

Nenasilje je u određenom smislu najgore nasilje.
Jacques Derrida

U određenom smislu *najgore*. Ali samo *u određenom smislu* – u tom leži čitavo pitanje, barem u stanovitim okolnostima koje zahtijevaju da se to pitanje promisli. I upravo sam to naumio učiniti kao svoj doprinos ovome našem susretu – kao pokušaj da objasnim političku dvoznačnost figura nasilja i, simetrično, dvoznačnost politike u njenom suočavanju s nasiljem.

Stoga odmah treba reći da je čitav ovaj prilog obilježen aporijom iz koje mislim da ne mogu izaći. Moje je opravdanje u tome da ne vjerujem da sam jedini i da time ipak nastojim reagirati najbolje što mogu na ono što svi osjećamo kao najurgentnije: na nasilje u njegovim »individualnim« i »kolektivnim« (jedno od pitanja koje se ovdje nameće upravo je pitanje je li ta dihotomija uopće održiva), »starim« (to jest arhaičnim) ili »novim« (ne samo modernim, već i »postmodernim«) oblicima svakako trebamo moći odgovoriti drukčije, a ne samo deklarativnim iskazima poput: »Nasilje je nedopustivo i mi smo protiv njega.« Ili pak znamenitom Hobbesovom formulom po pitanju »prirodnog stanja«, a koju poslije preuzima i Kant: »Iz njega valja izaći«. Iako, moramo priznati, ne znamo odnosno vjerujem da više ne znamo »kako iz njega izaći«. I mori nas sumnja da je još jednim lukavstvom povijesti, koje je manje blagonaklone od onog nekadašnjeg, ta nemoć u koju smo zapali postala jednim od preduvjeta, jednom od formi reprodukcije i širenja nasilja. Bilo da se radi o ratu ili rasizmu, o agresiji ili represiji, o dominaciji ili ugrožavanju sigurnosti, o brutalnom razbuktavanju ili tinjajućoj prijetnji, nasilje i *nasilja* danas su možda u jednom dijelu samo izravna posljedica tog neznanja.

To je prva aporija, odnosno prva prepreka. Međutim, ta prepreka je dovoljna da poljulja naše poimanje politike i naše

povjerenje u njene moći. Pretpostavka dokidanja nasilja čini, naime, jedan od konstitutivnih elemenata naše ideje politike. Štoviše, možemo reći da je ona konstitutivna za našu ideju da se politika uopće može *instituirati* – što možemo izreći i na sljedeći način: horizont politike, kao uvjet mogućnosti i *telos* svih njenih praksi, jest *ono političko*. Budući da nasilje ne možemo jednostavno dokinuti, ponekad se jednostavno ispo-mažemo idejom ograničavanja njegovog opsega i učinaka – i to u dvostrukom smislu njegovog potiskivanja u sferu *asocijalnoga* i *nelegalnoga*, koju smještamo izvan političkoga (što je predodžba koju je Foucault doveo u pitanje), i obustavljanja *beskonačnog lanca* nasiljâ (figura osvete, *vendette*). Ali u ideji političkog ograničavanja nasilja već je sažeta bit dokidanja jer se polazi od toga da je nasilje jasno određeno, prepoznato i svladano. Politika, utoliko ukoliko ona kao preduvjet i kao polazište ima *političko* (autonomni poredak političkoga), primarno jest negacija, »nadilaženje« nasilja. Međutim, ako se nasilje ne može nadići ili, još gore, ako se sredstva i oblici tog nadilaženja pokazuju – ne uzgredno, već u svojoj biti – kao sredstva i oblici njegovog nastavljanja, dakle ako se tu događa unutarnja perverzija političkoga, onda politika postaje očajavajuća i očajna. A znamo (ili vjerujemo da znamo) kamo može voditi očaj politike.

