ni voljni pristanak, pa je takva koncepcija društvenog ugovora, ističe Rudrum, i sama „negramatička“. Što je pak s bračnim ugovorom? Rudrum ponovno opravdano uviđa da Cavell, sudeći barem prema provodnoj niti knjige *Pursuits of happiness*, brak želi oteti institucijskoj prisili i ugovornoj arbitrarnosti što je obznanjuje cinizam modernih rastava pa ga ispuniti ljudskim sadržajem – to jest svakodnevnim propitivanjem i obnovljivim pristankom na razgovor koji se ne može samo tako razvrgnuti – te na tome graditi analogiju s modernom demokracijom što ju je uspostavio još Milton (ibid., 153). I jedno i drugo, naime, tek su projekti, *works in progress*, pa se ni pristanak ne daje nekom postojećem, nego mogućem braku, bračnim koliko i demokratskim *načelima* što prema Rawlsu jamče razgovorno kretanje prema pravednoj zajednici, obećavajući stalne prilagodbe i reforme. No činjenica da Nora i Torvald nisu do završne scene nikad vodili „ozbiljan razgovor“ ugrožava, prema Rudrumu, Cavellovu definiciju braka, koji Nora ili jednakost ne može poništiti koliko

ni društveni ugovor, ili nema što ni poništavati kad nikada nije ni postojao (ibid., 156). Nazivajući tu ponovnu potvrdu političke slijepе ulice „Norinim paradoksom“ – premda bi bolje pristajala formulacija „Cavellov paradoks“ – Rudrum, primijetimo međutim, i sam zaboravlja da Nora ni svoj brak nije sklopila slobodno. I Cavell i Rudrum preskaču posebne okolnosti unutar kojih je uopće došlo do Norinog braka s Torvaldom, a koje nalikuju prije trgovinskom ugovoru, pa je po tome njezin brak blizak i ugovoru koji je veže uz ucjenjivača Krogstadta:<sup>12</sup> Torvald je bio zadužen da istražuje neke mutne pravne poslove junakinjina oca, pa je Noru dobio kao uzvratnu kompenzaciju, da bi ishodio očeve oslobođenje od tih optužbi. Norin je brak, dakle, rezultat svojevrsne transakcije između oca i budućeg muža, što posebno ističe Agacinski, spustivši sondu komada duboko ispod povjesnih okolnosti 19. stoljeća:

U tradicionalnim društvima, u kojima su žene same bile dobra koje su grupe muškaraca razmjenjivale među sobom, po sustavu razmjene žena kakav je opisao Claude Lévi-Strauss, žene nisu ulazile u sistem uzajamnog priznanja onih koji međusobno razmjenjuju darove i uzvratne darove. Ali ni u gradanskom društvu 19. stoljeća ekonomski i pravni sustav udane žene ne omogućuje joj da bude društveno slobodni akter i da daje, prima ili uzvraća, pa su joj stoga strani i odnosi u kojima čast može biti dovedena u pitanje (Agacinski: 2008, 40).

Dakle, kakvo bi priznanje i u tako sklopljenom braku i u društvenom ugovoru koji na njemu počiva Nora mogla sebi priskrbiti razgovorom, kad joj je, kako i Rudrum ističe, unaprijed oduzet glas? Kako da ospori svoj status unutar bilo bračnog ili društvenog ugovora koji joj je unaprijed oduzeo pravo da ga ravnopravno sklopi? Završni prizor prema Rudrumu stoga nije prizor ravnopravnog razgovora u kojem se traži „uzimanje na znanje“ vlastite osobnosti, slobode i perspektive na brak, odnosno na političku zajednicu, kako je to htio Cavell, nego prizor elementarnog prisvajanja glasa, a s njime i prava da se odbije i takav brak i takav društveni ugovor. I brak i društveni ugovor kapitalističke demokracije u kakvima se zatječe Noru su postavili u zamku, pa ono što valja u posljednjem prizoru vidjeti nije nikakva apstraktna potreba za vlastitim moralnim usavršavanjem, nego sura egzistencijalna nužda, hitnost da se odbije i takav brak i takav polis.

Rudrum će dobar dio svoje argumentacije posvetiti upravo performativnoj uporabi jezika, odnosno nečemu što će nam ovdje također biti presudno, a to je analogija jezičnog i društvenog ugovora, srodnost nji-

<sup>12</sup> I Cavell i Rudrum će nesvesno slijediti ovu analogiju, ali ne u istom smislu: u Krogstadtu će vidjeti „muža kakvog je Nora mogla imati“, muža koji ju je mogao, kako Krogstadt i čini, obrazovati i uputiti u zakonske okolnosti njezina djelovanja, pa je upravo dijalog s njim, nekmoli obnovljeni pristanak gospode Linde da podje za njega, primjer mogućega razgovora demokracije (Rudrum: 2012, 158-159). Koliko god Rudrum primjećuje ironiju u činjenici da je uzorni demokrat komada moralni otpadnik, varalica i ucjenjivač, i u slučaju će novosklopljenog bračnog dogovora ponovno zanemariti rodnopoličke okolnosti u kojima se sklapa veza nekadašnjih ljubavnika: Krogstadt potrebuje nekog tko će se bruniti za njegovu djecu, a gospoda Linde ne zna kako da živi ako se za nekoga ne brine, te za volju Krogstadtova spaša odustaje od vlastitog zaposlenja i neovisnosti (usp. Stetz: 2007).

hove prisile: kao ni politička, tako se ni lingvistička zajednica ne može naprsto napustiti, čak i kada se nalazimo sputanima pravilima uporabe jezika, primjerice, implicitnom pripadnošću u neko političko „mi”, ili odgovornošću zbog uporabe tudeg – u Norinom slučaju, očevog imena (Rudrum: 2012, 160-162). Kako, pita se Rudrum, izbjegći normativnost jezika, kako u njemu, prema Wittgensteinovu nauku, izvesti „transfiguraciju” i „revoluciju”? Norin završni preobražaj, inzistira stoga, blizak je upravo takvoj revoluciji, jer se junakinja počinje piti o semantičkoj zapremini običnih, svakodnevnih riječi što ih „mi” svi rabimo, kao što su „ljubav”, „brak”, „sreća”, „dužnost”, „moral” i „religija”, a koje se okreću protiv nje, obznanjujući njoj dotad neosviještene, društvene, ne njezine osobne, nekmoli moguće ključeve njihova razumijevanja (ibid., 163). Ako je jezik za Noru „bankrotirao”, onda je posrijedi još jedan razlog zbog kojeg bi se razgovor mogao ukazati kao slab jamac uspostave društvene pravde, čak i kada bismo pristali na njezinu vječnu odgođenost. Rudrum i stoga predlaže da se analogija s razgovorom zamjeni dvama drugim filozofskim pojmovima, Lyotardovim pojmom raskola, *différend*, i, još opravdanije, Rancièreovim pojmom neslaganja, pozivajući se na bolni jaz među supružnicima koji i Torvald zgranut spominje, a koji nije pitanje puke (Lyotardove) nesumjerljivosti moralnih zakona, nego i (Rancièreova) neslaganja oko samih pojmoveva moralne i načela.<sup>13</sup> Za Rudruma, upravo se u tim usjecima u razgovoru gnijezdi politička mogućnost za sve potčinjene, za sve, kako on izričito kaže, *robove* na kojima počiva demokracija, jer samo ruptura u prividnom sporazumijevanju može pokrenuti prijeko potrebnu promjenu društva, i jer utišani glasovi mogu na sebe skrenuti pozornost i doći do izražaja samo i upravo proizvodeći takvu napuklinu u „demokratskim” pregovorima (ibid., 167-171).

Istaknimo još nešto što će nam kasnije biti važno, da Rudrum ovdje Noru smješta na strukturno mjesto roba. I tom se prilikom poziva na Cavella, koji u svojem djelu *The claim of reason* (1979) raspravlja o poziciji roba, pa samu definiciju nekoga robom zove „filozofski ispraznom”, pukim sredstvom da se neke skupine isključe ne samo iz polisa, nego baš iz pojma ljudskog, i to tako što će se isticati neko njihovo partikularno obilježje, nešto zbog čega se ne mogu kvalificirati za osobu, a onda ni za pojam čovjeka, jer robovi nikad nisu potpuno i samo ljudi (ibid., 373). U spomenutoj Cavellovoj knjizi nije riječ o Nori, ali Rudrum s pravom doziva odlomke o politički ubojitim diskvalifikacijama kako bi radikalizirao političke implikacije što ih Cavell donekle suzdržano sugerira kada o Nori raspravlja u pretežitom moralnom ključu. Nama će međutim ovdje biti presudno izdvojiti formulaciju koja se tiče ropske ljudskosti: Cavell kaže da je, koliko god to možda neumjesno zvučalo, katkad i za ženu i za djecu i za crnce i za kriminalce nužno isticati da su ljudska bića (ibid., 372) – pa će isto, dodaje Rudrum, morati učiniti i Nora (Rudrum: 2012, 173-174) pred onim koji je neprekidno zove djetetom, životinjom,

igračkom. Rudrum je dakle u potpunosti svjestan da analogije između braka i društvenog ugovora ne možemo povlačiti ako se malo podrobnije ne obratimo činjenici da je u Norinom slučaju posrijedi specifičan, ženski položaj i u takvom braku i u takvom polisu – nemoguć položaj, definiran zanijekanim glasom kojim bi se uopće moglo iskazati da se ni s jednom od tih institucija ne slažeš, pa čak i zanijekanim pravom da se iz njih izdiše a da i dalje ostaneš pojmljiv kao ljudsko biće – osobito ako iz njih izlaziš bez djece, što je pitanje koje ni Cavell ni Rudrum posebno ne razmatraju. Rudrum, štoviše, ne uviđa da Cavell činjenicu da je Nora žena nije voljan smatrati politički reprezentativnom: dapače, kad citira rečenicu u kojoj Nora predbacuje Helmeru da bi „tisuće žena bilo voljno žrtvovati svoju čast za onog koga vole”, Cavell inzistira kako se baš tu ona pokazuje kao netko tko se osjeća reprezentativnim, ali, dodaje, reprezentativnim „onkraj sfere žena” (Cavell: 1990, 110)!

Odakle, mogli bismo se zapitati, ta prisila da se, priznanjem Norine ljudskosti, zanemari da je posrijedi ženski lik, da se samo od nje zahtijeva da bude supruga i majka kako bi uopće postojala, da je to i danas normativni okvir ženskog života, neusporediv i sa kojim podudarnim normativom muškog (Stetz: 2007)? Nije li to samo još jedan pokušaj da se neutralizira feministički aspekt komada i posebno njegovog kraja?<sup>14</sup> No ista dilema zatječe i Moi kad u tumačenju glasovite Norine izjave „Prije svega sam ljudsko biće” istodobno ne želi zanemariti njezin ženski identitet a da uočava i obrnutu zamku, zamku za feministička tumačenja:

Čini mi se da je prilično učitavanje, u najmanju ruku, kada se Ibsenovo odbijanje da svede svoje djelo na socijalnu filozofiju koristi kao dokaz da Ibsen nije o Nori razmišljao kao o ženi, ili kao temelj s kojega se poriče da Nora svoje muke duguje situaciji žene u modernome dobu. Takve su tvrdnje kobni promašaji, jer pretpostavljaju da samo žena (ali ne i muškarac) mora birati hoće li se smatrati ženom ili ljudskim bićem. Posrijedi je tradicionalna seksistička zamka, pa ni feministkinje ne bi smjele upasti u njezinu pogrešnu premisu – primjerice tako što će tvrditi da je Nora žena, pa zbog toga ne može zastupati univerzalnu sudbinu. Takve kritičarke odbijaju priznati da žena može reprezentirati univerzalno (ljudsko) u istoj mjeri u kojoj i muškarac (Moi: 2006, 243-244).

Posrijedi je međutim ujedno i točka u kojoj problem identifikacije „žene” i „ljudskog bića” počinje bolno razdvajati Cavellovo i Rudrumovo razumijevanje generalnog emancipacijskog movensa *Lutkine kuće* od feminističkog

<sup>14</sup> znači da ovaj komad zahteva ekskluzivno feminističko razumevanje, već radije, da je Antigona, utoliko što prisvaja *hypokrisis* tragičnog heroja, ‘namerno’ sazdana kako bi se latila nečega s onu stranu reprezentacije i odbrane vrednosti srodstva (domen žene)” (Gurguris: 2016, 222). Kad bismo već pomislili da smo na tragu podudarnih prisila koje i Cavella sile da Noru promišlja „s onu stranu” reprezentacije žena, uviđamo da je Gurgurisa na umu temeljno nestabilni identitet tragičnog heroja, koji „nije model, već je problem, predstavnik dvostrislenosti i nesigurnosti o samome sebi i svima drugima” pa ga/ju je utoliko nemoguće i spolno odrediti, jer je „njena drugost (njena ženskost) i sama otvorena za njenu transgresiju” (ibid., 223 i 225). Za Gurgurisa, protivno Hegelovu tumačenju, ali blisko Nori, i „Anti-gone” etimologijom svojega imena utjelovljuje „anti-generacijski” otpor prema materinstvu i uništenje srodstva (ibid., 228-229).

13

Rudrum se poziva na engleski prijevod Lyotardove rasprave *Le Différend* iz 1983. (usp. Lyotard, 1988) i prevedenu zbirku Rancièreovih spisa o politici i estetici (usp. Rancière i Corcoran, 2010).

tumačenja same Moi. Ugradivši naime u svoj osvrt na *Lutkinu kuću* dijelove Cavellove argumentacije iz *Cities of words* koji se tiču Norina paradoksalnog položaja – zahtjeva za moralnim statusom u društvu koje joj ga uskraćuje kad su u pitanju ljudska prava, a dodjeljuje kad su u pitanju supružanske i majčinske „dužnosti“ – Moi se nije našla pozvanom osvrnuti na ugled što ga Ibsenov komad i inače uživa u djelu američkog filozofa, pa stoga niti ne spominje prethodnu njegovu usputnu pretpostavku o zahtjevu uzajamna hegelijanskog „priznanja“ dvaju supružnika (formulu koju je Cavell doduše brzo otklonio upravo zato jer doziva neugodnu analogiju muža s gospodarom, a žene s robom). Autoričina je suzdržanost to čudnija jer joj je čitava studija o Ibsenovom cjelokupnom opusu usmjerena upravo na to da pokaže Ibsenov anti-idealistički, pa samim time i anti-hegelijanski *ductus*, u sklopu kojega prema njoj valja uvidjeti da Nora svojim odlaskom ne krči put apstraktne pojedinačne slobode nego odbija specifične uloge žene i majke te time utjelovljuje upravo prkos spram Hegelove definicije žene kao „ironije zajednice“, ogrebole u primatu srođničkih veza. Priznajući Moi važan udio u diskusiji o komadu, Rudrum kritičarki ipak spočitava anti-hegelijansko čitanje *Lutkine kuće*, koje prema njemu nužno iziskuje da se izlože detaljnije potkrepe tezi da *Lutkina kuća* nije hegelijanska tragedija:<sup>15</sup>

Pojednostavljeni rečeno, Hegel definira tragediju kao komad u kojem se junak (ili junakinja, jer prototip je često Antigona) nađe između dviju sukobljenih etičkih pozicija, od kojih su obje jednakopravedne ali zanemaruju vrijednost one druge, te upravo u toj mjeri postaju nepravedne. Tragični junak tako na početku djeluje pravedno ali prosljeđuje s djelovanjem onkraj točke u kojoj to djelovanje postaje nepravednim, pa je u tome tragedija. Ravnoteža i poredak apsoluta mogu se ponovno uspostaviti samo propašću junaka koji je uložio svoj život u jednostranu etičku poziciju. Cavellov moralno čitanje Nore točno je tako vidi – kao uhvaćenu između dvaju sukobljenih i u krajnjoj liniji jednostranih moralnih zahtjeva (Rudrum: 2012, 141).

Preispšemo li ta Cavellova dva jednako opravdana etička izbora, na koja se poziva Rudrum, u izoštrenim terminima izbora ne samo između pristanka na brak i odustanka od njega, nego i pristanka i odustanka od majčinstva, Nora će nam se uistinu učiniti poput Antigone razapetom između zakona polisa i „monomanjakalne“ etičke autonomije, *hybris* singularnosti kakvu je antički polis držao nepojmljivim prekršajem: „Misliti i delovati sam u demokratskom polisu naprosto je autodestruktivno, kao što je i uvreda polisu“ (Gurguris: 2016, 239). Kao što Lacan tvrdi za Antigonu, tako se i Nora nalazi „između dviju smrti“: ili ništavnost unutar braka, odnosno postojećeg socijalnog ugovora, ili posvemašnja simbolička, društveno-gramatička nepojmljivost izvan njega, ako ne i čudovišnost, pretvorba, dapače, u drugu antičku junakinju, Medeju. Rudrum kao da

međutim slijedi Cavellovu potrebu za latentnom utopijom braka i društva kao „čuda nad čudima“ o kojem Nora čak i u završnici još uvijek govoriti, nakon što ga izrijekom tijekom komada nekoliko puta iščekuje, nadajući se da će ono spasiti od samoubojstva koje kratkotrajno kontemplira, da bi i od samoubojstva odustala. Zašto? Što Nora spoznaje? Možda da „čudo“, baš kao i samoubojstvo, kako je pokazala Joan Templeton (1997: 141), u Ibsenov komad pristiže u svojstvu ironijskog citata jeftinih melodrama, kao romantičarska iluzija koja je ideološki podržavala brak kao sretno sjedinjenje dviju romantičnih duša, požrtvovne žene i viteškog muškarca. Kada iščekuje čudo, Nora zapravo ispovijeda upornost te sentimentalne tlapnje, tog kiča, te kulturne izlučevine vrlo sirovih materijalnih, pravnih i političkih okolnosti, u koju na kraju ipak izričito veli da više ne vjeruje, i tim svojim potezom proizvodeći lom u logici komada, kročeći izvan melodrame u tragediju. Kolebajući se međutim oko toga je li Norina sudska tragična ili ne, koliko se god protivio problematičnoj jednadžbi braka i polisa, kao i braka i razgovora, i za Rudruma, baš kao i za Cavella, muško-ženski i društveni ugovor i nakon svoje posvemašnje teorijske razgradnje preostaju kao jedine moguće, nemimoilazne političke forme života, kao da je svaki drugi oblik života nepojmljiv, kao da su zamislivi isključivo permanentni raskoli i nesuglasja, odnosno diskusije oko zakona i termina debate, a zatim i „čuda promjene“ – redefinicije odnosa unutar tih dviju institucija, pa čak i njihova pretvorba u autentičan „razgovor o pravdi“.

I tako smo se od povijesnih okolnosti i starih književnih i kulturnih korijena Norine situacije uspjeli odsetati do svojeg, a i feminističkog temeljnog pitanja, do starih prijepora oko univerzalnosti, partikularnosti i singularnosti, a onda i do feminističkih podjela na liberalistički, materijalistički i radikalni krak, pa bi se u skladu s time mogla podijeliti i čitanja ove dimenzije Ibsenova komada: u toj bi se perspektivi i Lou Andreas Salomé i Cavell i Rudrum i Moi našli na istom, liberalnom polu, izloženom, zajedno s Ibsenovim komadom, oštroj kritici iz pera radikalnih kritičarki poput Shaffludin Ahmad i Angele Gawel (1990) koje će napasti Norinu završnu preobrazbu u trijeznog sugovornika kao poželjni ishod prosvjetiteljskih ideja o racionalnom pojedincu, uspješno očišćenom i od kakve topline i empatije kakve je junakinja iskazivala prije konačnog preokreta. Otarasivši se emocija kao iracionalne nepogode kapitalističke funkcionalnosti, Nora je prema autoricama usvojila poželjni profil aktivnog muškog dionika istog sustava koji je i urođio brakom iz kakvog sada navodno želi izići. Njima bi se mogla pridružiti i marksistička preinaka kakvu je ponudila Elfriede Jelinek, koja u svojem komadu *Was geschah, nachdem Nora seinen Mann verlassen hat* (1979) ne osporava Norin odlazak, ali zamišlja tužnu putanju njezina otuđenja u svijetu kapitalističkog rada, u kojemu joj neće biti ništa bolje nego u obitelji iz koje je odbjegla, a slično sugerira i već ovdje spominjana Anne Stenport (2006), koja Norin završni izlazak iz kuće vidi kao – korak na pločnik, u istu neizbjježnu razmjensku logiku ženskog preživljavanja, u „seksonomiju“ prostitucije.

<sup>15</sup> Nije posve jasno je li ovdje na djelu privrženost Steinerovo tezi, odnosno pristaje li sam Rudrum uz pretpostavku da jest posrijedi hegelijanska tragedija ili da nije, jer će i kasnije govoriti o teškoćama da se pripadnost *Lutkine kuće* tragičkom obrascu pouzdanije dokaže, tvrdeći međutim svejednako da komad „nosi tragove te strukture“ (Rudrum: 2012, 167).