Uz tu prvu prepreku usko je vezana i jedna druga prepreka. Političko se ne bi pokazalo kao nadilaženje da termin nasilja na koji se pozivamo nije istodobno zbiran i razdioban, drugim riječima da on prvo ne objedinjuje sve oblike nasilja (2), bez obzira na njihovu heterogenost, u jedinstvenu kategoriju ne bi li ih potom dijelio na hijerarhije i razlikovanja čiji je učinak da naglašavaju ili ublažavaju njihov značaj, da ih određuju kao podnošljive ili nepodnošljive itd. Tako »silovanje svijesti političkom (ili religioznom, ili...) propagandom» pod određenim uvjetima nije nasilje, *osim* ako ne prelazi određene »granice«. Tako je rat najgore nasilje, *ali* pod određenim uvjetima nužno ga je prihvatići (jer mir nije najviša ili barem nije bezuvjetna vrednota). Tako bezuvjetno priznavanje činjenice »privatnog« nasilja može ili ne mora biti političko pitanje. Itd., itd. Političko ne bi bilo carstvo *nomosa* da

polje nasilja nije *carstvo zla*, ujedno mislivo kao takvo i racionalno razgraničeno. (3) Međutim, ta objedinjujuće-razdiobna figura nasilja, koja prethodi njegovoј negaciji, zapada u paralizu čim se nađemo suočeni s nerazlučivošću, širenjem i ambivalencijom formi nasilja.

Nerazlučivošću jer se nasilje ne može bez ostatka razdijeliti na »javnu« i »privatnu« sferu. Ako je nasilje prekoračenje zacrtanih granica, ako je općenita formula nasilja: »povrijede-ne su granice – brane, zaštite, zabrane, ograde ‘sebstva’ itd.«, onda nasilje ne možemo jednoznačno smjestiti u neku od tih dviju sfera – premda individualni i kolektivni identitet ovisi o opstojnosti tih sfera. Nerazlučivošću, također, jer ne možemo jasno i jednom za svagda sve pojedince ili skupine smjestiti među one koji *trpe* i one koji *provode* nasilje. Očigledno je da su primarno oni koji trpe nasilje ujedno i ti koji će mu najvjerojatnije pribjeći – i u tom slučaju dolazi do prekoračenja barem intelektualnih i moralnih granica, tako da se više ne možemo zadovoljiti izgovorom da je to nesretna posljedica, nastala pod pritiskom okolnosti ili iz ljudske slabosti. Što se pak tiče toga da će oni koji ga provode prije ili poslije trpjeti, to je puno rjeđi slučaj, ali u tome je lakše vidjeti »imanentnu pravdu«.

Širenja nasilja jer – prema obrascu »oružja za masovno uništavanje« gdje službeni monopol neminovno traži opću demokratizaciju upravljanja, zbog mogućnosti pogrešnih procjena ili naizgled kontingenčnih nesreća (koje također predstavljaju jednu od najjasnijih poveznica nasilja i institucije), sama činjenica *fiksiranja granice* radi kontrole ili smanjenja nasilja odmah rezultira njegovim pretvaranjem u trajno stanje, ako ne i njegovom eskalacijom.

Ambivalencijom, napisljetu, i to ne toliko zbog često postavljanog pitanja »suučesništva« žrtve i krvnika ili zbog ikonske neodredivosti odnosa *aktivnosti i pasivnosti* (4), koliko zbog naše nemoći da »nenasilje« i »nasilje« jednom za svagda smjestimo na polove *pozitivnog* i *negativnog*. A nadasve zato jer ne možemo jednoznačno pripisati etičku vrijednost pojmovima identiteta i drugosti, kako što nas je Derrida svojedobno podsjetio u komentaru na Levinasa. (5)

Moglo bi se prigovoriti da je tu riječ o vječitim karakteristikama i da u tom smislu podsjećanje na njih ne donosi nikakav pomak. Ipak, moguće ih je također misliti ne kao novost, već kao da postoje okolnosti u kojima one iznenada postaju opipljivije, u kojima više nisu sklonjene ili povučene na nekakve rubove filozofije, nego takoreći postaju vidljive na svakom koraku u svakodnevici i u »normalnom životu«. I tada se čini da mnoštvenost *uvjetâ nasilja* ustupa mjesto općem *stanju nasilja* iz kojeg ponovo »ne znamo kako izići« (čak niti – ili zacijelo ponajmanje – asketskim ili kontemplativnim napuštanjem »ovog svijeta« ili »ove povijesti«).