Može li, mogli bismo se zapitati, filozofija spasiti svojedobno gotovo jednodušno proglašen feminizam *Lutkine kuće*, a da ne podlegne niti esencijalističkoj mistifikaciji empatijske, skrbne „žene”, ni liberalističkom licemjeru beskonačno odgodive „pravde”, niti marksističkom determinizmu ekonomске i seksualne eksploracije? Odgovor na tu dilemu morat će voditi preko onoga što Leonardo Lisi vidi kao „pitanje forme” (usp. Lisi: 2007 i 2013).<sup>16</sup> Ibsenov je komad, ističe, ponajprije dramaturška inovacija: neobična završna konfrontacija „filozofskoga” dijaloga, koja komad otvara prema budućnosti, priprema se tu svjesnim dvostrukim organizacijskim načelom drame – naslijedenim uzusima dobro skrojenog komada, ali i nerazmrsivim spletom prošlih uvjetovanja aktualizirane krize, koja upleće sve ostale likove zapleta u mrežu alegorijskih odnosa, od Norine dadilje Anne Marie, koja se odrekla djeteta i u službu stupila jer ju je ljubavnik napustio, preko kontrastnoga ljubavnog para Kristine Linde i ucjenjivača Krogstadta, do doktora Ranka čija smrtna bolest uvodi u dramu problem vremena koje istječe, „osjećaj neopozive smrtnosti” kao ključan element nasljeđa grčke tragedije (usp. Gurguris: 2016, 238). Štoviše, sugerira Lisi, iznenadujuća završnica drame oprimjeruje neobičnu meta-teatarsku strukturu komunikacije: tu se rasprava naime odvija između lika koji je „izišao iz igre”, iz teatra lutaka – Nore – i lika koji poput zatečenog gledatelja s nevjericom promatra taj istup, Torvalda, s kojim i publika dijeli istu poziciju zbumjenosti, nastojeći Norine postupke, poput muža, ukrotiti logikom semiotičkog horizonta koji je dotad komadom vladao. Ovaj učinak implikacije, odnosno paradoksalne ontološke zamjene, prema kojemu publika dijeli ontološki prostor s jednim od likova, Torvaldom, dok drugi lik – Nora, koja je odlaskom kročila u „društvenu smrt” (Lisi: 2013, 157) – predstavlja radikalnu drugost smještenu onkraj ontološkog, egzistencijalnog, etičkog i spoznajnog horizonta danih recipijenata, Lisi razmatra u kontekstu modernističke „estetike ovisnosti”, koju razlikuje od idealističke „estetike autonomije” s jedne i avangardističke „estetike fragmentacije” s druge strane. Definira je kao estetiku koja se sa skandinske margine, pod utjecajem Kierkegaardove filozofske antropologije i Ibsenove dramatike, proširila i Europom, nudeći drukčije uteviljenje od neoskeptičkog monizma svijesti s jedne i neumitne fragmentacije iskustva s druge strane: sukob estetičke formule koja slijedi Kierkegaardovu relaciju produktivne ovisnosti o transcendentnom stajalištu je konfrontacija nepomirljivih organizacijskih načela, tako da se problem njihova pomirenja stavi

u središte recepcionske pozornosti, kao zadatak koji publiku sili na napor subjektivacije i otvara novom semiotičkom horizontu (usp. ibid., 23-54).

Tako i Ibsen u *Lutkinoj kući* sučeljuje žanrovski, temporalno i ontološki nesumjerljive planove radnje, kako bi publiku prisilio na izmjenu zgotovljenih epistemoloških, etičkih i estetičkih, a onda i, dodala bih, političkih pretpostavki. Bez obzira, dakle, na uronjenost u povjesno kontingenčne uvjete, primjerice, u specifične detalje kapitalističke ekonomije, te pravne i seksualne potčinjenosti žena u 19. stoljeću, komad svim danim povjesnim uvjetima svojih eventualnih izvedbenih re-aktualizacija konstitutivno izmiče, jer ih već unutar svoje strukture dočarava kao kontingenčne i fikcijske te utoliko podložne izvanjskoj točki gledišta. Prevedeno na Cavellove termine, bez obzira na povjesno dani obrazac braka kao eventualne metafore društvenoga ugovora, Ibsenov komad razgovor o njegovoj redefiniciji ostavlja konstitutivno otvorenim, baš kao i vrata kroz koja će Nora proći. No nema razloga za nekritički, nekmoli univerzalistički nastrojeni optimizam, jer je završna rasprava bliža, kako čusmo od Rudruma, Lyotardovom *raskolu* i Rancièreovom *disenzusu* oko temeljnih termina rasprave. Tek Lisi međutim raskriva da je dubina tog rascjepa manje stvar završnog razgovora, a više učinak Ibsenove višestruko – i sintaktički i ontološki – podvojene dramske strukture, unutar koje su muškarac i žena vođeni različitim lancima prethodnih uvjetovanja i stoga prisiljeni istupiti s različitim ontološkim pozicijama, unutar različitih epistemoloških okvira, pa čak i, kako već čusmo od Rudruma, na različitim „jezicima”: Nora je u završnom obratu izmijenila ne samo svoj karakter, nego i semantičku zapremenu riječi kojima se služi, bila ta riječ „brak”, „čudo” ili „ljudsko biće”, iziskujući od svoje publike da se suoči s radikalnom Drugošću pozicije s koje istupa, kao i da odustane od apriornih referentnih okvira i tako zamisli alternativne uvjete značenja, nove forme života, što je zadatak koji može pred čovječanstvo postaviti isključivo umjetnost (ibid., 156). Jedini Lisi, napomenimo napisljetu, uočava da glasovita Norina rečenica „Ja sam prije svega ljudsko biće” kojom ona odbija primat svojih supružanskih i majčinskih dužnosti, ima svoj ključni nastavak, koji se različito prevodio – „baš kao i ti, Torvalde – ili ću barem nastojati to postati”. Treba li jednadžbu s Torvaldom shvatiti, pita se Lisi, kao pretpostavku da Torvald već neprijeporno jest ljudsko biće, dok se Nora za taj status tek mora izboriti, ili bi uputnije bilo tu pitiju rečenicu, oko koje su se lomila prevodilačka i, kako vidimo, politička kopla, shvatiti kao zajednički položaj i muškarca i žene pred horizontom ljudskosti, koji bi oboje morali pokušati doseći, i koji je za oboje, kako naukuje Kierkegaard, jednako nedoseziv (ibid., 154-155)?

Upravo me Lisijeva analiza asocirala na najzačudniji mogući filozofski priključak Ibsenovom komadu, tanku knjižicu *The Straight Mind* (1992) francuske autorice Monique Wittig, književnice i teoretičarke koja se Ibsena nikada nije dotakla i koja se i prečesto, po mojemu sudu posve krivo, smješta u obore teorije queer identiteta, djelomice i zaslugom tendencioznih čitanja Judith Butler (usp. Butler: 1991, 114-130), iako valja priznati da je Butler kasnije revidirala svoju kritiku iz *Nevolja s rodom* i ponovno pretresla Wittigino nastojanje na pretvorbi „manjinskog

<sup>16</sup> Kako sam već na početku nagovijestila, Lisi drži da je interes za „formu” u načelu nadređen feminističkoj argumentaciji, čak i kad je implicira. Premda naime izričito odbija da se svrsta „u redove onih koji bi željeli zanijekati feminističku dimenziju *Lutkine kuće*”, Lisi inzistira da ono što je u komadu svojedobno bilo „šokantno” nisu „ideje, za koje se dovoljno znalo, nego njegova forma koja je te ideje prezentirala na nov način. Kao što je Kierkegaard često isticao, sam nauk se lako usvaja, ali teško ga je asimilirati u biljli. Potonje je međutim samo i isključivo stvar forme te svedoči o važnosti umjetnosti” (Lisi: 2007, 221). Neosporno, samo čemu rječnik apstraktne „forme”, odnosno, kako drukčije naznačiti da je posrijedi baš forma koja upriličuje asimilaciju feminističkih ideja u realitet do li tako što ćemo tu formu nazvati – feminističkom estetikom?

stajališta” u etičko-političku mjeru većine (usp. Butler: 2007). Premda, naime, zastupnica marksističko-feminističke kritike patrijarhata u svim njegovim infra i super-strukturnim segmentima, Wittig je svejedno inzistirala na stožernoj ulozi nesvodive individue, prigovorivši marksizmu da zanemaruje pojedinca i proglašivši upravo neumorni rad u jeziku kao primarno oruđe ne samo subjektivacije nego i radikalne politike koju je zagovarala. Nasuprot, primjerice, već spomenutoj kritici koju su Ibsenovoj *Lutkinoj kući* uputile Ahmad i Gawel (usp. 1990), tvrdeći da junakinjin iznenadni odustanak od empatije i brige kao eminentnih ženskih svojstava i pristanak na racionalni diskurs liberalističkog koncepta samosvjesnog pojedinca potkopava feminističke implikacije kraja, Wittig bi nam ovdje mogla biti dragocjena i utoliko što se opire bilo kakvim esencijalističkim invokacijama „ženskosti” te zahtijeva povrat prava na racionalnost kakva se navodno nahodi jedino u slobodnih muškaraca, tvrdeći ujedno da se osvajanjem jezika osvaja pozicija apsolutnog subjekta kakva se ženama višestoljetnim ušutkivanjem sustavno uskraćivala. Nije stoga čudno da je i Butler u svojim *Nevoljama s rodom* Monique Wittig kritizirala sličnim argumentima kojima je i Noru, što implicitno što eksplisitno, napadala feministička skepsa: optužbama da je puko jezično osvajanje jastva danak liberalističkoj politici i prokazanoj metafizici identiteta, da posezati za pojmom ljudskosti znači biti slijep za činjenicu da je on grananjem „čudo-višnih” rasnih, klasnih i seksualnih pozicija ionako nepovratno narušen, naponsljetu, da je izlazak iz heteroseksualnosti nemoguć i nerealističan zahtjev, želi li obuhvatiti sve žene.

No Wittig na umu nije imala ni seksualne identitete ni seksualne izbore hetero ili homoseksualnosti – držeći da su identitetske atribucije ionako plod naturalizacije ideja koje proizvode vlasnici javnog jezika, ako ne i plod psihoanalitičkog „inžinjeringa duša” – nego se bavila ekonomsko-političkom prisilom heteroseksualnosti, odnosno heteroseksističkim ugovorom („Samo je polovica populacije, žene, ‘heteroseksualizirana’” jedan je od njezinih glasovitih sloganova kojim upozorava da su jedino žene pozvane danonoćno misliti o seksualnosti, nositi je kao svoju „žutu zvijezdu”, usp. Wittig: 2010, 5-6). I Wittig se vraća ideji društvenoga ugovora, ali uz kritički obrat Rudrumove jednadžbe, osporavajući naime definicije tog ugovora upravo u onoj mjeri u kojoj zataškavaju njegovu problematičnu ukorijenjenost u heteroseksualnom braku, kao institucionaliziranoj seksualnoj dominaciji i eksproprijaciji ženskog neplaćenog, seksualnog i reproduktivnog rada. Iz njezine bi perspektive Nora s kraja Ibsenova komada predstavljala uzornu odbjeglu ropkinju patrijarhata koju je filozofkinja nazvala „lezbijkom”, što zvuči čudno samo pod pretpostavkom da riječ lezbijka sugerira karakter seksualnog odabira, a ne politički subjekt kakvim Nora na kraju postaje. Wittig je i tim, performativno usmjerenim a zazorno partikularnim nazivom radikalno potkopala heteroseksičku zloporabu pojma „žene”, prokazavši taj pojam kao stratešku naturalizaciju klasno definirane strukturne pozicije te protiveći se jezičnoj uporabi tog termina kao navodno vrijednosno neutralne i pouzdane dijagnostike spolnog identiteta i rodnog razreda, koja je zapravo tu da pokori podređenu grupu i označi je kao grupu ljudi koju je slobodno iskoristavati i zlostavlјati. Prosvjedujući jednakost protiv

„kategorije spola” koliko i protiv „oznake roda”, kao oblika jezične politike koji proizvodi materijalne učinke podčinjenosti, Wittig je htjela revidirati ne samo uporabu jezične gramatike nego i sam pojam ljudskosti, držeći da je posrijedi pojam koji ne bi trebalo odbaciti, ali koji također mora doživjeti supstancialnu reviziju, ako ne i inverziju, to jest koji se mora izvesti – u dvostrukom, logičkom i performativnom smislu – iz pozicije njegove manjinske, politički najslabije, a ne većinske, najjače karike.

Wittig je, napisljetu, poput Nore, zagovarala da se prvenstveno natrag prisvoji i preinači oteti jezik, zovući ga primarnim društvenim ugovorom: tek se prema njoj prisvajanjem cjeline jezika koju priskrblije umjetnička neprozirnost njegove uporabe može i ljudskost natrag prisvojiti kao nedohvatni horizont postajanja, a ne kao dani identitet, povlastica i pravo koje se dodjeljuje tako što se čitave populacije iz njega isključuju. Ljudskost se tu dakle zamišlja vrlo blisko Kierkegaardovoj antropologiji, kao budućnosno otvorena etička zadaća pojedinca da ostvari svoje jaštvo, navlastitu sintezu egzistencijalnih protuslovlja između konačnosti i beskonačnosti. Sinteza je to od koje su svi – i muškarci i žene – jednakо udaljeni, jer predmijeva odnos prema radikalnoj drugosti transcendencije, a da ujedno, ukorjenjujući se u konačnosti, ne poništava ničiju spolnost.<sup>17</sup> Wittigina lezbijka dakle niti je spolnosti lišena niti je na nju svodiva: kao politički subjekt, kritičarka je postojećeg heteroseksičkog režima koja poziva na to da se zauzme izmještena perspektiva opisane radikalne drugosti i svijet nanovo preispisiše. No svijet preispisati može jedino poetički subjekt, pa se i prevratnička zadaća nove političke formulacije u Wittig povjerava prije svega književnosti, ustrajnoj dislokaciji danih simboličkih, epistemoloških i ontoloških okvira, a onda i etičkih i političkih uloga, točnije onom umjetničkom djelu koje je kadro biti „Trojanskim konjem” s odgođenim eksplozivnim učinkom (ibid., 60 i 65). Nora koja u završnici Ibsenove drame proizvodi upravo takvu dislokaciju više ne bi dakle bila alegorija ijedne nacionalne političke zajednice, nego prije utjelovljenje već ovdje nagoviještenog oksimoronskog spoja feminističke estetike, koja svoje „nemoguće” okrilje, definiciju i smještaj može pronaći samo onkraj postojeće pozornice mišljenja i djelovanja, u konstitutivnoj otvorenosti nekom budućnosnom prispjeću koje nije i ne može biti od ovoga, ljudskoga, društvenoga svijeta, nego se tiče družbovanja među umjetničkim oblicima koji su kadri ostaviti konkretne, materijalne učinke svoje kulturne neprobavljivosti. Nedavno izdanje knjige *A Global Doll's House – Ibsen and Distant visions* (Hollege, Bolland, Helland i Tompkins: 2016) u kojemu se mogu pronaći impresivne statistike vezane uz uvodno već spomenute brojne izvedbe i adaptacije Ibsenova komada diljem čitave

<sup>17</sup> Za iscrpnu bibliografiju navodna Kierkegaardova utjecaja na Ibsena, usp. Lisi: 2007; Iako se i Lisi oslanja na Kierkegaardova razmatranja, kontekst poveznice dvaju nordijskih autora ni on ne dovodi u vezu s Kierkegaardovim nazorima o ženi, pa iznesene formulacije o filozofovu specifičnom odnosu prema spolu i spolnosti, koje se protive uobičajenim pretpostavkama o autorovoj mizoginiji, crpim iz Bertung: 1997, to više što autorica inzistira na samoj filozofovoj „indirektnoj komunikaciji” kao ludičkoj stranputici na kojoj su se poskliznula i doslovna čitanja njegova navodna anti-feminističkog nasljeđa.

planetu, dovoljno potvrđuje da *Lutkina kuća* jest takav nerazgradivi Trojanski konj patrijarhata. Je li međutim filozofija, tumačeći ga, uvijek išla ukorak njegove neukrotive radikalnosti, drugo je pitanje.

## BIBLIOGRAFIJA

- Agacinski, Sylviane, 2008, *Drame des sexes, Ibsen, Strindberg, Bergman*, Paris: Seuil.
- Ahmad, Shafluddin i Angela Gawel, 1990, „The Politics of Money. Incomplete Feminism in A Doll's House”, *Dalhousie Review*, Vol. 70, br. 2, 170-190.
- Andreas-Salomé, Lou, 1906, *Henrik Ibsen's Frauengestalten, nach seinen sechs Familiendramen*, Jena und Leipzig: Diederichs. Dostupno na: <https://archive.org/details/henrikibsenfrau00andruoft>. Posjećeno 27. srpnja 2019.
- Bertung, Britt, 1997, „Yes, a Woman can Exist”, u: C. Leon i S. Walsh (ur.), *Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard*, str. 51-68.
- Boyce, Kristin, 2018, „Philosophy, Theater, and Love: Ibsen's Hedda Gabler and Plato's Symposium”, u: *Ibsen's Hedda Gabler, Philosophical Perspectives*, ur. K. Gjesdal, Oxford: Oxford University Press, str. 132-151.
- Butler, Judith 1991, *Nevolje s rodom*, prev. Mirjana Paić-Jurinić, Zagreb: Ženska infoteka.
- Butler, Judith, 2007, „Wittig's Material Practice: Universalizing the Minority's Point of View”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13, br. 4, 519-533.
- Cavell, Stanley, 1981, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge, Massachusetts i London, England: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley, 1988, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley, 2004, *Cities of Words. Pedagogical Letters on the Moral Life*, Cambridge, Massachusetts i London, England: Harvard University Press.
- Čačinović, Nadežda, 2000, *U ženskom ključu*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Čačinović, Nadežda (ur.), 2006, *Žene i filozofija*, Zagreb: Centar za ženske studije.
- Ćale Feldman, Lada, 2017, „Kad mi klasici potonemo: Nora u Hrvata”, *Dani hrvatskog kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu, Pučko i popularno*, Vol. 43, br. 1, Zagreb – Split: HAZU i Književni krug, 106-128.
- Evans, Michael, 2008, „Credit and Credibility, the Impact of Modern Banking Institutions on A Doll's House”, *Ibsen studies*, 8:1, 29-42.
- Gilligan, Carol, 1993, *In a different voice, psychological theory and women's development*, Harvard Massachussets, London, England: Harvard University Press.
- Gurguris, Statis, 2016, *Da li književnost misli? Književnost kao teorija za antimitsko doba*, prev. N. Harbaš, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum.
- Holledge, Julie, Bellan, Jonathan, Helland, Frode i Tompkins, Joanne (ur.), 2016, *A Global Doll's House, Ibsen and Distant Visions*, London and New York: Palgrave.
- Ibsen, Henrik, 1878, „Notes for the Tragedy of Modern Times”. Dostupno na: <http://litcomp.pbworks.com/w/page/28446161/Tragedy%20Unit>. Posjećeno 27. srpnja 2019.
- Jakovljević, Branislav, 2002, „Shattered Back Wall: Performative Utterance of A Doll's House”, *Theatre journal*, 54, 431-488.
- Johnson, Pauline, 2015, „Feminism is Humanism”, u: *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, ur. A. Copson i A. C. Grayling, Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell. 305-324.
- Lisi, Leonardo F., 2013, *Marginal Modernity: Aesthetics of Dependency from Kierkegaard to Joyce*, New York: Fordham University Press.
- Lisi, Leonardo F., 2007, „Kierkegaard and the Problem of Ibsen's Form”, *Ibsen Studies*, Vol. VII, No 2, 203-226.
- Lyotard, Jean-François, 1988, *The Differend: Phrases in Dispute*, prev. G. Van Den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Markotic, Lorraine, 1998, „Epiphanic transformations, Lou Andreas Salomé's Reading of Nora, Rebecca and Ellida”, *Modern drama*, 41, 3, 423-441.
- McClosky, Denise Eileen i Emily Zakin (ur.), 2009, *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*, New York: Suny Press.
- Nussbaum, Martha, 1994, *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press.
- Pateman, Carol, 1988, *The Sexual Contract*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Ranciere, Jacques, 2010, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*, ur. i prev. Stephen Corcoran, London i New York: Continuum.
- Rhodes, Norman, 1995, *Ibsen and the Greeks, The Classical Greek Dimension in Selected Works of Henrik Ibsen as Mediated by German and Scandinavian Culture*, Lewisburg and London: Bucknell University Press and Associated University Press Ltd.
- Shepherdson, Charles, 2009, „Antigone. The Work of Literature and the History of Subjectivity”, u: McClosky, Denise Eileen i Emily Zakin (ur.), *Bound by the City. Greek Tragedy, Sexual Difference, and the Formation of the Polis*, New York: Suny Press, 47-80.
- Steiner, George, 1979, *Smrt tragedije*, prev. G. Gračan, Zagreb: Cekade.
- Stenport, Anna W., 2006, „The Sexonomics of 'Et dukkehjem': Money, the Domestic Sphere and Prostitution”, *Edda*, 93, No 4, 339-353.
- Stetz, Margaret D., 2007, „Mrs Linde, Feminism, and Women's Work, Then and Now”, *Ibsen Studies*, Vol. VII, No 2, 150-168.
- Wittig, Monique, 2010, *Hetero-um i drugi eseji*, prev. K. Kurtović, Zagreb: Lezbijska grupa Kontra.
- Zaharijević, Adriana, 2016, „Biti svojina, biti privatnost. Brak i građanstvo”, u: *Kako će to biti divno! Uzduž i poprijeko. Brak, zakon i intimno građanstvo u povijesnoj i suvremenoj perspektivi*, ur. A. Dremel, L. Ćale-Feldman, R. Borić, L. Dujić, M. Grdešić, S. Prlenda i R. Jambrešić-Kirin. Zagreb: Centar za ženske studije, str. 15-23.

**ABSTRACT****NORA AND THE PHILOSOPHERS**

In honor of philosopher Nadežda Čačinović's work, which includes not only her dealing with aesthetics as a discipline, but also her reading of literary classics "from a female perspective" and efforts to present female philosophical authorships, this article is devoted to *A Doll House* by Ibsen, a still contested, yet regularly invoked literary attestation of modern feminism. In parallel to this wavering, twofold aesthetic-political legitimization, the play had received a fair share of other, epistemological, existential, and moral philosophical framings, be it those that rely on the philosophical legacy the play itself supposedly incorporates – as is the case with Plato, Hegel or Kierkegaard – be it those that were later recognized and appropriated, as in the commentaries by Lou Andreas Salomé, Sylviane Agacinski or Stanley Cavell and the contributions of more recent interpreters of Nora's status in philosophy, such as Toril Moi, David Rudrum or Leonardo Lisi. After discussing the affiliation of the text with the tragic matrix, the particular attention thereby being directed at the selectiveness in emphasizing the philosophical issues of the play, such as the material conditions of Nora's final departure that sometimes narrows the horizon of philosophical maturation, the paper addresses the reasons why Marxist-feminist critics view the emancipatory potential of the work with skepticism. It is perhaps possible to defend the play from such suspicion by referring to the radical revision of the "straight mind" and the utopian interconnectedness among aesthetics and politics, suggested by French theorist Monique Wittig (2010), whose discussions – otherwise unrelated to any interest for Ibsen in particular – are here offered as a somewhat estranged corrective to the neutralization of feminist concerns in the large part of philosophical musings around the most controversial of all Ibsen's plays.

# POSUĐENI GLAS

LJILJANA FILIPOVIĆ

Vanjska suradnica Odsjeka za filozofiju,  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
ljfilipovic@gmail.com

## SAŽETAK

Tema ogleda je autoritet izgovorene riječi u Shakespearovu djelu i njezin odnos prema nesvjesnom. Upustite li se u druženje sa Shakespearom, ulazite u najmračnije prostore ljudskog uma. Nije da bi se baš moglo reći da su Shakespearovi likovi sretni. Ili ih poubjija ili, ako je raspoložen, poženi. Što tu uopće može očekivati neki ženski lik? Krote ga, šalju u samostan, u ludilo, u smrt, često samoubojstvom. Nije da se ikome sluša što ženski likovi govore. Osim kad pokažu da imaju znanja koja nadmašuju sva ostala. Čarobnjaštvo, manipulacija moći, kao i izdaja pod brigom krinke za veće dobro i dr. pripremali su susret s psihoanalitičkom racionalizacijom, koja je ponešto i razjasnila, ali malo toga promijenila u razdoblju koje čitatelji i gledatelji vole nazivati suvremenim. Shakespeare ne opršta svojim likovima. Dočekuje ih vješticama, ide za njima kletvama, progoni ih duhovima i prikazama. Nesmiljeno kažnjava i gledatelja dodjeljujući moć pravde utvarama, strahu od nadnaravnog. Posuđuje svoj glas prikazama savjesti, onima koje čitaju nesvjesne želje, „čije je znanje veće od smrtnog.“

FILIPOVIĆ

257

## LJILJANA FILIPOVIĆ

Magistrirala je, doktorirala i habilitirala na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Školovala se u Engleskoj, Italiji i Njemačkoj. Autorica je studija *Filozofija i antipsihijatrija Ronald D. Lainga, Nesvesno u filozofiji, Javne samoće, Prazne tvornice, Scenariji kože, Klub krivaca*, te romana *Nevidljivi pas, Sokol u šusteraju, Nestali ljudi, Preljubnik* kao i desetak radiodrama. Na Radio Zagrebu počinje surađivati 1973. u Dramskom programu autorskim radio igramama i adaptacijama. Potom, za Treći program Hrvatskoga radija piše oglede, prevodi i postaje urednica, uglavnom uređujući emisije s područja filozofije. Istodobno (od 1998. do 2013.) predaje na Akademiji dramske umjetnosti u Zagrebu gdje stječe i zvanje izvanredne profesorice. Kao gostujuća profesorica predaje na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Recentniji radovi: roman *Preljubnik* (2019.); eseji: „Povijest nikada ne završava“ (Zeničke sveske 23, 2019.), „Život kakav nije, jest“ (Tvrđa 1/2, 2018.), „Osvetina špilja“ (Kazalište 73/74, 2018.) i „Povucimo se i / suočimo se s prilikama kako nam se nude“ (Kazalište 75, 2019.).

Nije da bi se baš moglo reći da su Shakespearovi likovi sretni. Ili ih poubija, ili ih poženi. Što tu uopće može očekivati neka žena?

Krote je,<sup>1</sup> šalju u samostan,<sup>2</sup> u smrt, često samoubojstvom, ponekad i bizarno okrutnim,<sup>3</sup> u ludilo (Duh Hamletova oca ne smučuje Hamleta, čega se plaši Horacije, da mu „ne otme vlast nad razumom i u ludilo ga nagna“, nego on to „uspjeva“ s Ofelijom). Ponekad je, suprugu, ni proročište ne može spasiti, kao u slučaju Hermione kada Leonte i izvor svih znanja optužuje za laž.<sup>4</sup> Ili je podvode, kao što s Kresidom čini vlastiti stric, prvo s Troilom, a potom je i, politički se igrajući, vraća prebjeglom ocu, Grcima i Diomedu. A svemu tome krivo je, kako se opravdava, njen značaj „nesretno“ postojanje. Pandar u jednom trenutku kaže: „[...] kamo sreće da se nikad nisi rodila!“<sup>5</sup> A i ponešto nagovaranja je dovoljno da je se nemilosrdno ubije. Tako će Jago Otelu: „Nemojte otrovom. Uđavite je u postelji, u istoj postelji koju je oskvrnula“.<sup>6</sup>

Nije da se ikome sluša što te žene govore. Pa i sama Porcija, ona koja se ubila žarom, govori o svojoj snazi kao nasljeđu svoga oca Katona i onoj koju joj je priskrbio suprug, Brut, izabравši baš nju.<sup>7</sup> Bolje ne prolaze ni kćeri moćnih očeva. Osim kad pokažu da imaju znanja koja nadmašuju sva ostala.

Odlučite li se za Shakespearea, ulazite u najmračnije prostore ljudskog uma. Sve je tu spremno za psihanalitičko racionaliziranje koje je možda ponešto osvijestilo ali malo toga i promijenilo u razdoblju, kako se čitatelji vole hvaliti, suvremenosti. Za uvod u „obranu bjelačke kulture“ u Charlottesvillu krvavog kolovoza 2017.<sup>8</sup> Ljeta koje je već proglašeno „ljetom rasizma“.<sup>9</sup> Pripreman je susret psihanalize i tamne strane čovjekova uma.

Shakespeare ne oprišta zlodjela svojim likovima koja im je sam dodijelio. U koja ih je „uvalio“. Dočekuje ih vješticama. Ide za njima kletvama, progoni ih duhovima i najrazličitijim prikazama. Nema tu

<sup>1</sup> Usp. Shakespeare 2010, str. 89: „Petruccio: ‘Baš vrlo mudro počeh svoju vladu./I nadam se dovršiti je sretno./Sokolica je moja ljuta sad/l mrtva gladna – al se najest neće./Dok ne bude mi pokorna, jer ne bi/Inače za moj doziv marila,/Al ima jedan način još, da divlja/Sokolica se ukroti, da spozna čuvarev glas i da se odazove/A taj je, da joj ne dam spavati/Onako što spavat ne damo/Ni kopčima, što biju krilima/l ne slušaju – Danas nije jela/l neće – noćas nije spavala/l neće niti danas.’“ Usp. i engleski izvor: Shakespeare 2004, str. 57.

<sup>2</sup> Usp. Shakespeare 1950a, str. 110: „Iди u samostan – Idi, zbogom./ [...] Ili ako hoćeš svakako da se udaš, podi za/budalu, jer pametni ljudi znaju predobro, kakve/vi nakaze od njih pravite.“ Usp. i engl. izvor: Shakespeare 2001a, str. 83.

<sup>3</sup> Brut Kasiju o Porcijsinoj smrti: „Od nestrpljenja za mnom/i boli što su tako mladi Oktavije/i Marko Antonije ojačali, jer mi/te vijesti s njenom smrću stigoše. Od toga/izbezumila se i, kada nije bilo/dvorkinja, žar je progutala. Usp. Shakespeare 1981, str. 116.

<sup>4</sup> Usp. Shakespeare 1990. Usp. i poruku Apolonova svećenika: „Hermione is chaste [...] Leontes a jealous tyrant...“ Leontes: „There is no truth at all i'th' oracle./The sessions shall proceed; this is mere falsehood.“ Vidi: Shakespeare 2008, str. 148.

<sup>5</sup> Usp. Shakespeare 1990a, str. 128. Usp. i „Pandarus: ‘Would thou hadst ne'er been born!’“ Usp. Shakespeare 1982, str. 142.

<sup>6</sup> Shakespeare 1950, str. 134. Također vidi i ovaj primjer: „Iago: ‘Do it not with poison, strangle her in her bed./Even the bed she hath contaminated!’. Vidi: Shakespeare 1994a, str. 103.

<sup>7</sup> Shakespeare 1981, str. 64.

<sup>8</sup> Prisjetimo se što Jago govori Desdemonu ocu o Otelu: „[...] vi hoćete, da vam/unučad rže, hoćete da vam hatovi budu rođaci/a bedevije rodice. [...] Vaša kći i crnac prave životinju, koja/ima dvoja leda.“ Usp. Shakespeare 1950, str. 1. Usp. i engleski izvor: Shakespeare 1994a, str. 26–27.

<sup>9</sup> Usp. Diez 2017.

mira. Nesmiljeno kažnjava. I gledatelja. Nema milosti ni prema njemu niti prema naručitelju djela. Njemu je svega dosta. Leontu oduzima sina Mamilija, napada medvjedom i olujom nesretnike kojima je naredio da ga riješe kćeri: „Duše su urlikale, a more im se rugalo.”<sup>10</sup> Je li slučajno da je Porcija odabrala onako jeziv način samoubojstva? Ili je Shakespeare njima želio kazniti i Bruta?

Čak i mlađahna Julija uviđa da nikome ne može vjerovati. Ni sveniku. Dvoji da joj je možda dao pravi otrov umjesto napitka koji bi je samo umrtvio, jer bi ga njezina smrt oslobodila otkrića da ju je vjenčao za Romea.<sup>11</sup>

Ako sa Shakespearom niste naučili čarobirati,<sup>12</sup> ili kako manipulira vladar a i kako se njime upravlja, što je izdajstvo pod krinkom brige za veće dobro, ali i kako dјeluju prikaze savjesti,<sup>13</sup> onda nikad i nećete.

Najpoznatiji Shakespearov duh, uostalom najpoznatiji duh uopće, Hamletova oca ne „mrda” iz Elsinorea. U stopu ga slavom prati Shakespearov vještici trojac iz *Macbetha*. Nije baš prva pomisao kad se kaže „vještica” slika neke privlačne osobe.<sup>14</sup> Bez obzira kako to nekorektno zvučalo. Dodijeljeni joj glas i znanje nisu donijeli ugodnu prisutnost. Zašto „zapravo”? Nikad ne čujemo da se žale da su usamljene. Ni na „poklonjenu” im ružnoću. Nevoltjene. Nikom omiljene. Dovoljno im je njihovo znanje. U međuvremenu smo shvatili da ljepota nije pouzdan znak dobrote. Da ni priroda ni tehnologija nisu pouzdani.

Lady Macbeth čita Macbethovo pismo: „[...] a doznao sam iz najpozdanijeg izvještaja da je u *njih znanje veće od smrtnoga*.<sup>15</sup> One posjeduju znanje o tuđoj nesreći. Ili znaju one kojima je poznata: 1.Vještica: Želiš li čuti to iz naših usta, ili/ od gospodara naših? [...] Macbeth ih zaziva: „Neznana silo, reci [...].” Odgovara mu 1. Utvara: „[...] Macbeth! Macduff ti/dušman posta; Tana se fajfskog boj!”<sup>16</sup>

Prikazama nije tajna neizgovorenog: Vještica: „ [...] On zna misli tvoje...”<sup>17</sup> Vještice su izvor autoriteta. Ta „imaju znanje veće od smrtnoga”. Za Lady Macbeth nitko ne mari; „Smućena je”. Vještice se ne ignorira. Njih se ne zaboravlja. Tu su umjesto pravosuđa. Porotnice. Ali i suci. Shakespeare dodjeljuje moć pravde utvarama. Strahu od nadnaravnog. Vještice i vidovnjaci čitaju nesvesne želje. U igri oko zametnutog rupca,

Otelo se poziva na riječi ciganke: „Vračara je bila/I gotovo je mogla ljudske misli/Da čita [...].”<sup>18</sup>

Shakespeare za presude posuđuje, daje, svoj glas vješticama i prikazama. Ali kad mu dojade, zaželi li se promjena likova, majkama pruža mogućnost da opakim jezikom izreknu prokletstva kao osude. Kao što je teško ignorirati nadnaravno, to nije lako ni s najbližim prvim Drugim. Roditeljicom. Prednjači u tome kraljica Margareta: „Mogu li kletve drijeti oblake i ući u nebo?”<sup>19</sup> Shakespearov Richard III joj odgovora: „Kletva što moj je dični otac baci na te,/[...]/ne mi, već Bog je kaznio tvoj krvav čin.”<sup>20</sup> Kletva „para” oblake, prodire u nebo, i prije no što se psihanaliza dosjetila, vlada transgeneracijski. Prenosi se se s jednog pokoljenja na drugo.

Margareta kletvama razgoliće najskrivenije strahove. One koje poznaje životno iskustvo: „[...] a crne izdajnike smatraj najdražim priateljima!”<sup>21</sup> Proročica je. I njoj su dostupna „nezemaljska” znanja, otvoreni svjetovi i vremena.<sup>22</sup> Njezina je kletva presuda. Za razliku od oprosta, kletva ne oslobađa. Zauvijek veže. Richard III naviknut na kletve otklanja ih ironijom. Ali kako se riješiti majčinih, koja ih ucjepljuje u Nad-ja? Od samog ga početka nije ni pokušala utješiti zbog fizičke deformacije. Zbog sebi nepriznatog osjećaja krivnje zbog njegova tijela?<sup>23</sup> Ni Koriolanova majka nije za odbaciti. Diskurs je to onog prvog Drugog. Sve dobro znaju kleti. I prozivati.<sup>24</sup> Ipak, savjest je ta koje se treba bojati. Drugi će ubojica tako izreći: „Zgrabi tog davla u svom mozgu i ne vjeruj mu”.<sup>25</sup>

Kad nema duhova i prikaza, ili majčinih profetskih kletvi, uvijek su pri ruci snovi. Ti zaustavljaju i bijeg u samoubojstvo u poznatom monologu „To be, or not to be [...].”<sup>26</sup> Otkriva moć sna, taj mogući „kraljevski put u nesvesno”. *San ljetne noći* blaža je verzija poigravanja sudbinama. Kad se Shakespeare ne oslanja na vještice, tu su vidovnjaci (pa će tako jedan reći: „Čuvaj se ida martovskih”)<sup>27</sup> kao i pretkazujuće noćne more. Poka-

<sup>18</sup> Vidi: Shakespeare 1950, str. 114. Usp. i Shakespeare 1994a, str. 91.: „Othello: 'She was a charmer, and could almost read/The thoughts of people.'”

<sup>19</sup> Shakespeare 1982a, str. 53. Usp. i Shakespeare 2008, str. 184.: „Margaret: 'Can curses pierce the clouds and enter heaven?'”

<sup>20</sup> Vidi: Shakespeare 1982a, str. 52 i Shakespeare 2008a, str. 182.

<sup>21</sup> Vidi: Shakespeare 1982a, str. 54. Usp. i Shakespeare 2008a, str. 185.: „...And take deep traitors for thy dearest friends.”

<sup>22</sup> Vidi: Shakespeare 1982a, str. 170. Usp. i Shakespeare 2008a, str. 330.: „[...] Remember Margaret was a prophetess [...]”

<sup>23</sup> Više o tome u: Filipović 2016. Takoder usp. i Shakespeare 1982a, str. 151.: „Rođenje tvoje bješe mučno breme za me;/djelinjstvo tvoje prgavo i jogunasto;/đački ti dani strašni, očajni i divlji.” Vidi. i Shakespeare 2008a, str. 307.

<sup>24</sup> Usp. Shakespeare 1969a, str. 118.: „[...] I bolje je da tvoja majka strada/S te oholosti tvoje no da strepi/S tvrdoglavosti tvoje jezive.” Usp. i isto, str. 189.: „[...] Ja šutim sve dok grad nam ne plane,/A onda ču još koju reći.”

<sup>25</sup> Vidi: Shakespeare 1982a, str. 65. Usp. i Shakespeare 2008a, str. 201.: „Second Executioner: 'Take the devil in thy mind and believe him not.'”

<sup>26</sup> Vidi: Shakespeare 1950a, str. 107.: „Umrijeti – usnut, ništa više! [...] Usnut, pa i snivat možda!/Da, to je smrtnja sva, Jer snovi, što/U smrtnom tome snu nas mogu snaći,/Zemaljske kada muke stresimo./Da – to je što nam ruku ustavlja,I to je razlog, što je nevolja dugovječna.” Usp. i Shakespeare 2001a, str. 81.: „To die to sleep;/no more/[...] To die to sleep,/To sleep, perchance to dream; ay, there's the rub,/For in that sleep of death, what dreams may come,/When we have shuffled off this mortal coil,/Must give us pause. There's the respect/That makes calamity of so long life.”

<sup>27</sup> Usp. Shakespeare 1981, str. 34.

<sup>10</sup> Vidi: Shakespeare 1990, str. 73. Takoder usp. i engleski izvor: Shakespeare 2008, str. 157. Usp. Shakespeare 1994, str. 115.

<sup>11</sup> „2. Vještica: 'Sad još odrezak močvarne zmije/Baci u kotao da se zgrije;/daždevnjaka oko, žabe palac,/Poskoka rašlje, sljepića žalac./Šišmiša vunu i jezik vuka,/Guštera nogu i krilo čuka;/čari te za teški slučaj;/paklena ko čorba ključaj...'. 3. Vještica: 'Ljusku zmaja, bijele pasje zube;/Mumiju vještiju; drob i grube/Žvale kučka morskog, ljudozdera;/Korijen kukute što noću tjerja;/Jetru Žida što huli kad zine;/Jarcu žuč i kalem tisovine,/Ubran kad je Lune pomrčina;/Nos Turčina, usne Tarinu;/Prstić ugušenog majke sina/Što ga drolja porodi u jarku; Da zamaste, zgusnu kašu žarku./Tigra dodaj utrobu na koncu/Kao sočan prilog našem loncu.'” Usp. Shakespeare 1969, str. 87–88.” I Shakespeare 1970a, str. 105.

<sup>12</sup> Usp. Shakespeare 1969, str. 113. i Shakespeare 1970a, str. 129.

<sup>13</sup> Vidi: Shakespeare 1969, str. 83 i Shakespeare 1970a, str. 101.

<sup>14</sup> Vidi: Shakespeare 1969, str. 42. i Shakespeare 1970a, str. 65.

<sup>15</sup> Shakespeare 1969, str. 65. i Shakespeare 1970a, str. 107.

<sup>16</sup> Isto.

zuje kako se snagu sna, njegova pretkazanja, proigrava manipuliranjem njegova tumačenja. Toga da „smo ista tvar/od koje snovi sazdani su; i to malo/našeg života snom se zaokružuje”.<sup>28</sup>

Cezar: [...] Kalpurnija, zadržava me kod kuće.  
Noćas je snila da mi vidi kip, iz kojeg  
u stotinu mlazova teče čista krv ko s izvora [...].

Decije Brut, jedan od urotnika, tumači ga u urotničku korist:

Taj san je posve krivo tumačen; to bješe  
Lijepo i sretno viđenje: vaš kip što šiknu  
U mnogim mlazovima krv u kojoj tako  
Mnogo je nasmiješenih Rimljana se milo,  
To znači veliki da Rim će iz vas sisat  
Krv oživljenja, i da veliki će ljudi  
Navalit na grimiz, mrlje, znak i moći.  
Kalpurnijinim snom je ovo naznačeno.<sup>29</sup>

Znakovi su posvuda: „Jedna se lavica, omladila na cesti;/grobovi zinuli,  
izbacili mrtvace;/ognjeni bijesni ratnici na oblacima/vojevali [...].<sup>30</sup> Cezar  
se obraća gatarima:

Sluga: Poručuju vam da ne izlazite danas,  
Jer kad su vadili iz žrtve iznutricu  
Pronaći nisu mogli srca u živini.<sup>31</sup>

Na kraju povijesne izdaje preostaje još samo pojavljivanje duha. Kao kazna: „Brut: [...] ‘Jesi li kakav bog, ili andeo, ili davo,/da lediš moju krv i kostriješi mi kosu?’“ Cezarov duh Brutu: „Tvoj zao duh sam, Brute.“<sup>32</sup>

No svatko tko je držao do svog mišljenja primio je Hamleta pod ruku i s njim razmišljao o duhu njegova oca. Ni Derrida se nije mogao ne osvrnuti na njega, poigravši se njime u kontekstu Marxova djela, toga da se ne može biti siguran potvrđuje li svojim povratkom još živu prošlost ili budućnost.<sup>33</sup> Taj nikako da ode jer ne znamo dolazi li iz prošlosti ili budućnosti. A vjerojatno će tu i dalje biti prisutan jer užitak razgovora s njim traje. Budućnost ne zna što bi s prošlošću.

Kako osvetiti nekoga tko je zločinac a da se izbjegne ponavljanje zločina? Otac duh, koji sam nije bez grijeha, zahtjeva osvetu. Utemeljio je brojne teorije. Okljevajući sin objasnio je Freudu kako „funkcionira“

oceubojsvo. Nicolasa Abrahama nadahnuo je na proširenje individualne traume s obzirom na vrijeme, uspostavljajući mogućnost nesvjesnog nasljeđa traume s jedne generacije na drugu. Tako pojmom „transgeneracijskog fantoma“, objašnjava psihički teret koji se prenosi *zatajivanjem, mučeci sljedeću generaciju pri čemu je prešućivanje usmjereni gašenju memorije*.<sup>34</sup>

Davanje glasa je simptom političkog i društvenog konteksta. Godine 1572. magija je proglašena glavnim zločinom u luteranskoj saksoniji.<sup>35</sup> 1600. je spaljen Giordano Bruno. To je i Hamletovo doba. Frances Yates Hamletov „crni humor ne vidi kao mrak pakla ili noćne vještičje škole, nego kao melankoliju proroka u svijetu koji toliko ne poštuje zakon da se opću harmoniju ne čuje.“<sup>36</sup> Shakespeare odabire najrazličitije utvare kao one koje „vide“. Te nisu tu da udovolje likovima, nego da ih prestraže. Sledi. Trgnu. Razotkriju. Vodiči su ukazivanju na gledateljevu, čitateljevu nesvjesnu želju. Temeljne poveznice među likovima su moć, strah i izdaja.

Shakespeare demaskira ljudske slabosti do njihove krajnje granice. Tko su uopće sve te vještice i različite prikaze? Izriču nesvjesne želje. Njihovom se snagom poigravaju. Uništavaju. Jer čovjek se izgubljen u vlastitoj oholosti obraća proročanstvu da mu obeća budućnost moći, bogatstva, a ako je moguće s ljubavi kao *accessoirem*. Funkcija Nad-ja koja sprječava da se uživa u zlo-dobivenom, predana je u ruke utvarama.

U *Timonu Atenjaninu* nema baš prikaza ali zato je tu mrzovoljni filozof Apemant. Taj ne proriče, njegove riječi su okrutno istinite. One su optužba savjeti.<sup>37</sup> Ali može li prestraviti kao nadnaravno, ono *das Unheimliche*? No postoji li uspjelija magija od običnog okretanja pogleda od nekoga? Kada ga se time učini odsutnim, kao da ga nema.

Ali tko je autor? Svejedno je kome daje svoj glas. Nitko nije glavni lik. George Steiner je mišljenja da je Shakespeare vrlo „mudro odlučio ne postaviti sebi pitanje o stvaranju niti ga izraziti u svojim djelima.“<sup>38</sup> „Nigdje nema nikakve dulje refleksije o tome što znači biti Shakespeare, što znači biti vrhunski stvaralač. [...] Je li ikada postojala svijest koja je bolje zamjećivala mnogostrukе poremećaje i nestalnosti ljudske egzistencije?“<sup>39</sup> „Postoji li mnogo muškaraca i žena tako maštovito obilježenih kao što su to Hamlet, Lady Macbeth, ili Prospero? Koji su stvorili neograničenu mogućnost diskursa.“<sup>40</sup>

Nije upitan projekt otkrivanja nesvjesnih želja. Kao ni to zašto je Shakespeare prepustao svoj glas prikazama kao pravosudu. Upitno je očekivanje da će se ljudi spoznajama o sebi otgnuti od malograđanskih vrijednosti. Tihog pristanka na više od četrdeset milijuna robova u trećem tisućljeću. U *Oluji*, na kraju Shakespearova opusa, Prospero ovladava

28 Shakespeare 1979, str. 53. Usp. i Shakespeare 2001, str. 81.: „[...] we are such stuff/As dreams are made on; and our little life/Is rounded with a sleep.“

29 Shakespeare 1981, str. 70. Usp. i Shakespeare 1986, str. 59.

30 Shakespeare 1981, str. 68.

31 Isto.

32 Isto, str. 122.

33 Usp. Derrida 1993.

34 Opširnija analiza nalazi se u: Filipović 2006, str. 104.

35 Usp. Szasz 1982, str. 298.

36 Yates 1979, str. 154.

37 Usp. Shakespeare 1970, str. 84.: „Apemant: ‘U tebi to je narav izvrnuta,/I bijedna sjeta, nedostojna čovjeka./Što izvire iz preokreta sreće.’“

38 Steiner 2006, str. 59.

39 Isto, str. 58.

40 Isto, str. 54.

duhovima uz pomoć svojih knjiga,<sup>41</sup> vodi ga vidovitost.<sup>42</sup> Smatra se da je njime odao poštovanje Johnu Deeu, koji je za mnoge vođa elizabetinske renesanse.<sup>43</sup> Shakespeare dodjeljuje snagu slobode odluke i oprosta – čovjeku. Slobodu s kojom, čini se, ne zna što bi. Onu koja često znači – biti nasuprot. Koja ne prisiljava na posudivanje glasa.

## BIBLIOGRAFIJA

- Derrida, Jacques, 1993, *Spectre de Marx*, Paris: Edition Galileé.
- Diez, Georg, 2017, „Das Geheimnis der Glut”, *Der Spiegel*, 34, 19. kolovoza 2017.
- Filipović, Ljiljana, 2006, *Javne samoće*, Zagreb: Tvrđa i Izdanja Antibarbarus.
- Filipović, Ljiljana, 2016, *Klub krivaca*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Shakespeare, William, 1950a, *Hamlet*, prijevod M. Bogdanović, Zagreb:  
Matica Hrvatska.
- Shakespeare, William, 1950, *Otelo*, prijevod M. Bogdanović, Zagreb:  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1969a, *Koriolan*, prijevod M. Bogdanović, Zagreb:  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1969, *Macbeth*, prijevod J. Torbarina, Zagreb,  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1970a, *Macbeth*, Harmondsworth, Middlesex:  
Penguin Books.
- Shakespeare, William, 1970, *Timon Atenjanin*, prijevod A. Šoljan, Zagreb:  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1979, *Oluja*, prijevod A. Šoljan, Zagreb: Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1981, *Julije Cezar*, prijevod, M. Maras, Zagreb:  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1982a, *Rikard III*, prijevod M. Maras, Zagreb:  
Matica hrvatska.
- Shakespeare, William, 1982, *Troilus and Cressida*, Oxford: Oxford  
University Press.
- Shakespeare, William, 1986, *Julius Caesar*, Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, William, 1990a, *Troilo i Kresida*, prijevod J. Torbarina, Zagreb:  
Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Shakespeare, William, 1990, *Zimska priča*, prijevod M. Maras, Zagreb: Na-  
kladni zavod Matice Hrvatske.
- Shakespeare, Willam, 1994a, *Othello*, London: Penguin Books.
- Shakespeare, Willam, 1994, *Romeo and Juliet*, London: Penguin Books.
- Shakespeare, William, 2001a, *Hamlet*, London: Penguin Books.
- Shakespeare, William, 2001, *The Tempest*, London: Penguin Books.
- Shakespeare, William, 2004, *The Taming of the Shrew*, Ware:  
Wordsworth Classics.
- Shakespeare, William, 2008a, *The Tragedy of King Richard III*, Oxford:  
Oxford University Press.
- Shakespeare, William, 2008, *The Winter's Tale*, Oxford/New York: Oxford  
University Press.
- Shakespeare, William, 2010, *Ukroćena goropadnica*, prijevod M. Bogdanović,  
Zagreb: 24 sata.
- Steiner, George, 2006, *Gramatika stvaranja*, prijevod: G. Vujasinović, Za-  
greb: Izdanja Antibarbarus.
- Szasz, S. Thomas, 1982, *Proizvodnja ludila*, prijevod Lj. Filipović, Zagreb:  
Grafički zavod Hrvatske.
- Yates, A. Frances, 1979, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Lon-  
don: Ark Paperbacks.

<sup>41</sup> Shakespeare 1979, str. 53. Usp. i isto, str. 55.: Prospero Arielu: „Jesi li, duše točno onako izveo  
oluju/kako zapovijedih?”

<sup>42</sup> Usp. isto, str. 53.: „Vidovitošću svojom/znam da mi zenit ovisi o jednoj/vrlo povoljnoj zvijezdi. Koje  
utjecaj/ako sad propustim, ne iskoristivši ga, vječno će moja sreća naopako.”

<sup>43</sup> Yates 1979, str. 15.

## ABSTRACT

### THE BORROWED VOICE

The essay discusses the authority of the spoken word in Shakespeare and its relation towards the unconscious. When one gets involved with Shakespeare, it can well be said that they enter the darkest recesses of the human mind. For it can scarcely be said that Shakespeare's characters are happy. The author either murders them or, if he is in better mood, forces them into marriage. What is therefore a female character to even expect therein? She is tamed, sent to monastery, driven to insanity or death, quite often by suicide. Nobody really cares what she talks about. Unless she shows that she has knowledge beyond all others. Witchcraft, manipulation of power, as well as betrayal under the guise of concern for the greater good called for a meeting with psychoanalytic rationalization, which helped to clarify a few things, yet failed to change much in the era that readers and spectators like to call contemporary. Shakespeare does not forgive his characters. He greets them with witches, bestows them with curses, has them haunted by ghosts and apparitions. Thus, he also mercilessly punishes the reader as well by assigning the power of justice to phantasms, to the fear of uncanny. He lends his voice to the spectres of conscience, to the ones who read unconscious desires, "to those who have more in them than mortal knowledge."

# O ONTOLOGIJI KNJIGE U DOBA DIGITALNE ESTETIKE

## ZNANJE, KÔD, PROCES

DARIO VUGER

Doktorand na Odsjeku za filozofiju  
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani  
dvuger@ffzg.hr

### SAŽETAK

U ovome radu iznijet ćeemo nekoliko teza o statusu koji zauzima knjiga s razvojem novih tehnologija, digitalnog svijeta umreženog u tendenciji dostizanja singularnosti kao intenzivnog sklapanja računalne inteligencije i ljudske racionalnosti. Uz klasičnu temu o statusu knjige, ovdje ćeemo pitati kakav je njezin historijski status te kakav se zaokret događa u odnosu na knjigu tijekom vremena i u pogledu uloge koju ona historijski zauzima. Zanimat će nas i uloga čitanja i pisanja u intelektualnom razvitku, kao i razvitku humanizma i prosvjetiteljskih ideja prošlih stoljeća. Doba estetike kao paradigme naznačene u filozofskoj tradiciji francuskog poststrukturalizma, pa tako i doba digitalne estetike – a čije razlikovanje dostoje filozofiji postmoderne – doba je politički motivirane simulacije svijeta putem kodiranih tehnologija, tzv. udaljavanja, činjenice poznate još od prvih teoretičara društva spektakla. Ostaje li knjiga u današnje vrijeme tek u predodžbi i koja je njezina uloga na internetu, kao znaka ili kao informacijskog potencijala? To su pitanja na koja kanimo odgovoriti svojevrsnim uvodom u „bit“ knjige u vremenu informacijskih ratova čiju mizanscenu čini estetika digitalnog svijeta, učitavanja knjiga naspram čitanja knjiga. Jasno je, dakle, kako je posrijedi pomak u osjetilnom poretku, u samim formama naših moći recepcije, što je signal novoj kritičkoj apologetici riječi, opravdanja bitne uloge čitanja kao uvjeta mogućnosti mišljenja.

Knjiga je kao izvor znanja dugo vremena dominirala našim spoznajnim težnjama. U određenom smislu bila je početak, sredstvo i cilj intelektualne volje. Ona, dakako, nije samo to – izvor znanja – niti je opravданo svoditi je na format ili tek na medij. Knjiga je jednako tako zauzimala privilegiranu poziciju ulaza u svijet imaginacije, virtualni prostor u kojem se zbivaju priče i događaji dostupni isključivo toj ljudskoj mogućnosti: mašti. Osim činjenice da postoji mnoštvo istih knjiga, beskonačna reprodukcija knjiga još je jedan aspekt njezinih bitnih mogućnosti koji spaja u jedinstven virtualni prostor sve čitatelje knjiga – dakle, njihov kapacitet za imaginaciju i maštu. Niti jedan opis, koliko god egzaktan bio, ne može iz knjige i njene igre s našom maštom izbrisati *konkretnu apstrakciju* – dovođenja do vizualne forme, naime, onoga što svagda ostaje zatočeno u riječima – likova, događaja, mreže odnosa koja se gradi čitanjem i veže iskustvom čitanja drugih, te na taj način tvori prvi konceptualni transcedentni model *Mreže* ljudskog iskustva. Danas je ta mreža oživotvorena, a status knjige nadrastao je vlastite uvjete postojanja te se utoliko možemo pitati – parafrazirajući Mallarméa – postoji li sve zato da bi završilo na internetu? Na tom tragu Kenneth Goldsmith u svom eseju o konceptualnom pisanju dodaje: „Us sponom interneta, pisanje je susrelo svoju fotografiju”.<sup>1</sup> Stoga, i ovaj je rad, u skladu s filozofijom koja je omogućila nadrastanje knjige i utabala kritički postav novih tehnologija, patafizički eksperiment razmatranja zaokreta koji se događa kada pitanje o Mreži postane pitanje o knjizi kao mogućnosti čitanja ili postajanja maštom. Pitamo se, ponovno parafrazirajući, ovoga puta Hita Steyeria: Što se dogodilo knjizi nakon što je nadrasla svoje mogućnosti?<sup>2</sup> Ne govorimo, dakako, o smrti knjige, književnosti, pisanja i čitanja već o načinima na koji se koncepti knjige te modeli književnosti i znanja mijenjaju u vremenima novih tehnologija.

## I. ZNANJE-KNJIGA

### DARIO VUGER

Doktorand je na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani te suradnik Centra za vizualne studije u Zagrebu. U istraživačkom radu orientiran je na teme suvremene estetike, filozofije tehnologije, kibernetike i znanosti kao i uloge neoavangardnih tendencija na formiranje suvremene svakodnevice i fenomena koji oblikuju suvremenu političku i tehno-estetičku situaciju. Izlaže na konferencijama Centra za vizualne studije te je pisao za časopise *Tvrđa*, *Kontura*, *Synthesis Philosophica*, *Phainomena*. 2017. godine objavio je znanstveni rad „Ekspozicija i antislika“ u *Zborniku radova o Juliju Kniferu* (ur. Krešimir Purgar) za Centar za vizualne studije te analizu „O tri stupnja slike“ za katalog 8. *Dana fotografije* Toše Dabca za Muzej Suvremene Umjetnosti u Zagrebu. Djeluje u nizu neformalnih umjetničkih grupa te sudjeluje u izradi situacionističkog fanzina *Klinika* (2016.–) kao i vlastitih zine publikacija od kojih je posljednja „Bićeš usamljen kad budeš stariji“ (2018.). Živi i djeluje u Ivanić Gradu.

Biti više od knjige, znači biti manje od knjige. Upravo, naime, u smislu prethodnog pitanja, knjiga čiji se digitaliziran sadržaj rasprostire daleko onkraj korica njenog materijalnog uvjeta posjeduje dvojaki usud. Ona je više od sebe same, ali kao ono što se formira u potencijalu neke razmjene, a ne više u ograničenoj materijalizaciji papirnatog otiska, naime, kao informacija ona je bitno manje od knjige. S time na umu, jednak je usud tvrdnje da bi proizvodnja sve većeg broja knjiga mogla značiti da će sve manje knjiga biti pročitano. Knjiga je postajanje svijeta, u imaginaciji, a koja pripada konstitutivnoj mogućnosti svijesti u pogledu huserlovske sekundarne retencije. Kao proces pak, ona je smisao pisanja. U tom izvodu, manje pročitanih knjiga moglo bi biti indikativno za izostanak svijeta kao predmeta smisla. U skladu s deleuzijanskom filozofijom želje, odnosno

<sup>1</sup> Goldsmith 2013, str. 113.

<sup>2</sup> Steyeri 2014, str. 147.

postajanja, knjiga se pronalazi u postajanju knjigom, kao mogućnost svijeta.<sup>3</sup> Ta je mogućnost svijeta satkana od vrste znanja koju je knjiga omogućila svojom revolucijom. O njoj ovise humanizam i prosvjetiteljstvo, a pismo koje u njoj dobiva vrhovni izraz uobličilo je naše spoznajne mogućnosti: linearnost, slijed, povijest, napredak.<sup>4</sup>

Što, dakle, knjiga predstavlja kao ideja? Knjiga je, u pokušaju koncizne definicije, medij pohrane koji je izveden u određenom standardu. Ona je – kao ideja – manifest određenog oblika pohrane i specifične forme iščitavanja. Pohranjuju se misli, činjenice, znanja, povijest, uvezeni u niz numeriranih stranica koje se čitaju u linearном kodu jezika. Iz tako definirane situacije knjige možemo izvesti potom cijeli niz razlikovanja, tipskih, žanrovske, kvalitativnih i kvantitativnih. Ono što nam ostaje, promotivni kritički našu pretpostavku definicije jest činjenica da pohrana, pohranjivanje, otisnuće i utisnuće pretpostavljaju posredno vrednovanje određene vrste reprezentacije znanja, odnosno omogućuju i potiču određenu vrstu stjecanja znanja. Dakako, osim znanja, knjigom stječemo i skustva, virtualna – kreiranjem maštovitog sjećanja – ali i skustva koja proizlaze iz knjige kao slučaja i ekologije znanja, dolaženjem do knjige, učenjem o knjizi, prikupljanjem i sl. U oba slučaja ta skustva svagda pripadaju znanju o kojem govorimo. Knjiga je radi svoga karaktera „omasovljena“ dosta dosta opisa kao medija cjelokupne situacije neke kulture u okolnostima određenog vremena, obuhvaćajući raspon od pisane riječi do distribucije knjige kao znaka. Time se ona smješta u kontekst ekonomije i politike znanja, kao i upravljanja spoznajnim mogućnostima. Spora nas je „smrt“ knjige, stoga, naučila i relativizmu vlastitog pojma kojim je obuhvaćena; kultura kojoj nas je učila, samo je jedna od kultura, i znanje koje smo njome stjecali, samo je jedno od znanja. Dapače, s knjigom kao vrhunskim proizvodom razvitka jezika te s internetom i društvenim mrežama kao realizacijom tehničkog jezika novog doba – napose tehničkih slika<sup>5</sup> – postaje nam jasno kako su jezik, kultura i posebice humanizam – ili ono što bismo mogli nazvati čovjekovim identitetom „ljudskosti“ napose – bitno relativni s obzirom na tehnologiju koja se već uvijek pronalazi između svih ljudskih odnosa. Kako je, dakle, knjiga bila vrhuncem određenog uvjeta mogućnosti znanja, znači kako je ona bila tehnologijom znanja u pogledu jezika koji kodira i kulture koja dekodira, posve blisko gramatološkom razumijevanju uloge jezika, odnosno logosa u cjelokupnom zapadnjačkom horizontu mišljenja kako to vidimo kod Jacquesa Derrida. Sa svojim jednostavnim kodom nizanja smisla omogućila je i eksperiment nelinearnog pristupa narativnim nizovima i strukturama mišljenja te nas priučila povijesti kao situaciji bitka, odakle nam rezonira Heideggerova postavka da povijest

bitka jest bitak.<sup>6</sup> Novo pak doba koje dolazi s uspostavom tehnologije kao samostalne paradigmе, ne više tek spone i umijeća između bitnih sfera ljudskih djelatnosti, u pitanje dovodi kulturu (knjige) koja odmiče horizontu zbivanja, prema sve-jednosti internetskog stanja stvari. Taj uzmak nije pozitivno okupljanje u virtualnom smislu koji je knjiga kao prva „mreža“ stvari kroz koju svojih korisnika, već vrsta otuđenja kojem se dopušta mišljenje kao čista inkubacija nestanka, estetski oblikovana ekonomija realnosti. Ako je ideologija, kako je opisuje Baudrillard, uzmak kulture pred ekonomijom, tada je spektakl i njegova mreža stvari uzmak svake ideologije i njenih procesa u prazno polje kulture. „Lukavstvo je forme da se neprestano zaklanja iza očevladnosti sadržaja“,<sup>7</sup> između kojih stoji ideologija, kako Baudrillard predlaže, između materijalnosti sadržaja i idealnosti svijesti,<sup>8</sup> a cijeli je taj sklop reprezentiran u knjizi kao sublata situacija naše kulture na uzmaku tisućljeća. Na tom tragu, kultura je pojam suspregnut u očevladnosti niza simptomatičnih previda koji su na jednak način pokopali mnoge revolucionarne filozofije prošlog stoljeća, ponajprije situacionizma, odnosno pojma situacije koji se kolokvijalno i pomalo preuzetno postavlja naspram pojma događaja. Dok se pojam situacije gdje god može poistovjetiti s udesom i stanjem-stvari, pojmu događaja stoji privilegirana pozicija u Heideggeru koji upravo *događajem* stupa u izgradnju zadaće mišljenja naspram usuda *postava* novovjekovne tehnike u odgovoru na *Pitanje o technici*. U Deleuzea pak, pojam situacije previden je i izostavljen nauštrb *konstrukcije* pojmove u odgovoru na pitanje *Što je filozofija?*. U takvom suvremenom stanju-stvari ne čini se više izazovnim čitati Debordove pokušaje elaboriranja revolucionarne metode konstrukcije situacija, upravo poradi tobožnje očevladne jednostavnosti njegovih teza, no i poglavito ciničnog akademizma u pogledu razumijevanja simptoma kulture spektakla koja radikalno mijenja sve aspekta svakodnevnog života, uključujući i postojanost, odnosno, izvjesnost knjige kao izvora, cilja i metode nekog znanja.

Bit knjige ne tražimo, dakle, radi njenog očuvanja, niti iz potrebe nekog izvjesnog društveno-kritičkog npora već eksperimenta koji se može izvesti u marginaliziranim predjelima znanja koja si mogu dopustiti da ne ovise ni o jednom mediju, u spekulativnosti rekompozicije. Knjigu promotriti kao fenomen koji je, jednom povučen iz centra zbivanja znanja, postao ideologem reakcionarne politike kulturnih djelatnika, znači pronaći mjesto gdje knjiga predstavlja tek jedan element određenog sklopa postajanja, a ne vrhunac određene proizvodnje značenja. Potrebno je izaci iz ugode samorazumljivosti pojma knjige ukoliko se pokazuje da ona nije

<sup>3</sup> Vidi: Deleuze 2015, str. 7 i dalje.

<sup>4</sup> Primijetimo u skladu s rečenim da tekst predstavlja pravac koji se proteže kroz zapisanu i tekstrom opisanu povijest, te da je u tom smislu za njegovu analizu linearnosti dovoljan i konceptualni zao-kret koji bi se očitovao u simultanom progresivnom i regresivnom kretanju pravcem. Na taj način se, uostalom, stvara paralelizam diskursa prisutan u današnjim okolnostima hiperveza.

<sup>5</sup> Flusser 2015.

<sup>6</sup> Bitak jest bilješka, zabilješka, postav povijesne okolnosti, barem nam tako govori Heidegger u kontekstu indikativne ephalne promjene pitanja o bitku u pitanje o tehnici, odnosno kibernetici kao novoj metafizici. Heidegger 1996, Str. 403. Ne treba zanemariti posljedice koje ovaj zaokret nosi za razumijevanje statusa povijesti i njenog čitanja u horizontu smisla o čovjekovom bitku. Kibernetika na posljetu pretpostavlja posve novu metodu razumijevanja i analize, statističku i analogijsku paradigmu kao sredstva upravljanja životom kao umjetnom rekreacijom bitka, naime tehniku.

<sup>7</sup> Baudrillard 2013, str. 37.

<sup>8</sup> Isto, str. 37. i dalje.

samo medij, već i masovni medij koji ne distribuira, doduše, istu poruku ili poruku koja računa na istovjetnu reprodukciju mogućih interpretacija već diseminira cijelokupno područje intelektualne osjetilnosti. Fenomen mišljenja i zamišljanja zapisan je u knjizi kao kôd. On djeluje kao točka slaganja i organizacije ritma, postajanja knjigom, maštom, željom. Knjiga pak kao paradigma stjecanja teksta u okolnostima vlastitog nadrastanja u digitalnu knjigu čija paradigma više nije stjecanje (čitanje) već iskušavanje (očitovanje, učitavanje, hiperveze), više se ne pronalazi unutar istoga ritma i stoga se knjiga nalazi u disonanci s vremenom s kojim se danas susrećemo. Njezine mogućnosti kao kôda prvih zajedničkih, prijenosnih i eksterioriziranih virtualnih iskustava iscrpljene su, odnosno, poništene virtualizacijom knjige. Kako sama postaje djelom kôda digitalnih mrežnih sadržaja, virtualnost knjige prati i odvajanje od njenog pojma i čitave sveze odnosa koji su činile pojam knjige postojanim, pa stoga možemo reći da knjiga ujedno postaje apstraktnom. Pojava je evidentna i u mogućnostima da mnogo više stvari danas upravo budu knjigom, od elektroničke knjige do foto-knjige itd.

Protutežnju tendenciji prevladavanja knjige multimedijalnim oblicima stjecanja kroz tekst/slike otkrivamo danas kao klasičnu i neučinkovitu. Slikarstvo se, naime, protiv fotografije borilo traženjem novog slikarskog jezika, te zašlo u nemimetičke modele prikazivanja, proglašivši svoj novi apstraktни jezik – kao i kasnije umjetničke prakse u osvit konceptualne umjetnosti – upravo onim koji je poradi svojih „umjetničkih“ osobina bliži istini.<sup>9</sup> Fotografija pak niti u jednom trenutku nije trebala pretendirati na mjesto slikarstva jer je kao tehničko dostignuće već samim nastankom sažela u sebi sve prošle i buduće mogućnosti slikarstva, čemu u potvrdi stoji digitalna slika, mogućnosti digitalne manipulacije fotografijom, ali i vizualizacijske moći digitalne vektorske grafike. Ona pripada, ranije spomenutom, adventu tehnologije kao nove paradigme sažimanja – u ovom slučaju – kreativnih mogućnosti slike u jedinstvenu formu predstavljanja. Fotografija je kôdu slikarstva pretpostavila vlastiti kôd stjecanja slika samih. Ona je, dakle, unificirala materijal da bi ga digitalna slika poništila. Knjiga želi bogatstvo učene riječi pomaknuti onkraj pukog pričanja, maštanja i obraćanja, stvara mreže unutar teksta, očuđuje, izaziva i unutar svojih ograničenih mogućnosti provocira novo zauzimanje za pisani riječ. Pomak iz opisivanja u očuđenje put je koji knjiga uzima kao način borbe protiv novog kôda. Tome u prilog idu modeli konceptualnog pisanja, strojne uračunljivosti i dovodenja umjetne inteligencije u blizinu knjige kao mogućeg reprezentacijskog sredstva moći novih tehnologija. Internet ipak, kao nova knjiga, kao fotografija knjige, već sadrži sve njene mogućnosti. Novi jezik knjige neće poništiti učinak ove transgresije, a svaka će potencija razviti oblik noviteta, tendencije ili trenda koji će se normalizirati kroz internetski protokol i njegov referentni sustav. Ne radi se tek o pukoj analogiji, već o mišljenju pomoću analogije kojim bismo trebali domisliti kraj knjige načinom na koji smo odredili kraj slike. Upravo

slika, naime, kao tehnologija, od mogućnosti njene tehničke reprodukcije u Waltera Benjamina do konkretnih virtualnih stvarnosti i simulakri u Baudrillarda uopće od svijeta stvara sliku u smislu Heideggerova *Doba slike svijeta*, ali ujedno posve novih oblika razumijevanja stvarnosti same kroz modele „kinematičnosti“.<sup>10</sup>

Jasno nam je, dakako, da danas jedva imamo vremena čitati o knjigama, a uz to bi valjalo čitati i knjige. Obuhvaćenost kodom te nametanje modela postojalo je u obliku knjige prije *omasovljenja* o kojem govori Baudrillard kada čita simptome novog života u hiperrealnosti. Iako u drugačijem obliku, kôd knjige, teksta, nametanje njenog stjecaja znanja oblikovalo je zapadnu svijest o samom znanju, što je prijelomna uloga omasovljenog prijedloga stvarnosti za koji se neki aparat zalaže; vlastitom tehnikom anestezirati prijam noviteta, odnosno u bitnom smislu izbrisati razliku zbiljskog i virtualnog, između nečega i ničega napose.<sup>11</sup> Ukorijenjenost zapadne kulture u knjizi obilježena je upravo smislim koji promovira, a koji je posebice upisan u mogućnosti jezika kao zavičaja u kojem se susreću poruka i mogućnost njene retencije. S pojavom kibernetike i njenih kontrolnih mehanizama poput statistike (kvantifikacije) i povratne sprege (*feed-back*), ali i novih oblika retencije pomognute umjetnim „vanjskim“ oblicima pamćenja<sup>12</sup> te informatičkim produžecima ljudske inteligencije događa se i pomak u samorazumljivosti uloge knjige u društvu uopće te fenomenima koje podržava i promovira. Radi se, naime, o pojmu presudnom za dekonstrukciju zapadnjačkog logocentrizma u Derrida, a potom i izvodima Bernarda Stieglera kao uvjerljivo najvažnijeg suvremenog autoriteta za pitanje znanja, tehnologije, tehnico-znanosti napose kao novog kulturno-društvenog okružja čovjeka. Na tom tragu, pojam informacije koji radikalno razdvaja pošiljatelja i primatelja te pojam gramatologije koji razdvaja jezik i pismo zajedno čine tehnologiju onoga što možemo nazvati tercijarnom retencijom.<sup>13</sup> Upravo Internet – kao rekuperacijski sustav, kao svaki masmedijski sustav napose – u kritici Jeana Baudrillarda zrcalo je društva koje više nema vlastitu stvarnost nauštrb integralne simulacije društvenog života.<sup>14</sup> No, stvarnost kao relativitet koji se oblikuje iz ontologije predmeta koji prepostavljamo nije nužno povoljan predmet analize ili kritike. Temeljitije ćemo zahvatiti problemsko područje uputimo li se pitanju o biti fenomena, poput fenomena knjige u okolnostima njene digitalne reprodukcije. Jednostavnost i trivijalnost pomaka koji se dogodio ne treba olako ukloniti iz rasprave, jer da je bit knjige postala digitalna, kibernetička, treba nam poslužiti kao konceptualna smjernica istraživanja o immanentnom učinku kibernetike kao nove metafizike čiji se manifest krije u Internetu kao ontologiji postmodernog „načina“ svijeta. Put digitalne sve-jednosti (ili interneta stvari) popločen je ujedno novošću

<sup>10</sup> Usp. Beller 2016.

<sup>11</sup> Baudrillard 2013, str. 270-271.

<sup>12</sup> Stiegler 2009, str 97 i dalje.

<sup>13</sup> Paić 2018b.

<sup>14</sup> Baudrillard 1991, str. 70.

koja proizlazi iz ponavljanja u razlici (recikliraju),<sup>15</sup> od procvata *retro* esteticizma životnih stilova osamdesetih i računalno-korporativne estetike devedesetih kao i ponovnog upliva *New agea* u popularnu kulturu.<sup>16</sup> Dapače, *New age* i *retro* estetike popularno su naličje suvremene tehnno-znanosti u kojima teorija relativnosti, zakoni termodinamike i velike kozmološke teorije postaju mjestom novog zadobivanja duhovnosti kao nadoknade za gubitak smisla koji se dogodio s povlačenjem velikih religijskih narativa – religija knjige napose – da daju dostatan i kontinuiran odgovor za božju opstojnost.

## II. KÔD-KNJIGA

Internet označava, mogli bismo reći, ekstazu komunikacije, poplavu informacija koja je vođena kužnom brzinom, centrifugalnom silom „koja nas oslobađa svake težine“.<sup>17</sup> Sve što danas možemo iskusiti, pogledati, pročitati, sve što se dade kontemplirati stvara od čovjeka kompleksni aparat interpasivnosti. Odnosno, mreža svoje korisnike pretvara u medije kao elemente vlastite ekonomije realnosti, čime se nadalje reproducira interpasivnost; aparat, dakle, koji prenosi i stabilizira informacije o mediju samom, a koji je aktivno uključen u medijsku hiper-razmjenu podataka upravo poradi svoje stabilne uloge pasivnog prijenosnika poruke o mediju uopće. Najbolji primjer toga je fenomen tzv. Interneta stvari, jednog od najciničnijih suvremenih obrata u kontekstu povijesti distopije gdje sve naše stvari sudjeluju, povezane u jedan kontrolni aparat, u našem konačnom odvajanju od stvarnog života. Značenje je najuže vezano uz umreženost stvari, premreženost, odnosno hiperpovezanost nauštrb razlike. U određenom smislu stvarnost se odražava u mogućnosti neposredne virtualne kontrole u kojoj je pojedinac posrednik između funkcija aparata – konstrukcije, planiranja i računanja,<sup>18</sup> odnosno informiranja<sup>19</sup> – gdje određena moć kontrole zapravo prikriva dominaciju aparata nad našim svakodnevnim životom. Aparat se – kao sfera, *tehnosfera* napose – savija, a točke nekada reprezentirane najkraćom udaljenosti ravne linije sada se nelagodno dodiruju, hipervezama i nevidljivim informacijskim super-cestama. Knjiga je unutar toga medijskog sklopa učinjena isuviše stvarnom, odnosno, postala je modelom simulirane stvarnosti u kojoj njen uloga više nije prijenos znanja, stjecanje iskustva i razvoj mašte, već generiranje viška simulacije linearne, „jednostavne“ stvarnosti u ukupnoj proizvodnji zbilje. Više ne čitamo da bismo učili, niti u čitanju pronalazimo osobite užitke. S knjigom nadopunjujemo tek okolnost posvemašnjeg gubitka stvarnosti u

svakodnevnom životu. Knjiga, učinjena zastarjelom, postaje predmetom tobožnjeg osiguranja zbilje. U njenoj materijalnosti pronalazimo utjehu stvarnosti, a u govoru o knjizi osjećaj da se dotičemo neke vrste istine.

Istinitije pak od istinitog, to je književna kritika u doba spektakla, da parafraziramo Baudrillarda. Točka koja preokreće tezu o nenalazećoj stvarnosti i snažno korespondira s „izvještacenošću u srcu stvarnosti“<sup>20</sup> govori ujedno o opasnostima estetiziranja svakodnevica, kao i ekstazi komunikacije, društvenih mreža i virtualne (de)realizacije deliberativnog polja svakodnevica. Ekstaza virtualnih prostora sumjerljiva je igri hiper-simulacija unutar kojih pitanje o stvarnosti više nije relevantno. Svaka kritika, kao i svaki pokušaj radikalnog razračunavanja sa sustavom, aparatom ili „spektaklom“ u bitnom smislu imaju ulogu umrežavanja više nego li podizanja/preusmjerivanja svijesti gdje i „samo nezadovoljstvo postaje robom“.<sup>21</sup> Knjiga je postala dio proizvodnog lanca i znanje koje se u njoj pohranjuje svedivo je na niz konceptualnih fraza do kojih više ne dolazimo čitanjem, već posrednim učitavanjem knjige u naš referencijalni sustav, i to putem recenzija, prikaza, članaka, popisa literature, blogova, vlogova i *podcastova*. Odlučiti se na čitanje, odlučiti se za rad na djelu, znači opredijeliti se za proizvodni niz u kojem smo – pod jarmom simulacionističke politike, djelovanja usmјerenog na stvaranje informacija iz svega postojećeg – pozvani proizvoditi uvijek nove mreže, odnosno mape, učinkovite simulacije te napose simulakre. Na mjestu čitanja kao čina stjecanja bitnog iskustva stoji učitavanje knjige (pročitanog) u mrežni sustav koji isto to čitanje čini radikalno izlišnim. Čitanje postaje time jednokratnim iskustvom prevodenja u mrežni jezik koji iskustvo knjige pretvara u komentar, prikaz, sliku, odnosno predstavu. U tom sustavu više čitatelja znači više referenci, znači manje ukupnog čitateljstva kroz nizanje simulacija, odnosno događaja, jer čitatelj više ne čita knjigu, već radije stvara njen učinkovit prikaz:

Simulacija je ekstaza stvarnog: dostaje gledati televiziju – svi se stvari događaju na njoj nižu u posve ekstatičnom odnosu, to jest s vrtoglavim i stereotipnim obilježjima, nestvarnim i ponavljajućim, omogućujući njihovo sumanuto i ne-prekinuto nizanje. [...] Istinitije od istinitog: to je simulacija.<sup>22</sup>

Višak – onoga istinitijeg od istine – s kojim se svakodnevno susrećemo imobilizira istinu nauštrb njenih medijskih modulacija, knjigu nauštrb recenzije, pogled nauštrb slike, prisutnost nauštrb virtualnog iskustva itd. Simulakrum kao odrednica mjesta u kojem prevladavaju simulacije i tehnosfera kao doba u kojem simulakrum uzima prevlast nad stvarnim pokazujući se kao njen pandan u stvarnoj veličini – interaktivna predstava sveg stvarnog – čine pojam istine pitanjem o svijetu u kojem možemo govoriti da istina ima neku bitnu vrijednost. Kako se ipak nalazimo u doba

<sup>15</sup> Usp. deleuzijanski pristup spektaklu kroz koncepte ponavljanja, recikliranja i razlike u Wark 2013.

<sup>16</sup> To se može ilustrirati na primjerima filma *Arrival* i serije *The OA*, iako ne treba smetnuti s umom i utjecajem klasičkog *Odiseja u svemiru*.

<sup>17</sup> Baudrillard 2013, str. 240.

<sup>18</sup> Paić 2018a.

<sup>19</sup> Heidegger 1969.

<sup>20</sup> Baudrillard 2013, str. 135.

<sup>21</sup> Debord 1999, str. 62 i dalje.

<sup>22</sup> Baudrillard 2013, str. 159-160.

koje je konstruirano, koje se planira i razračunava kroz tehnologiju i teorije relativnosti, entropije i vjerojatnosti, istina kao i sve s njome kulturno povezano postaje kontingenčnim događajem spektakla. Vidjeli smo, naime, kako se istina može svojim informatiziranjem širiti jednakomjerno i nesmetano u svim pravcima, a s njome i umjetnost, kultura i sl., kao što je to omogućeno i relativnom promatranju prostor-vremena koje je uvijek već posvuda i nigdje, a događa se relativno s našim promatračkim mogućnostima, odnosno predstavama.

Jednostavnim obrtanjem pojma Baudrillardove teorije simulacije, odnosno njenim dekodiranjem kroz pitanje o knjizi postaje nam sve jasnije da umjetnost u vremenu gdje sve postaje slikom ne može opstati na jednaki način kao što knjiga ne opстојi u svijetu u kojemu je sve predmet čitanja, odnosno pisanja, kodiranja svijeta u nepreglednu monobiblioteku interneta; iz fenomena u predmet potrošnje. Knjiga više ne može ući u svoje postajanje kao ni što umjetnost ne može postajati već samo biti predmet odredene potrošnje ili želje koja proizlazi iz privida ideje o umjetnosti. Baudrillardova je teza ovdje, priznaje li on to sam ili ne, klasična situacionistička formulacija:

Tako je umjetnost posvuda, budući da je izvještačenost u srcu stvarnosti. Tako je umjetnost mrtva, budući da nije samo mrtva njen kritička transcendentnost nego stoga što se i sama stvarnost, cijela prožeta estetikom koja je dio njezine vlastite strukture, zamijenila vlastitom slikom.<sup>23</sup>

Bezizlaznost situacije koja se dade iščitati u ovoj Baudrillardovoj formulaciji i sama je predmet povratnog kruženja teorije u nizu kritičkih ulaganja u ciničkoj rekapitulaciji surovog stanja naše svakodnevice. Ako naša povijest jest naš bitak, odnosno ako je ona sastavni dio trenutnog postava historijske svijesti, ne treba nam biti stran pokušaj razumijevanja tehnike kao neizostavnog dijela naše povijesti. Tehnologija kao znanje izrasta iz tehnike, odnosno čini stadij razvoja tehnike u kontekstu autonomanih, umjetnih oblika, inteligencije kao preteče umjetne svijesti. Knjiga, kao supstancialna tvorevina čovjeka – jer se kao tehnika čini upravo događajem koji u bitnom smislu određuje uvriježen pojam „ljudskog“ kao razlike koja se s napredovanjem tehnologije oduvijek ponavlja kao bitna razlika čovjeka i ostalog živog svijeta – nepobitno je povezana s tehnikom kao modelom naše stvarnosti gdje je naša inteligencija proizvod umijeća. Razlika je u tom smislu jasna, umijeće, umjetnost i umjetno<sup>24</sup> minimalni su, ali indikativni, pomaci u razumijevanju temeljnih političkih i estetičkih preobrazbi svijeta u pogledu fenomena ljudskog stvaranja i ne-ljudskih, odnosno post-ljudskih tehnologija.

Pristup knjizi u doba digitalne estetike, odnosno estetike kiber-svjeta, treba stoga biti označen specifičnim pristupom, oblikom stjecanja moći za oblikovanje znanja koje se više ne kapacitira u knjizi samoj. Ako je knjiga dijelom zbivanja svijeta, tada joj se poklanja postajanje svjetom u svjetlu novog tehničkog sklopa koji čini individualni kulturni sklop u smislu razvoja koji zahtijevaju Gilbert Simondon i Bernard Stiegler u svojoj mehanologiji, odnosno filozofiji individuacije objekata tehnike.<sup>25</sup> Knjiga je, dakle, proces (ne više kód sam), a njen pojam koristimo još kao komoditet izbora iz rječnika koji postaje nedostatan za planove i sfere u kojima pronalazimo našu misao. To je na tragу tvrdnje koju su obradili Deleuze i Guattari u svojoj simptomatičnoj knjizi *Što je filozofija?* gdje pojmovi, koncepti i prospekti zahtijevaju novost izvan svake spekulacije i dizajna, u kojoj umjetničko oblikovanje ne postoji radi umjetnosti već radi novih oblika koje stvara, te je stoga filozofija umjetnost, upravo da ne bi bila niti jedno od toga.<sup>26</sup> Radi se, naime, o tome da je doba estetike označeno preobrazbom svijeta u sliku, odnosno derealizacijom života u oblike životnosti, stalnim procesima udaljavanja koji homogeniziraju sve oblike života u razdvojenosti od stvarnog zbivanja. Uloga je umjetnosti ovdje da stalno iznalazi načine neposrednog upisa u život, da provocira i iznalazi modele neposrednosti odnosno procese postajanja životom. Opasnost reakcionarne rekuperacije uvijek ostaje i pristaje najljepše oblikovanim raspravama o filozofijama koje na umu nisu imale niti svoj, niti ovaj svijet, te su u tom smislu upravo suvremene filozofije čiste knjige, one koje treba uzimati kao predmet izgradnje svijeta, a ne dolaziti do njih nizom referenci i empirijskih problema. Umjetnost pronalazi knjigu u kružnom odnosu kodiranja mogućnosti neposredne percepcije svijeta. Stiegler, Deleuze, Baudrillard, Knjige uopće, nisu danas aktualne zbog našeg stanja već naše stanje može postati aktualno posredstvom filozofija i načina zauzimanja za stvar koje su upisane unutar njih, radilo se o filozofiskoj personi ili pojmu knjige. Pored spekulativnih glosarija, jasniji bi, i dapače nekonformirani obrat, bio u radikalnoj konkretizaciji problema. A naš je problem, čini se, što novi modeli znanja, pristupi stjecanju znanja i iskustava oblikovani mrežom ne odgovaraju kritičkoj potencijalu koji smo donedavno inkubirali u knjigama. Stoga se novo znanje trivijalizira, uspoređuje i s drugim oblicima učenja udaljenog od uvida u izvornik, od skripti do prijevoda, na putu prema zaokretu postoji teorijski otpor koji proizlazi iz „konzervativnih“ čitanja ovdje spominjanih autora, a čiji su teorijski koncepti shvaćeni zlosutno pa se i koriste na način umanjivanja vrijednosti suvremenim fenomenima koje možemo s njima povezati, poput Interneta itd. Iako je jasno da se put reinvencije znanja pronalazi u kodu, a ne u bjelodanoj naravi novosti koju to znanje nosi. Iza očvidnosti trivijalne stvarnosti krije se još uvijek „knjiga“. Na internetu je, doduše, zadaća da ispiše novi manifest za knjigu samu.

<sup>23</sup> Isto, str. 135.

<sup>24</sup> Usp. primjerice natuknicu „Umjetnost“ u Šuvaković 2005, str. 648 i dalje. No, za jednako tako blisko razlikovanje tehnika – tehnologija – tehnosfera vidi Paić 2018b.

<sup>25</sup> Simondon 1989.

<sup>26</sup> Deleuze i Guattari 1994, str. 117 i dalje; posebice poglavje „Percept, Affect, and Concept“, str. 163 i dalje.

### III. PROCES-KNJIGA

Doba estetike, slike svijeta, spektakla pa tako i spektakla akumuliranog do stupnja totalne simulacije te doba digitalne estetike pitanja su ekonomije realnosti čije je temeljne pretpostavke iznio Jean Baudrillard, a uz njega valja imati na umu i Paula Virilia i Guya Deborda. Daljnju simptomatiku stanja izvodili su brojni teoretičari i umjetnici od kojih valja izdvojiti Roya Ascotta čiji pojam telematike tek čeka valjanu valorizaciju u suvremenom filozofskom diskursu.<sup>27</sup> Svi spomenuti autori indiciraju temeljiti pomak u načinu funkcioniranja društva, načinu stjecanja iskustva i formiranja kulturnih osobitosti koje odmiču od naših ustaljenih razumijevanja pojma znanja, metoda i praksi povezanih sa stjecanjem znanja čije su klasične metode komparacija i kritika, a prakse čitanja i pisanja na njih, nadovezane u pojmu kreativnosti ljudskog duha. Knjiga je stoga paradigmatični sublat pojmove povezanih sa znanjem. Misli svih četiriju autora mogu se u jednoj potencijalnoj kritici internetske kulture podvesti u parafrazu Baudrillarda u *Simulaciji i Zbilji*, trivijalnoj ali simptomatičnoj i do sada u pogledu knjige jasno prezentiranoj tezi da internet u bitnome ima mogućnost da ono što ga nijeće unese u sebe kao dodatnu varijablu.<sup>28</sup>

Distanca i refleksija kao dva učinka pisanih tekstova svakako su izvori kritičkog djelovanja koje je istim aparatom naučeno da svoju djelatnost prezentira u teoriji, odnosno da kritički promatra prakse koje oblikuju našu svakodnevnicu. Iz grupe teoretičara koje smo već nabrojali možemo izdvojiti Deborda i pokret Situacionističke internacionale kao smionu subverziju tog modela udaljavanja, u kojem praksa, kritičko, odnosno antimedijsko djelovanje doživljava svoj vrhunac, ne bi li iza 1968. postao tek puki intelektualni anarchizam koji je u teorijski aparat uveo ponajprije Jean Baudrillard. Ipak, Debordova knjiga *Društvo spektakla i Revolucija svakodnevice* Raoula Vaneighema, kao druge knjige situacionističkog kanona, dostoje pokazati na koji način se učinci distance i refleksije mogu rekreirati provokacijom, odnosno demonstrirati na koji način se provokativnim učincima može dovesti do reakcije koja je proizlazila iz posve specifičnog modela čitanja koje su razvili situacionisti, gdje je sve predmetom čitanja, ali jednakom tako, svime se može „operirati“ s lakoćom kojom se može izvrnuti tekst.<sup>29</sup> Treba reći, takav zahtjev aktualan je još i danas, iako normaliziran u specifičnostima čitanja koje su oblikovane pojavom masovnih participativnih medija, medija 2.0, odnosno društvenim mrežama. Napuštanje polja političke i akademske korektnosti bio je jedan od načina tzv. izlaska iz dvadesetog stoljeća koji su označili situacionistički marginalni napor i zabilježeni u knjigama čija bit više nije čitanje, udaljavanje i referencijsnost već jednostavna diverzija svih podsvjesnih uzora i kanona objedinjenih u Lautréamontovo krilatice o nužnosti plagijata.<sup>30</sup>

Danas, pojmovi se pretražuju, a njihovo učenje je strogo utilitarno. Razumijevanje problema ovisi o količini referencijskih i komparativnih uzoraka koji pak povratno ovise o mreži odnosa unutar kojih se mogu ponuditi za daljnju namjenu. Taj kontrolirani kaos ponavljanja pripada analitici spektakla u kojoj se stvari kao slike određuju prema moći reprezentacije samog spektakla, što bi moglo značiti da je vrijeme čitanja bitno ograničeno voljom i potrebom da budemo u toku stvari, stvari kao zbivanja, stvari kao slika. Ako pak reprezentacijska povratna sprega sa spektaklom označava neki bitan pomak u našoj svakodnevici s obzirom na navedene probleme, jasno nam je da spektakl nije samo model udaljavanja već ponajprije eksteriorizacije i homogenizacije u veliki mozak stvari, dapače, Internet-Stvari. Naše pamćenje u doba spektakla ovisi o kolektivnom odnosu spram mreže kao što je donedavno ovisilo o individualnoj moći čitanja, refleksije i samotne naravi mišljenja. To je ujedno metafora pomaka koja nas vodi k Heideggerovoj misli o kraju filozofije koji se događa u transformaciji zadaće mišljenja u kibernetiku, odnosno doba slike svijeta, postava.<sup>31</sup>

Na mjesto izvođenja kompleksne ontologije fenomena postavili smo niz pitanja o biti knjige u doba digitalne reprodukcije zbilje, više ili manje dobro postavljenih – a vođeni onime što je Bergson istaknuo kao bitnim pa i onim što je inspirirao time u Deleuzea – možemo pretpostaviti da sama već čine dio odgovora, jer upravo se u dobro postavljenom pitanju pronalazi ono bitno svakog odgovora. Na taj je način i profesorica Čačinović, u svojoj potrazi za knjigom, pitajući o svim fenomenima koji iz nje izlaze naznačila bitan put mišljenja prema kritičkom razumijevanju doba u kojem živimo i onkraj vlastitog teorijskog rada ponudila svojim vlastitim životnim preokupacijama, sakupljačkim, istraživačkim i participativnim strastima model života koji uspješno čita novost pred kojom se nalazimo.<sup>32</sup> Već u esejima poput *Krajolik tehnike*, te ranije citiranom *Filozofija kao problem umjetnosti* uvidjet ćemo smione anticipacije upravo suvremenog nam stanja u kojem se uopće javlja potreba za razmatranjima o ulozi i ulogu kojih knjiga, umjetnost i napose istina imaju u tzv. društvu spektakla, te kako izići iz kobnih ambiguiteta umjetničkog djela,<sup>33</sup> napustiti opreke koje su informacijske tehnologije već prevladale i prionuti na kraju zadaći formuliranja novog odnosa prema umjetničkoj praksi, ovaj puta s naglaskom na praksu. Mi čitamo u onoj mjeri u kojoj želimo da knjige budu naše oči, a od presudne je važnosti tada ono što kroz te oči vidimo, kao i ono što u tom procesu uspijeva izostati. Od eseja *Doba slika u teoriji mediologije* do biografema i rasprava u knjizi *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore* možemo doći do jasnih teorijskih i životnih stavova koji čine zaokružen filozofijski život koji vidi bit knjige kao bit samu, izvedbu koja je jasna u *putu*, mogli bismo reći, filozofije hajdegerijanske provenijencije. Radikalnost, korjenita novost, odnosno promjena koju

<sup>27</sup> Usp. Ascott 2014, str. 19 i dalje.

<sup>28</sup> Baudrillard 2013, str. 75.

<sup>29</sup> Usp. temat „Situacionisti“ u *Europski glasnik* 2013.

<sup>30</sup> Thomas 2015, str. 208; o srodnoj tematiki vidi i „Filozofija kao problem umjetnosti“ u Čačinović 1981, str. 59.

<sup>31</sup> Heidegger 1996, str. 397.

<sup>32</sup> Primjerice Čačinović 2004, str 107.

<sup>33</sup> Usp. Čačinović 1981, str. 133.

ovaj put mišljenja – života kao filozofije i *vice versa* – nosi jest u dobu virtualne stvarnosti materijal naše mašte kao i njene mogućnosti koja nastaje čitanjem, i koje jezik razumije kao čisti transformativni potencijal, odnosno kao temelj elementarnog razumijevanja stanja stvari kao (puke) slike. Paradoksi tako razumijevane stvarnosti nam otkrivaju stalnu novost čitanja koju možemo usporediti s još jednim temeljnim simptomom našeg doba, *varci slike* Renéa Magrittea, *ceci n'est pas une livre*, ovo nije knjiga.<sup>34</sup> Riječima Nadežde Čačinović:

Ideja knjige je da nema kraja knjigama, da se množe i šire, ali i toga da se uvijek i iznova u nekoj od tih umreženih knjiga javlja savjet da knjige treba odbaciti i napraviti nešto. (...) Knjige su svijet, samo jasniji.<sup>35</sup>

U tome, dakako, leži motivacija da promotrimo oblike, odnosno, da zabilježimo estetiku digitalnog doba koji u internetu pronalazi svoj „jasniji svijet”, ali i da – pronašavši u njemu knjigu – pokušamo sagledati situaciju izlaska u ono „sve ostalo” koje slijedi iza jalovosti ideje o prosvjetiteljskoj subjektivnosti,<sup>36</sup> a to je upravo zadobivanje svijeta kao raznolikosti postajanja knjigom, a dakle i novim tijelom naše borbe za autentičnim životom.

## BIBLIOGRAFIJA

- Ascott, Roy, 2014, „Tehnoetička estetika: umjetnost i materija svijesti”, *Libra Libera*, 35., str. 19–25.
- Baudrillard, Jean, 1991, *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: IP Svetovi.
- Baudrillard, Jean, 2013, *Simulacija i zbilja*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Beller, Jonathan, 2016, *Kinematicki način proizvodnje: Ekonomija pažnje i društvo spektakla*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Čačinović, Nadežda, 1981, *Pisanje i mišljenje*, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Čačinović, Nadežda, 2004, *Parvulla Aesthetica*, Zagreb: Antibarbarus.
- Čačinović, Nadežda, 2012, *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore*, Zagreb: Profil.
- Debord, Guy, 1999, *Društvo spektakla*, Zagreb: Arkzin.
- Deleuze, Gilles, 2015, *Logika smisla*, Zagreb: Sandorf/Mizantrop.
- Deleuze, Gilles i Felix Guattari, 1994, *What is philosophy?*, New York: Columbia University Press.
- Europski glasnik, 2013, Br. 18, Zagreb: Hrvatsko Društvo Pisaca.
- Flusser, Vilem, 2015, *Komunikologija*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Foucault, Michel, 2011, *Ovo nije lula*, Zagreb: Meandarmedia.
- Goldsmith, Kenneth, 2013, „Zašto konceptualno pisanje? Zašto sad?”, *Libra Libera*, 33, str. 113–117.
- Heidegger, Martin, 1969, *Doba slike svijeta*, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.
- Heidegger, Martin, 1996, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb: Naprijed.
- Maljević, Kazimir, 2000, „Suprematizam”, u *Modern Artists on Art*, ur. Robert L. Herbert, Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, drugo izdanje.
- Paić, Žarko, 2018a, *Tehnosfera I: Žrtvovanje i dosada*, Zagreb: Sandorf/Mizantrop.
- Paić, Žarko, 2018b, *Tehnosfera II: Crna kutija metafizike*, Zagreb: Sandorf/Mizantrop.
- Simondon, Gilbert, 1989, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier.
- Stiegler, Bernard, 2009, *Technics and time 2: Disorientation*, Stanford: Stanford University Press.
- Steyerl, Hito, 2014, „Previše svijeta: je li internet mrtav?”, *Libra Libera*, 35.
- Šuvaković, Miško, 2005, *Pojmovnik suvremene umjetnosti*, Zagreb: Horetzky.
- Thomas, Andrea S., 2015, *Lautréamont, Subject to interpretation*, Amsterdam: Rodopi B.V.
- Wark, Mckenzie, 2013, *The Spectacle of Disintegration*, New York: Verso.

<sup>34</sup> Radi se, dakako, o parafrazi natpisa s glasovite slike Renéa Magrittea *Varka slika*, a koji u originalu kaže: *ceci n'est pas une pipe* – ovo nije lula – prikazujući ponad sebe vjernu sliku lule. U tom pogledu vrijedi spomenuti raspravu Michela Foucaulta o spomenutom djelu koji imamo u hrvatskom prijevodu, Foucault 2011.

<sup>35</sup> Čačinović 2012, str. 90.

<sup>36</sup> Subjektivnosti kojoj Heidegger zamjera postajanje svijeta slikom, posebice u znamenitom spisu o Dobu slike svijeta, a kojem su zaduženi svi kasniji pokušaji razračunavanja sa pojmom slike, simulacije i spektakla. Usp. Heidegger 1969.

## ABSTRACT

### ONTOLOGY OF THE BOOK IN THE AGE OF DIGITAL AESTHETICS

Knowledge, Code, Process

In this paper the author provides several theses on the status of the book in the age of new technologies and the digital world connected in its tendency towards singularity as an intense conjunction of artificial intelligence and human rationality. Apart from the already general topic of the status of the book, the paper asks questions as to its historical status, that is, what historical changes affected the role of the book, reading and writing. Of particular interest thereby is the role that reading and writing historically occupied in the intellectual development of humanism and the enlightenment ideas of the past centuries. The age of aesthetics as paradigm foreshadowed in the philosophical tradition of French post-structuralism, and by extension the age of digital aesthetics, the distinction of which is associated with the philosophy of post-modernity, is the age of politically motivated simulation of the world through coded technologies of the so-called distancing or the so-called pulling-back-into-representation, the fact known even to the first theorists of the society of spectacle. Is the book pulled back into mere representation and is its role on the Internet that or a sign or that of a potential? These are the questions that the paper attempts to address with the introduction to the very “essence” of the book in the age of information wars whose background is formed by the aesthetics of the digital world, the world of loading books as opposed to reading them. It is therefore evident that what is upon us is a shift in the order of the sensible, in the very forms that our powers of reception takes, which points to a new critical apology of the written word, that is, of the importance of reading as a precondition to the capacity of thinking.

# POGLED S PERIFERIJE

## OD POSTJUGOSLAVENSKE DO SVJETSKE KNJIŽEVNOSTI I NATRAG

BORIS POSTNIKOV

Urednik u tjedniku Novosti /  
Doktorand na Filozofskom fakultetu u Zagrebu  
bpostnikov@gmail.com

### SAŽETAK

Rad istražuje koncept postjugoslavenske književnosti postavljajući ga u globalni kontekst. Osnovna metodološka zamisao sastoji se u obrtanju perspektive: umjesto da postjugoslavenskoj književnosti pristupamo „odozdo“, polazeći od nacionalnih književnosti država nastalih raspadom SFRJ, pristupit ćemo joj „odozgo“, oslanjajući se na proučavanja teoretičara svjetske književnosti. Izložen je stoga pregled njihovih osnovnih pozicija, od prvog spominjanja koncepta svjetske književnosti kod J. W. Goethea, K. Marxa i F. Engelsa, do novijih radova D. Damroscha, F. Morettija i P. Casanove. U završnom dijelu sugerirani su mogući učinci primjene njihovog analitičkog aparata na postjugoslavensko književno stanje, ali i – povratno – kritički prigovori koji se teorijama svjetske književnosti mogu uputiti nakon što ih izložimo pogledu s periferije.

POSTNIKOV

287

## I. KONTROVERZA (POST)JUGOSLAVENSKA KNJIŽEVNOSTI

Sintagma „postjugoslavenska književnost” nastala je izvan akademskog pogona i kroz posljednjih se desetak godina, lišena teorijske legitimacije, brzo i „spontano” proširila književnokritičkim, eseističkim i novinarskim diskursom: nezanemariv broj autorica i autora danas se javno deklarira kao „postjugoslavenski” ili čak „jugoslavenski” pisci i spisateljice,<sup>1</sup> jedan među njima u međuvremenu je prisvojio i „autorska prava” na pojam,<sup>2</sup> a niz fenomena suvremene književnosti i tzv. književnog života kao da priziva neku vrstu zajedničkog, kišobranskog termina koji bi mogao obuhvatiti lokalno književno polje mimo autarkije nacionalnih kanona. Neke od tih fenomena – poput „egzilantsko-nomadske matrice”, „transnacionalnih” nakladničko-autorskih aranžmana ili pak nezgrapnih odrednica višestruke pripadnosti kao što je „kanadsko-bosansko-srpska autorica”, koje gomilanjem etno-atributa povratno ukazuju na vlastite eksplanatorne deficite – pobrojio je u prvom sustavnijem nacrtu teorijskog fundiranja „postjugoslavenske književnosti” Dean Duda.<sup>3</sup> Niz možemo nastaviti: veći broj nagrada i natječaja otvoren je za tekstove pisane jezicima i narječjima zajedničkog dijasistema,<sup>4</sup> pojedini mediji posvećeni su – inkluzivno ili ekskluzivno – (post)jugoslavenskoj književnosti i kulturi,<sup>5</sup> upadljiva tematizacija Drugog svjetskog rata kroz prizmu holokausta nadilazi granice eksjugoslavenskih država baš kao i podjednako upadljiv izostanak motiva Narodnooslobodilačke borbe vezanih uz isto razdoblje... Ipak, pojma se u aktualnim raspravama u najboljem slučaju uspio izboriti tek za status „posttranzicijske kontroverze”.<sup>6</sup> Ništa neobično, znamo li da rasprave o „postjugoslavenskoj književnosti” dobrim dijelom ionako reproduciraju kontroverze svojedobnih sukoba oko koncepta „jugoslavenske književnosti”, još u doba SFRJ višestruko osporavanog s pozicija autonomnih nacionalnih tradicija. Ili, kao što upozorava Svjetlan Lacko Vidulić:

Jedna od ključnih kontroverzi jugoslavenske kulturne politike bio je odnos između „integralizma” i „partikularizma”; u konfliktnom žargonu: između „unitarizma” i „nacionalizma”.<sup>7</sup>

Pokušaji da se „integralistička” koncepcija zajedničke, jugoslavenske kulture upiše u književno polje bili su pritom posebno problematični:

<sup>1</sup> Npr. Vladimir Arsenijević, Vladimir Arsenić, Viktor Ivančić, Goran Hadžić, Andrej Nikolaidis, Marko Pogačar, Dubravka Ugrešić...

<sup>2</sup> Brković 2010.

<sup>3</sup> Duda 2017.

<sup>4</sup> Npr. tuzlanska nagrada „Meša Selimović”, rovinjska „Mirko Kovač” i zagrebačko „Kočićeve pero”, kao i natječaji poput „V.B.Z.-ove nagrade za najbolji neobjavljeni rukopis romana” (Zagreb) ili „Ulaznice” (Zrenjanin).

<sup>5</sup> Izdvajaju se Sarajevske sveske (izlaze od 2002.), podgorički „jugoslovenski portal za umjetnost i društvene odgovore” Proletter.me (od 2017.) i emisija Trećeg programa Hrvatskoga radija „Pojmovnik postjugoslavenske književnosti” (2013. – 2016.), ali i zagrebački Zarez (1998. – 2016.), beogradska Reč (od 1999.) i Beton (od 2006.), Zeničke sveske (od 2005.) itd.

<sup>6</sup> Vidulić 2017, str. 31.

<sup>7</sup> Isto, str. 30.

### BORIS POSTNIKOV

Doktorand je na Filozofском fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Eseje, komentare i književne kritike objavljuje u regionalnim medijima. Od 2016. urednik u tjedniku *Novosti*, ranije glavni urednik dvotjednika *Zarez* (2009.–2013.) i emisije „Pojmovnik postjugoslavenske književnosti” *Trećeg programa Hrvatskoga radija* (2013.–2016.). Autor knjige *Postjugoslavenska književnost?* (2012.) i *Nekoliko poruka naših sponzora* (2013.). Recentni znanstveni radovi: „Drei Polemiken und ein Kalender: Das Medienporträt der Schriftstellerin in Kroatien” (zbornik *Schwimmen gegen den Strom? Diskurse weiblicher Autorschaft im postjugoslawischen Kontext*, Berlin: Lit Verlag, 2018., str. 211–227), „Između fikcije i svjedočanstva: Kiš, Albahari, Drndić” (Kultura, Beograd, 2017., str. 48–61), „Povratak radnika: književna reartikulacija klasnog antagonizma u postjugoslavenskom kontekstu” (zbornik *Tranzicija i kulturno pamćenje*, Zagreb: Srednja Europa, 2017., str. 187–196).

U društvenopolitičkom glavinjanju između Skile „nacionalizma” i Haribde „unitarizma” upravo je književnost, čini se, igrala posebnu ulogu. Usidrenost književnih korpusa u samosvojnim tradicijama; jezik književnosti kao tradicionalni medij politike nacionalnog identiteta; subverzivni potencijal nacionalnih tema i angažmana – sve je to književnosti priskrbilo „auru disidenstva”, čineći je s druge strane, u očima integralista [...] uglavnom preprekom u ostvarenju jugoslavenskog kulturnog zajedništva.<sup>8</sup>

Stanje rasprave dodatno je zakomplificirano 1970-ih, otkada, prema Vidulićevoj tipologiji osnovnih pozicija, partikularističkoj koncepciji mononacionalnih književnih historiografija i integralističkoj koncepciji jedinstvene jugoslavenske književnosti konkurira još i „posrednička” „konceptacija ‘diferenciranog jedinstva’ jugoslavenskih književnosti, znanstveno profilirana kao ‘komparativna jugoslavistika’”.<sup>9</sup> Izvedemo li u gruboj *shemi* linije kontinuiteta sve do aktualne konfiguracije rasprave, konceptualna arhitekttonika „postjugoslavenske književnosti” na prvi se pogled ne čini naročito pouzdanom. Ne samo što je njena prethodnica, „jugoslavenska književnost”, fungirala tek kao ulog „integralističke” pozicije u kulturno-političkim sukobima s „partikularistima”; ne samo što je pritom, zbog specifičnosti književnosti i njezine „aure disidenstva”, ionako spadala u slabije uloge; ne samo što je „integralistička” pozicija s raspadom SFRJ poražena, pa konstrukcija „postjugoslavenske” književnosti više ne može računati na institucionaliziranu infrastrukturnu podršku kakvom su pokušaji konstrukcije „jugoslavenske književnosti” ipak raspolagali; nego je, u takvom kontekstu, i svojevrsni nastavci nekadašnje „posredničke” uloge komparativne jugoslavistike, danas uokvireni modelom interkulturne književne historiografije i promovirani kroz zamisao regionalne književne komparatistike,<sup>10</sup> čine naizgled izlišnom. Ako od „postjugoslavenske književnosti” ipak ne treba prerano odustati, onda se, u prvom koraku, čini neophodnim rekonstruirati liniju kontinuiteta koja je spaja s nekadašnjim pokušajima konstrukcije „jugoslavenske književnosti”. Baš kao i što današnje nacionalne filologije i književne historiografije slijede trag svojedobnih „partikularističkih” pozicija u raspravama o jugoslavenskoj kulturnoj politici i baš kao što „regionalna komparativistica” nastavlja projekt „komparativne jugoslavistike” u uvjetima nakon raspada Jugoslavije, tako postoji i jasna metodološka veza između pokušaja sustavnog opisa jugoslavenskog književnog stanja u knjizi Sveti Lukića *Savremena jugoslovenska literatura (1945–1965)*<sup>11</sup> i recentne teorijske skice postjugoslavenskog književnog stanja kod Dude, a ona se – najopćenitije – sastoji u književno-sociološkoj orientaciji. Kod Lukića, riječ je o odnosu centra i periferije, književnim generacijama i institucijama; Duda sociološku perspektivu artikulira konceptualnim aparatom Pierrea Bourdieua, precizirajući osnovnu zadaću rigoroznije teorijske interpretacije eseistički mutnoga pojma „postjugoslavenske

književnosti” kao pokušaj opisa „postjugoslavenskog književnog stanja” ili „postjugoslavenskog književnog polja”:

Ako Bourdieuv socijalni prostor zamislimo kao konstrukt, književnost kao polje, a tendencije nakon raspada komparativno opišemo kao postjugoslavenske, raspolagat ćemo dovoljnim brojem kategorija koje bi nam mogle omogućiti sustavniji opis stanja. Pridodamo li uvjete književne proizvodnje, socioekonomski okvir i tehnološku odnosno komunikacijsku infrastrukturu, pojavit će se zanimljivi sudionici na nekoliko razina, kao što će jasniji biti i njihovi interesi na tržištu simboličkih dobara.<sup>12</sup>

Značajno je pritom i ograničenje dosega projekta konstrukcije „postjugoslavenskoga književnoga polja”, koji ne cilja toliko na dokidanje monokulturalnih optika, koliko na otkrivanje njihovih slijepih pjega, artikulaciju fenomena koji im konstitutivno izmiču:

Problem, dakle, nije u tome da se međusobno prozivamo za manjkove koje proizvodimo, nego da osmislimo kako protumačiti viškove kojima očigledno raspolažemo.<sup>13</sup>

Nastavljujući se na ovu liniju razmišljanja o (post)jugoslavenskom književnom polju, njegovom centru i periferiji, akterima i simboličkim ulozima, u ovom radu kao mogući korak u raspravi predlažem radikalnu promjenu perspektive: pristup koji ne polazi „odozdo”, iz polja eksjugoslavenskih nacionalnih književnosti, kako bi istražio njihovu interakciju i ustanovio postoje li u konačnom zbroju izvjesni viškovi koje bi valjalo drukčije osmisliti, nego kreće „odozgo”, sa stajališta „svjetske književnosti”, kako bi u proširenom globalnom kontekstu odmjerio učinke i dosege konceptualizacije „postjugoslavenskog književnog polja”. Riječ je o metodološkom obratu koji funkcioniра kao neka vrsta teorijske oklade: da bismo provjerili njezin ishod, prethodno ćemo nešto ekstenzivnije izložiti historijsku putanju nastanka „svjetske književnosti”, njene temeljne prijepore, suvremene zagovornike i kritičare, a potom u završnom poglavljju provjeriti kako se na pozadini svjetske književnosti očrtava lik one postjugoslavenske i jesmo li obrtanjem perspektive nešto dobili.

## II. INAUGURACIJA KONCEPTA SVJETSKE KNJIŽEVNOSTI: GOETHE I MANIFEST KOMUNISTIČKE PARTIJE

Sama rasprava o svjetskoj književnosti nastupila je na prijelomu prošlog i ovog stoljeća kao svojevrstan obrat u znanosti o književnosti, paradigmatski pomak artikuliran prvenstveno u radovima troje autora koji su

<sup>8</sup> Isto, str. 32.

<sup>9</sup> Isto, str. 35.

<sup>10</sup> Usp. Kovač 2011.

<sup>11</sup> Lukić 1968.

<sup>12</sup> Duda 2017, str. 55.

<sup>13</sup> Isto, str. 55.

se nametnuli kao točke ulaska u problematiku:<sup>14</sup> američkog povjesničara književnosti Davida Damroscha, talijanskog teoretičara Franca Morettija i francuske kritičarke Pascale Casanova. Nitko od njih, naravno, ne polaze i „autorsko pravo“ na ideju svjetske književnosti: nakon što je nova paradigma uspostavljena, ona je retroaktivno ispisala vlastitu povijest polazeći iz nešto dalje prošlosti, a inauguracija koncepta svjetske književnosti konsenzualno je pritom locirana u opusu Johanna Wolfganga Goethea, koji ga početkom 1827. godine prvi puta spominje u dnevničkim bilješkama, korespondenciji i razgovorima s Johannom Peterom Eckermannom.<sup>15</sup> Iako, zanimljivo, nitko od korespondenata nije reagirao na konceptualnu inovaciju do koje je, čini se, Goetheu bilo stalo,<sup>16</sup> pojam izaziva sve veći interes nakon što ga čitatelji otkrivaju u Eckermannovim *Razgovorima s Goetheom*, objavljenima 1836. godine. Ondje je, u razgovoru datiranom 31. siječnja 1827., zapisano:

Značaj nacionalne književnosti danas je sve manji; epoha svjetske književnosti samo što nije nastupila, i svi se moramo truditi da ubrzamo njen dolazak.<sup>17</sup>

Nažalost, nije zapisano mnogo više od toga: najava dolaska „epohe svjetske književnosti“ se u *Razgovorima* pojavljuje tek usputno, kao zaključak razgovora u kojem Goethe svome sugovorniku prepričava vlastito iskustvo čitanja srpske narodne poezije i jednoga kineskog romana, a potom pokušava pobiti njegovu skepsu pred takvim izborom literature. S obzirom na to da ga dalje ne razrađuje, citat je ostao na razini „strukturalne skice“<sup>18</sup> podložne različitim interpretacijama: od ukazivanja na paradoksalan status istodobne objave neizbjegnog dolaska epohe svjetske književnosti i emfatičnog poziva da na takvom, neizbjegnном dolasku ipak radimo, preko čitanja koja su u njemu vidjela pretjerani „idealizam“ i onih koja su ga, kao Damroschevo, razumijevala kao artikulaciju Goetheove uronjenosti u internacionalnu književnu mrežu odnosa,<sup>19</sup> pa do Casanove koja u skladu sa svojim modelom centra i periferije tumači da je Goetheova formulacija bila moguća samo unutar književnosti kao što je tadašnja njemačka, koja se upravo pomjera prema centru pa utoliko otvara strukturnu mogućnost uvida u funkcioniranje sistema svjetske književnosti.<sup>20</sup> Neovisno o (ne) uvjerljivosti pojedinih tumačenja, ostaje, čini se, zaključak da je Goethe

ova inauguracija pojma svjetske književnosti prvenstveno „konceptualni eksperiment koji on nije uspio dovesti do kraja“.<sup>21</sup>

Druga epizoda koja se u povjesnim rekonstrukcijama teorije svjetske književnosti navodi kao nezaobilazna etapa razvoja koncepta njegovo je spominjanje u *Manifestu Komunističke partije* Marxa i Engelsa 1848., gdje se opet javlja sasvim usputno, kao ilustracija:

Na mjesto stare lokalne i nacionalne samodovoljnosti i ogradenosti stupa svestrani promet, svestrana međusobna ovisnost nacija. A kako je u materijalnoj, tako je i u duhovnoj proizvodnji. Duhovni proizvodi pojedinih nacija postaju općim dobrom. Nacionalna jednostranost i ograničenost postaje sve više nemoguća, a iz mnogih nacionalnih i lokalnih književnosti stvara se svjetska književnost.<sup>22</sup>

Ponovno, dakle, bez daljne razrade, ponovno otvoreno interpretacijama: među utjecajnijima, izdvaja se ona Ajiza Ahmada, koji ovakvoj zamisli svjetske književnosti upućuje dvije važne pohvale i dvije podjednako značajne kritike. S jedne strane, priznaje Marxu da je:

[u] doba kada su se svi romantičarski pokreti povezali s ekskluzivno nacionalnim kulturama i književnostima [...] slijedio najplemenitije tradicije prosvjjetiteljske misli prema kojoj su kultura i književnosti trebali biti radikalno odvojeni od nacionalne „sužene svijesti“ i pretvoreni u zajedničku baštinu čitavoga čovječanstva.<sup>23</sup>

Također, smatra da je Marx bio u pravu postuliravši nastanak svjetske književnosti kao efekt globalizacije kapitalističkih odnosa.<sup>24</sup> S druge strane, predbacuje mu da je u ovom kontekstu zanemario unutarnje kontradikcije kapitalizma, prelako zbog toga otpisavši budući utjecaj nacionalnih književnosti:

Hijerarhijska organizacija i fragmentacija inherentni su globalizaciji kakvu naće kapitalizam. Ona privilegira određene nacionalne književnosti u odnosu na druge, koncentrira resurse u pojedinim zemljama na račun ostalih i organizira produkciju „svjetske književnosti“ prema slici „svjetskog tržišta“, skupa sa svim njegovim inherentnim nejednakostima i anarhičnošću.<sup>25</sup>

Također, zamjera Marxu negiranje demokratskog potencijala nacionalnih i lokalnih književnosti u određenim historijskim konstellacijama, onda kada one postaju polje emancipacije podređenih skupina.<sup>26</sup>

Nakon Goethea, Marxa i Engelsa, razvoj koncepta svjetske književnosti nastavljen je dobrim dijelom unutar novouspostavljenе disciplinarne matrice komparativne književnosti. Povremeno je nailazio i na oštре kritike:

<sup>14</sup> Zbog svoje sažetosti ovaj prikaz ključnih teorijskih pozicija zaobići će neka značajna i dalekosežna pitanja koja rasprava o svjetskoj književnosti otvara, ali na njih vrijedi makar telegrafski upozoriti: riječ je o problemima kanona i kanonizacije svjetske književnosti, prevodenja ili, općenitije, translabilnosti književnih tekstova, interpretacijskih distorzija koje nastaju nakon što se prevedeni tekstovi izmjeste iz svoga primarnog književnog, kulturnog, društvenog i političkog konteksta, globalne dominacije engleskoga jezika kojim je u današnjoj produkciji i recepciji posredovan uvjerljivo najveći dio onoga što se razumijeva kao svjetska književnost itd.

<sup>15</sup> Usp. Hoesel-Uhlig 2004, str. 34.

<sup>16</sup> Isto, str. 49-50.

<sup>17</sup> Eckermann 1885, str. 224.

<sup>18</sup> Hoesel-Uhlig 2004, str. 31.

<sup>19</sup> Usp. Damrosch 2003, str. 3-4.

<sup>20</sup> Usp. Casanova 2004, str. 40.

<sup>21</sup> Hoesel-Uhlig 2004, str. 38.

<sup>22</sup> Marx i Engels 1998, 90-91.

<sup>23</sup> Ahmad 2000, str. 27.

<sup>24</sup> Isto, str. 27.

<sup>25</sup> Isto, str. 28.

<sup>26</sup> Isto, str. 28.

poznata je ona Renéa Welleka, koji pojmu prebacuje da je ili preširok (u slučaju da pod „svjetskom književnošću” mislimo na sva ikada zapisana djela) ili preuzak (u slučaju da mislimo na kanon „najboljih svjetskih djela”, čija je konstrukcija uvijek problematična).<sup>27</sup> Kada „svjetska književnost” na prijelomu 20. i 21. stoljeća ponovno uđe u fokus interesa, uloge će se obrnuti: ona više neće biti predmet kritike komparativistike, nego će preuzeti zadaću preispitivanja kompletne disciplinarne konfiguracije komparativne književnosti, zamjerajući joj iz ponovno osvojene globalne perspektive da je, usprkos svojim ranijim obećanjima, dobrim dijelom ostala koncentrirana na zapadni kanon, da se rasplinula u nekoj vrsti hiperteoretičarice, metadiskurzivnosti i „kulta Teorije”, da se pritom disciplinarno hibridizirala do granice zamicanja identiteta, da je dobrim dijelom ostala vezana uz izvorni projekt komparacije nacionalnih književnosti itd.<sup>28</sup> Ili, u zaoštrenjoj formulaciji Franca Morettija:

Komparativna književnost nije dorasla vlastitim početnim standardima. Postala je znatno skromniji intelektualni poduhvat, temeljno vezan uz Zapadnu Europu [...].<sup>29</sup>

Ove bi se brzopotezno uopćene prigovore dakako dalo preispitati, ali, ako ništa drugo, svjedoče o ambiciji projekta proučavanja svjetske književnosti: ona se ne sastoji toliko u osporavanju ili konkuriranju komparativnoj književnosti, koliko u pokušaju njezina korigiranja ili, barem, neophodne nadopune.

Zahvaljujući svojevrsnom „kašnjenju” teorije književnosti u konceptualizaciji učinaka tzv. globalizacije – budući da je propustila, kao što napominje Hrvoje Tutek, „prvi i najveći val debata o konceptu globalizacije koje su u društvenim znanostima većim dijelom bile vođene devedesetih godina 20. stoljeća”,<sup>30</sup> pa je znanost o književnosti ovoj temi pristupila tek „nakon što je globalizacija od glavnog aktualnog ideologema političkih elita prešla u inerciju neprimjetne normalnosti društvene činjenice”<sup>31</sup> – neke su rane zablude vezane uz pojam globalizacije do kraja stoljeća već bile suspendirane: prije svih, zabluda o jednoznačnom, jednoobraznom, homogenizirajućem djelovanju globalizacijskih procesa. Posve suprotno nekadašnjoj Goetheovoj najavi da će se značaj nacionalne književnosti minimizirati, različito od Marxove i Engelsove tvrdnje da „nacionalna jednostranost i ograničenost postaje sve više nemoguća” i nasuprot distopijskim projekcijama o kulturnoj unifikaciji svijeta s početka devedesetih, nacionalni okvir ostaje ne samo nezaobilazna, nego i primarna referentna točka proučavanja književnosti, i to je spoznaja s kojom osnaženi teorijski interes za svjetsku književnost otpočetka operira. On više ne proglašava smrt nacionalnih književnosti, niti „svjetsku književnost” shvaća kao nemotivirano gomilanje, „zbrajanje” korpusa različitih nacionalnih književnosti. Naprotiv, opće mjesto novih

teorija jest da se „svjetska književnost” ne definira svojim predmetom (odnosno, da joj se cilj ne može sastojati u tome da se naprsto „čita više”), nego specifičnim načinom, pristupom. Redom, Damrosch:

Svjetska književnost nije načelno beskrajan niz djela kojim bi nekako, što je nemoguće, trebalo ovladati; to je modus čitanja koji može biti iskušan intenzivno – s manjim brojem tekstova – kao i ekstenzivno – s većim.<sup>32</sup>

Sasvim slično i Moretti:

Čitati više nego do sada je uvijek dobro, ali nije rješenje [...] Svjetska književnost ne može biti književnost, samo veća; ono što već radimo, samo u širem opsegu. Kategorije trebaju biti drukčije. Svjetska književnost nije predmet, ona je problem, a problem traži novu kritičku metodu.<sup>33</sup>

Konačno, Casanova već na uvodnoj stranici svoje *World Republic of Letters* govori gotovo identično: „Nije dovoljno geografski uvećati korpus djela koje proučavamo, [...] nužno je umjesto toga promijeniti naš uobičajeni pristup književnim fenomenima.”<sup>34</sup> Ako je elementarna metodološka prepostavka svojih autora ista, njihove se metode, međutim, razlikuju.

### III. REARTIKULACIJA KONCEPTA SVJETSKE KNJIŽEVNOSTI: DAMROSCH, MORETTI, CASANOVA

Damrosch u studiji *What is World Literature?* polazi od cirkulacije književnih tekstova (odnosno, kako ih pragmatički određuje: tekstova koji se čitaju kao književnost, koje čitaoci doživljavaju kao književnost) i razvija trostruku definiciju svjetske književnosti ili, preciznije, nudi tri kompatibilne i komplementarne definicije:

1. „Svjetska književnost je eliptična refrakcija (lom) nacionalnih književnosti”:<sup>35</sup> dakle, u cirkulaciji tekstova među jezicima i kulturama zbiva se izvjesna promjena značenja, a – kao što vidimo i kao što smo ranije naznali – referentni eksplanatorni okvir pritom ipak ostaje onaj nacionalne književnosti.
2. „Svjetska književnost je pisanje koje nešto dobiva u prijevodu”:<sup>36</sup> pritom se misli na povećanje učinka prevedenih djela, što djeluje samorazumljivo, iako ovaj metodološki fokus na pojedina djela, kao što ćemo vidjeti malo kasnije kod Morettija, itekako može biti problematiziran.

<sup>27</sup> Wellek 1970, str. 15.

<sup>28</sup> Usp. Thomsen 2008, str. 21.

<sup>29</sup> Moretti 2000, str. 54.

<sup>30</sup> Tutek 2017.

<sup>31</sup> Isto.

<sup>32</sup> Damrosch 2003, str. 299.

<sup>33</sup> Moretti 2000, str. 55.

<sup>34</sup> Casanova 2004, str. xi.

<sup>35</sup> Damrosch 2003, str. 281.

<sup>36</sup> Isto, str. 281.

3. „Svjetska književnost nije kanonski skup tekstova nego način čitanja: to je oblik ‘angažmana s odmakom’ oko svjetova izvan našeg prostora i vremena.”<sup>37</sup> Pomirljivost sintagme „angažmana s odmakom” (*detached engagement*) pokušava zapravo anulirati problematične aspekte refrakcije iz prve definicije – ili, jednostavnije, odgovoriti na pitanje što ćemo s činjenicom da nam neka značenja djela ostaju nedostupna zbog nepoznavanja njegovog primarnog konteksta – ali zapravo, kao što dobro detektira Tutek, završava u perpetuaciji ideologije tolerantnog i distanciranog uvažavanja razlika koje nas navodno oplemenjuje, mada u osnovi samo prikriva društvene antagonizme.<sup>38</sup>

Pristup Franca Morettija stoga je znatno zanimljiviji, a – kao što je nagoviješteno – počiva na metodološkom odmaku pojedinog književnog djela i pritom se kristalizira oko pojma *distant reading* što je, jasno, Morettijevo provokativno izvrтанje metode *close readinga*. Umjesto da se fokusira na pojedino djelo, on bira formalne jedinice veće ili manje od njega – npr. žanrove, trope, „ključne riječi” itd. – pa ih čita na širokom presjeku tekstova, „bez ijednog izravnog čitanja”<sup>39</sup>. U Morettijevom pristupu više nije riječ o uobičajenom, linearnom čitanju pojedinog teksta: čitanje sada postaje podložno kvantifikaciji. U studiji *Građanin*, primjerice, on prati frekvenciju „ključnih riječi” (kao što su „korisno”, „učinkovitost”, „ugoda” i „ozbiljno”) u širokom korpusu romana nastalih u vrijeme uspona buržoaske klase, kvantificirajući tako leksički prođor buržoaske ideologije u književne tekstove.<sup>40</sup> U *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History* prikazuje književne tendencije naslovnom metodologijom – kroz grafove, mape i stabla<sup>41</sup> – dok u *Atlas of the European Novel 1800–1900*<sup>42</sup> iscrtava specifičnu književnu, romanesku kartografiju. Operira pritom unutar modela centra i periferije, preuzimajući ga od Immanuela Wallersteina, istražujući dinamiku širenja i prilagođavanja književnih oblika između periferije i centra: pokušava dokučiti kako se literarni modeli centra prilagođavaju periferiji i kako se periferija, s druge strane, prilagođava „uvezenim” modelima. U kontekstu ovoga rada posebno je značajno to što, uvažavajući perspektivu nacionalne književnosti, njoj ipak ne robuje. Ili, kao što Tutek formulira:

Tek kad se istraži dinamika forme, moguće je iscrtati mapu književnosti, umjesto da se književnost naknadno ucrtava u mape koje su postavile nacionalne filologije [...].<sup>43</sup>

U radu „Conjectures of World Literature” Moretti je, doduše, nešto pomirljiviji: predlaže modelsku dihotomiju „stabla” i „vala”, pri čemu mo-

del stabla prati „grananje”, proizlaženje mnoštva tekstova iz neke vrste zajedničke osnove, dok „val”, nasuprot tome, prikazuje kako mnoštvo biva „potopljeno” jedinstvenim formama. Pa lapidarno i koncilijantno zaključuje: „Nacionalna književnost za one koji vide stabla, svjetska književnost za one koji vide valove.”<sup>44</sup>

Korak dalje u analitičkom odmicanju od nacionalnog referentnog okvira, koje takav okvir i dalje priznaje, poduzima Pascale Casanova, oslanjajući se s jedne strane na Bourdieouvu teoriju polja a s druge, iznova, na model centra i periferije. Casanova predlaže koncipiranje „svjetske književne republike” (već je tu, u naslovu, uočljiv odmak od zadanih političkih granica) kao „internacionalnog književnog polja”, koje je relativno autonomno, iako u posljednjoj instanci heteronomno: pozicije u njemu nisu svedive na odnose ekonomske i političke moći, ali iz njih proizlaze. Nacije, odnosno nacionalne književnosti, u internacionalnom književnom polju sudjeluju kroz kompeticiju shvaćenu kao niz transakcija kulturnim kapitalom, boreći se za taj kapital kroz odnose dominacije i submisije koje se konceptualno daju opisati unutar dinamike centra i periferije. „Internacionalizacija” je, dakle, za Casanovu suprotnost globalizaciji, barem onakvoj kakva je bila zamišljana početkom devedesetih: ne ekspanzija unificirajućeg modela, nego natjecanje, sudjelovanje u istoj trci, povezivanje kroz sukobe čiji je cilj književna legitimacija. Osnovni mehanizam natjecanja sastoji se u borbi za autonomiju književnosti unutar nacionalnih književnih polja: književnost je u početku, u vrijeme uspostave pojedine nacije – budući presudno upućena na uvijek već politički i ideološki obilježen jezik – stavljena u službu „nacionalne stvari”, a zatim se, kako vrijeme odmiče, bori za vlastitu autonomiju. Povijest književnosti utoliko je povijest revolucionarnih bitaka za njenu emancipaciju od nacionalnih interesa, a viši status imaju one književnosti koje su u toj borbi dalje odmakle. Preslikana na književnosti periferije – što je u kontekstu ovoga rada i njegova zaključnog dijela posebno važno – ta dinamika poprima oblik borbe za kulturni kapital i moć u polju dvije glavne grupe pisaca, onih koje Casanova naziva „nacionalnima” i koji svoj utjecaj ostvaruju isključivo unutar vlastitog književnog polja, i onih koje naziva „internacionalnima”, koji se uključuju u internacionalno polje i sudjeluju u kompeticiji, ali i, povratno, ondje preuzimaju određene poetičke modele, tematske sklopove itd., koristeći ih za legitimaciju u vlastitom književnom polju. Među kritikama kojima je bio izložen Casanovin rad vrijedi izdvojiti onu Christophera Prendergasta: on joj, među ostalim, zamjera svođenje dinamike književnog polja na logiku kompeticije:

Nije da je model međusobnog natjecanja nacija irelevantan; naprotiv, pomoću njega možemo obaviti mnogo korisnog posla [...]. Problem je što mu njen (Casanovin, op. a.) pristup povjerava *sav* posao, pripisujući mu tako grandiozne eksplanatorne moći da je praktično uspostavljen kao sposoban da objasni sve.<sup>45</sup>

<sup>37</sup> Isto, str. 281.

<sup>38</sup> Usp. Tutek 2017.

<sup>39</sup> Moretti 2000, str. 57.

<sup>40</sup> Usp. Moretti 2015.

<sup>41</sup> Usp. Moretti 2005.

<sup>42</sup> Usp. Moretti 1998.

<sup>43</sup> Tutek 2017.

<sup>44</sup> Moretti 2000, str. 68.  
<sup>45</sup> Prendergast 2004, str. 11.

Postoje, međutim, i modusi književne interakcije i komunikacije koji se ne svode na odnose različitih nacija ili centra i periferije, a pritom nisu svi tako „zaoštreni” kao što je natjecanje: neke je, primjerice, prikladnije shvatiti kao „pregovaranje”.<sup>46</sup> Prendergastova kritika ipak – a to je ovdje ključno – nije diskvalificirajuća, nego korigirajuća: „[...] jedan generalizirajući opis propušta isuviše toga i nužno je da propušta ako je partikularna deskripcija ponuđena kao jedina moguća.”<sup>47</sup> Stoga Casanova u pristupu treba nadopuniti i nijansirati, nipošto odbaciti: sama činjenica da u naslovu svoga eseja preuzima naslov njezine knjige pokazuje koliko Prendergast značajnima smatra inovacije što ih je unijela u proučavanje svjetske književnosti.

#### IV. POSTJUGOSLAVENSKA KNJIŽEVNOST: PROMJENA PERSPEKTIVE

Neovisno o razlikama u pristupima Davida Damroscha, Franca Morettija i Pascale Casanova, kao i o kritičkim korekcijama kojima su bili podvrgnuti, nije teško detektirati osnovna zajednička metodološka polazišta, svojevrsne konsenzualne premise novoustavljene paradigme izučavanja svjetske književnosti: insistiranje na svjetskoj književnosti kao „načinu čitanja”, a ne korpusu djela i računanje s referentnim okvirom nacionalnih književnosti umjesto emfatičnog zazivanja njihova skorog sumraka. Postoji međutim još jedno, s njima usko povezano, a to je naglašavanje perspektive. Kao što Prendergast napominje:

Ponovno iscrtavanje mape povijesti književnosti [...] zahtijeva posebne načine mišljenja i promatranja, čije su granice nužno zamućene, ne najmanje stoga što [...] ono ne može – osim u paradoksalnoj formi dubokog etnocentrizma – predstavljati pogled niotkuda.<sup>48</sup>

Damrosch je precizniji:

Svakom pojedinom promatraču čak i genuino globalna perspektiva ostaje perspektiva iz određene točke, a globalni uzorci cirkulacije svjetske književnosti oblikuju se u svojim lokalnim manifestacijama.<sup>49</sup>

Moretti i Casanova, vidjeli smo, govore o centru i periferiji. Mi dakle o svjetskoj književnosti konzervativno možemo govoriti samo iz perspektive periferije; to čak i nije stvar izbora. Ako je, međutim, osnovni ulog ovoga rada bila teorijska oklada koja se sastoji u obrtanju perspektive pristupa postjugoslavenskoj književnosti – zamjenjujući „nacionalni” pristup „odozdo” suprotnim, „globalnim” pristupom „odozgo” – onda i na ovom

mjestu vrijedi postaviti obratno pitanje: ne kako iz pozicije periferije vidimo svjetsku književnost, nego što nam svjetska književnost povratno govorí o nama? Kakvim, da parafraziram Damroscha, refrakcijama svjedočimo kada sami sebe promotrimo u iskrivljenom zrcalu svjetske književnosti? Što dobivamo predloženim analitičkim odmacima od nacionalnog okvira, što dihotomijom „stabla” i „vala”, što opozicijom „nacionalnih” i „internacionalnih” pisaca? Jedan bi odgovor, gotovo na rubu anegdotalnosti, mogao slijediti liniju pojavljivanja književnosti „s ovih prostora” u tekstovima teoretičara svjetske književnosti. Vidjeli smo, za početak, da je sama inauguracija koncepta izdaleka bila inicirana Goetheovim čitanjem srpskih pjesama. Marx i Engels, doduše, u *Manifestu komunističke partije* nisu spomenuli nijedan pojedinačni književni primjer, ali zato Ajiaz Ahmad u svome tekstu hvali njihovo prosvjetiteljsko, emancipacijsko suprotstavljanje svjetske književnosti „uskim pogledima” nacionalnih književnosti navodeći u duljem ekskursu upravo ulogu koju su nacionalistički orientirani književnici i akademici odigrali u raspadu SFRJ:

Ovo iskustvo pokazuje da ideja „nacionalne književnosti” može vrlo lako prestati reprezentirati legitimna kulturna prava ljudi i postati retrogradna – pa čak i ubilačka – snaga čim se razdvoji od progresivnijih veza s idejama kulturne raznolikosti i univerzalističke civilizacije.<sup>50</sup>

Nadalje, Damroscheva problematična formula „distanciranog angažmana” – jedan od, dakle, stožernih motiva njegovih definicija – nastala je zapravo kao odgovor na problem koji mu je postavilo čitanje *Hazarског рећника* Milorada Pavića: u *What is World Literature?* završno, relativno opsežno poglavje „The Poisoned Book” posvećeno je upravo dekonstrukciji dvostrukе kodiranosti te knjige, jedne od najprevođenijih i najčitanijih knjiga iz SFRJ u svijetu, koju je strana publika uglavnom čitala kao paradigmatsko „otvoreno djelo”, postmoderni tekst destabiliziranih značenja, ambivalencija i ludičke leksikonske organizacije teksta, dok joj je posve promicala dimenzija – sasvim pojednostavljeno rečeno – alegorije i apologije srpskog nacionalističkog projekta u priopijesti o Hazarima.<sup>51</sup> Kod Casanove, središnji je primjer „internacionalnog” pisca, koji participira u pariškom centru svjetske književnosti stječući tako simbolički kapital za obračun s nacionalistima kod kuće, Danilo Kiš: njegovo je ime jedno od frekventnijih u njenoj knjizi. Osim ovih primjera, u epizodnim ulogama u tekstovima ovih autora pojavljuju se još i Miroslav Krleža, Stanko Vraz, dalmatinski petrarkisti... Možda je predsko zaključiti na tako uskom uzorku, ali ovdašnja književnost u glavnim teorijskim tekstovima posvećenima svjetskoj književnosti kao da ima status privilegirane periferije: dovoljno je daleko da ostane egzotična, dovoljno blizu da ponudi materijal za teorijske zaključke.

<sup>46</sup> Isto, str. 13.

<sup>47</sup> Isto, str. 25.

<sup>48</sup> Isto, str. 1.

<sup>49</sup> Damrosch 2003, str. 27.

<sup>50</sup> Ahmad 2000, str. 17.

<sup>51</sup> Usp. Damrosch 2003, str. 260-279.

Naličje ovakve narcističke potrage za „nama” u „njihovom” pogledu iscrтavalā bi, s druge strane, negativna fiksacija. Goethe možda jeste došao do svjetske književnosti tumačеći Eckermannu zašto je korisno čitati srpsku poeziju, ali evo što mu govori drugom prilikom: „Iz ovih staronjemačkih mračnih vremena možemo dobiti toliko malo kao i iz srpskih pjesama i slične barbarske narodne poeziјe.”<sup>52</sup> Ahmad je, vidjeli smo, dulju dionicu svoje eksplikacije posvetio povijesnoj putanji (post)jugoslavenskih nacionarnih književnosti, ali samo zato da bi ih istakao kao najekstremniji recentan primjer negativnog učinka mononacionalne vizure. Damrosch je kritički preispitivao „neupućenu” perspektivu stranih čitaoca „Hazarskog rečnika”, ali ga to nije dovelo dalje od nezadovoljavajućeg kompromisa „distanciranog angažmana”. Kada Casanova, napokon, piše o Kišu, hvali njegovo suprotstavljanje jugoslavenskim književnim modelima koji su, po njoj, pod izravnim diktatom Moskve: posve je dakle neupućena i u politički i u poetički kontekst jugoslavenskog književnog polja. Mogli bismo navesti i niz drugih primjera, poput pogrešnog pisanja imena i nekih riječi, ali recimo da su i ovi dovoljno sitničavi. Osim što su sitničavi, oni su međutim i simptomatični: ukazuju na ozbiljnije nevolje koje teoretičare iz globalnih centara akademiske produkcije snalaze onda kada se susretu s periferijom, a na tom mjestu potraga za „nama” u „njihovim” očima gubi anegdotalni ton. Naime jedini među brojnim prigovorima koji su Morettiju upućeni nakon objave „Conjectures in World Literature”, a koje je on kasnije prihvatio u tekstu „More Conjectures”, tiču se toga da je dinamiku kompromisa, prilagođavanja književnih formi projicirao u periferiju, dok je centru pripisao „autonoman” razvoj književnih formi. Baš kao što su njegovi kritičari uvjerljivo pokazali, dinamika kompromisa bila je podjednako prisutna u centru, kao i na periferiji.<sup>53</sup> Casanova, s druge strane, upada u ozbiljno proturjeće kada na jednom mjestu „internacionalne” pisce prikazuje kao svojevrsne literarne kompradore koji se oslanjaju na infrastrukturu, institucionalnu mrežu, poetičke modele (itd.) centra da bi izborili status „kod kuće” – demistificirajući, dakle, herojski, individualni čin njihova lokalnog otpora, kakvim ga oni sami najčešće vide – da bi im kasnije pripisala ni manje ni više nego strukturnu ulogu revolucionara književnih formi u samome centru. Ukratko, teoretičari svjetske književnosti, koji dolaze iz centra, imaju ozbiljan problem s periferijom, i to takav koji se ne može svesti na nepoznavanje finesa lokalnog konteksta ili pogrešno zapisivanje imena.

Stav koji bih ipak branio jest da nas to ne treba spriječiti da se njihovim analitičkim oruđima poslužimo u pokušajima rekonceptualizacije ovdasne književnosti. Ako postoji čitav niz fenomena koji strukturno izmiču čitanjima uokvirenima nacionalnim filologijama – ali i „regionalnom komparativistikom” koja u posljednjoj instanci ipak računa na monolitnost kultura što ih komparira – onda se čini razložnim aktivirati teorijsko iskustvo osmišljavanja internacionalne dinamike na znatno višoj, globalnoj

razini. Metodološki zaokret od „gomilanja” korpusa prema specifičnim „načinima čitanja” pritom je premisa koja itekako olakšava rad u uvjetima pokidanih institucionalnih veza između eksjugoslavenskih književnih polja, baš kao što ekstenzivna razmatranja – u ovom radu ovlašćeno dotaknuta – o poteškoćama i prednostima prevodenja iz jednoga kulturnog konteksta i jezika u drugi pomažu da se lakše izdiđe na kraj s, primjerice, hrvatskim prijevodom Aleša Debeljaka ili Rumene Bužarovske. Modeli centra i periferije olakšavaju razumijevanje odnosa između, primjerice, nakladničke scene Zagreba i Beograda s jedne strane, a Skopja i Podgorice s druge. Oslanjanje na nacionalni referentni okvir uvažava aktualnu infrastrukturnu arhitektoniku postjugoslavenskog književnog polja, dok različiti oblici odmaka od tog okvira, koji odbijaju poći od politički ucrtanih granica, omogućuju da tom okviru ne robujemo. Casanovina opreka „internacionalnih” i „nacionalnih” pisaca pokriva, dalje, najveći dio strategija pisaca u polju, neovisno o njihovim nacionalnim pripadnostima, pa se među prve mogu svrstati svi koji se već i sami izjašnjavaju kao „postjugoslavenski” ili „jugoslavenski” pisci – ili s takvim vidom autodeklaracije načelno ne bi imali većih problema – dok s druge strane ostaju oni koji se primarno identificiraju s vlastitom nacionalnom tradicijom. Analitički učinak te opreke potencijalno je izrazito produktivan: kada Mads Rosendahl Thomsen, primjerice, izdvaja „pisce koji se bave Holokaustom” i „migrantske pisce” kao paradigmatske primjere „internacionalnih” autora,<sup>54</sup> onda smo u prvom slučaju pronašli matricu na kojoj nastaju opusi Daše Drndić i Ivana Ivanjija, *San o ljubavi i smrti* Filipa Davida i *Ruta Tannenbaum* Miljenka Jergovića, *Elijahova stolica* Igora Štiksa i *Gec i Majer* Davida Albaharija, a u drugom slučaju, naravno, još i znatno dulji niz emigrantske i izbjegličke književnosti, od Dubravke Ugrešić, preko Aleksandra Hemona, ponovno Jergovića, Štiksa i Albaharija, pa sve do Ivane Bodrožić ili, recimo, Andreja Nikolaidisa. Kada govorimo o „internacionalnim piscima”, govorimo još i o onome što je deklarirano postjugoslavenski kritičar Vladimir Arsenić preciznom šalom nazvao „štiftungsliteraturom”,<sup>55</sup> pisanjem o rezidencijalnim i stipendijskim boravcima na koji su se autori uputili da pišu. Kada Casanova tvrdi da egzil u izrazito nacionaliziranim prostorima postaje gotovo sinoniman s umjetničkom autonomijom, dobivamo kategoriju za razumijevanje niza autorskih pozicija devedesetih godina, a pomoću „internacionalizacije”, napokon, rekonstruiramo autorske pozicije iz kojih su pisani naglašeno kronotopski internacionalizirani romani poput *Berlinskog okna* Saše Ilića, *Predatora* Vladimira Arsenijevića ili *Područja bez signala* Roberta Perišića. Ovaj niz primjera samo je naznaka, ali dovoljna da sugerira koliki mogu biti dobici povratnog čitanja suvremene regionalne književnosti pogledom upućenim s periferije u vlastiti zrcalni odraz koji nam emitira svjetska književnost. Cijena takvog pristupa je, naravno, teorijska reprodukcija pozicije „internacionalnih pisaca” – preuzimamo, naime, analitičke alatke skovane u centru kako bismo u vlastitom aka-

<sup>52</sup> Prema: isto, str. 13.  
<sup>53</sup> Usp. Moretti 2003.

<sup>54</sup> Thomsen 2008, str. 23.  
<sup>55</sup> Usp. Arsenić 2007.

demskom polju izborili autonomiju od nacionalnih okvira – ali zauzvrat dobivamo barem teorijski kusur u vidu povratnog kritičkog doradivanja preuzetih alatki, kakvo omogućava upravo struktorna pozicija svjetske periferije. Dobivamo, međutim, još i više: čitanje suvremene književnosti „s ovih prostora” daleko poticajnije svima onima koje više zanima snaga Morettijevih valova, a manje okopavanje nacionalnih stabala.

Thomsen, Mads, Rosendhal 2008, *Mapping World Literature. International Canonization and Transnational Literatures*, London i New York: Continuum.  
Tutek, Hrvoje, 2017, „Književnost, globalizacija, turizam”, *Proletter*, 24. prosinca 2017. Dostupno na: <http://proletter.me/portfolio/knjizevnost-globalizacija-turizam/>, pristupljeno 15. ožujka 2018.  
Wellek, René, 1970, *Discriminations: Further Concepts of Criticism*, New Haven i London: Yale University Press.

## BIBLIOGRAFIJA

- Ahmad, Aijaz, 2000, „The Communist Manifesto and ‘World Literature’”, *Social Scientist*, 7/8: str. 3-30.
- Arsenić, Vladimir, 2007, „Zagrebi i...”, *Danas*, 23. lipnja 2007. Dostupno na: <https://www.danas.rs/nedjelja/zagrebi-i/>, pristupljeno 15. ožujka 2018.
- Brković, Balša, 2010, „BB: Kontroverza u noir maniru”, *b92*, 11. listopada 2010. Dostupno na: [https://www.b92.net/kultura/intervjui.php?nav\\_category=1082&nav\\_id=464595](https://www.b92.net/kultura/intervjui.php?nav_category=1082&nav_id=464595), pristupljeno 15. ožujka 2018.
- Casanova, Pascale, 2004, *The World Republic of Letters*, Cambridge i London: Harvard University Press.
- Damrosch, David, 2003, *What is World Literature?*, Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- Duda, Dean, 2017, „Prema genezi i strukturi postjugoslavenskog književnog polja (bilješke uz Bourdieua)”, u: *Tranzicija i kulturno pamćenje*, uredili: Virna Karlić, Sanja Šakić i Dušan Marinković, Zagreb: Srednja Europa.
- Eckermann, Johann Peter, 1885, *Gespräche mit Goethe*, Leipzig: Brodhaus.
- Hoesel-Uhlig, Stefan, 2004, „Changing Fields: The Directions of Goethe’s ‘Weltiliteratur’”, u: *Debating World Literature*, uredio: Christopher Prendergast, London i New York: Verso.
- Kovač, Zvonko 2011, *Međuknjiževne rasprave. Poredbena i ili interkulturna povijest književnosti*, Beograd: Službeni glasnik.
- Lacko Vidulić, Svjetlan, 2017, „Književno polje SFRJ-a: podsjetnik na tranziciju dugog trajanja”, u: *Tranzicija i kulturno pamćenje*, uredili: Virna Karlić, Sanja Šakić i Dušan Marinković, Zagreb: Srednja Europa.
- Lukić, Sveta, 1968, *Savremena jugoslovenska literatura (1945-1965). Rasprava o književnom životu i književnim merilima kod nas*, Beograd: Prosveta.
- Marx, Karl i Friedrich Engels, 1998, *Komunistički manifest*, Zagreb: Arkzin
- Moretti, Franco, 1998, *Atlas of the European Novel 1800-1900*, London i New York: Verso.
- Moretti, Franco, 2000, „Conjectures on World Literature”, *New Left Review*, 1: 54-68.
- Moretti, Franco, 2003, „More Conjectures”, *New Left Review*, 20: 73-81.
- Moretti, Franco, 2005, *Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for a Literary History*, London i New York: Verso.
- Moretti, Franco, 2015, *Gradanin – između povijesti i književnosti*, Zagreb: Multimedijalni institut i Kulturtreger.
- Prendergast, Christopher, 2004, „The World Republic of Letters”, u: *Debating World Literature*, uredio: Christopher Prendergast, London i New York: Verso.

## ABSTRACT

### A VIEW FROM PERIPHERY

#### From Post-Yugoslav to World Literature and Back

The essay examines the concept of post-Yugoslav literature by situating it into a global context. The core methodological idea is the reversal of the perspective: instead of a “bottom-up” approach that would take different ex-Yugoslav national literatures as a starting point, the paper begins with the theories and studies of world literature. The overview of the basic positions in the theory of world literature is therefore given, starting with the coinage of the concept in the works of J. W. Goethe, K. Marx and F. Engels and reaching up to the contemporary theories of D. Damrosch, F. Moretti and P. Casanova. In the final part of the essay potential analytical consequences of the latter approaches to the study of the post-Yugoslav literary field are suggested, along with critical observations on world literature theories that can be given once these theories are put in the perspective of global periphery.

Naslov  
Filozofija je ženskog roda

Podnaslov  
Zbornik u čast Nadeždi Čačinović

Uredila  
Ankica Čakardić

Izdavač  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Dizajn  
Sven Sorić

Tisk  
Tiskara Zelina d.d. / Sveti Ivan Zelina

Naklada  
300

Mjesto i godina izdanja  
Zagreb, 2019.