Otišao bih i korak dalje pa podsetio da se politika ne prestaje vrtjeti u krugu »dvostrukе« negacije nasilja, koja se upravo svodi na to dvojstvo pojedinačnih (određenih) uvjeta ovog ili onog nasilja i (općeg) stanja nasilja: dvostrukе negacije, ali ne u smislu »negacije negacije«, već u smislu *dvaju oblika praktične negacije* koje izgleda izaziva činjenica nasilja i njegova imanentna moć širenja – dvaju oblika koje možemo odrediti kao *nenasilje* i *protunasilje*. Ne bi bilo teško pokazati da svaka od tih dvaju »strategija« ili tih »logika« (upravo u onom smislu u kojem se danas govori o »logici rata«) – one koja želi stvoriti vanjske i unutarnje uvjete nemogućnosti nasilja i one koja ga želi dokinuti okrećući nasilje protiv onih koji ga čine – stalno hrani ograničenjima ili neuspjesima druge (»pacifistička borba« nasuprot »oružanoj borbi«, ili iskazano još temeljnije borba nasuprot sporazumu, odnosno konsenzusu, odnosno prijateljstvu). Također, ne bi bilo teško pokazati ni da taj krug spada podjednako u horizont *državne politike* (i to pogotovo u horizont institucije ili funkcioniranja »pravne države«) kao i u horizont revolucije, to jest, kažimo to tako, podjednako u horizont ustava kao i u horizont ustanka, između kojih je – barem u modernom dobu – podijeljena predodžba političkoga, čime one stalno jedna za drugu igraju ulogu one *druge negacije*, »loše negacije« (upravo kao što postoji »loša beskonačnost«).

Dobro je znano kako pravna država razrješava tenziju između svog cilja, dakle stvaranja što šire domene unutar koje

je nasilje stavljeni »izvan zakona«, i nužnosti da do njega dođe izvornom i povremenom primjenom protunasilja u vidu represije kojoj se nije moguće oduprijeti: delegiranjem i koncentriranjem svih sredstava nasilja, koja time postaju »legitimna«, u rukama središnje vlasti za koju se pretpostavlja da je racionalna i nepristrana. Drugim riječima, uvođenjem logike »antinomije« koja traži identitet opreka: mira i rata, zakona i prijestupa, pod uvjetom da su one objedinjene u jednoj i transcendentnoj instanci. Nitko od Hobbesa i od Maxa Webera nije bolje shvatio u kojoj mjeri to politiku pretvara u metafizički teatar u kojem se trajno, nerazrješivo, odvija tragedija odnosa ljudske prakse i »zla«: kao prokletstvo i kob. Međutim, ista ta tenzija prisutna je u revolucionarnoj koncepciji politike i ona, barem na prvi pogled, vodi u istovrsne antonimije. Jer upravo je revolucionarna politika vođena dvostrukom tezom da politiku trebamo *preutemeljiti* ne bismo li je izveli iz vladavine nasilja (nasilja ekonomskog otuđenja ili nasilja države shvaćene kao instrument vladajućih klasa ili kao Levijatan) i da, s druge strane, do toga ne možemo doći, a da protunasiljem (bilo ono kratkotrajno ili pak »mirno«, kontrolirano i odgođeno) ne *eliminiramo* snage, skupine i aparate koji su protivnici naroda. Tu eshatološka dimenzija nije ništa manje prisutna no u govoru o pravnoj državi.

Ili je ona možda ipak samo njen odraz? Trebamo se ovdje barem nakratko zaustaviti na odnosima između ideje revolucije te ideje otpora i pobune. To je također prilika da se nešto kaže o tome kako je u marksističkoj tradiciji, dapače kod samog Marxa ta aporija prvo detektirana kao centralna, ali onda ostavljena po strani.

Pojam *otpora* ključan je za čitavo mišljenje revolucije u modernom dobu (to jest otkako je »revolucija« prestala značiti samo rušenje vlasti ili periodičnu izmjenu ustavnog ustrojstva) jer on upozorava na nesvodivo iskustvo u kojem se neko specifično nasilje razotkriva upravo onakvo kakvo jest (bilo da je riječ o izrabljivanju, nejednakosti ili diskriminaciji, ili pak o svima istodobno) i samim tim ujedno otkriva uni-

verzalno »pravo« koje ono negira. Bez otpora ugnjetavanih ugnjetavanju – svakog za sebe i svih zajedno, ili točnije: jednih za druge, transindividualno – to jest, bez činjenice da pokušaj dokidanja situacije ugnjetavanja uvijek već započinje samim ugnjetavanjem (6) ne samo da ne bi bilo revolucionarne politike, nego ne bi bilo niti »politike ljudskih prava« – u smislu u kojem se taj pojam ne svodi niti na moralni apel niti na pravnu proklamaciju »čovjeka« i njegovih »prava«, već počevši od *Deklaracije iz 1789.* nudi iskaz jedne etike »općeg prava na politiku« kroz pokušaj da se kolektivno ostvare uvjeti individualne slobode. Međutim, ako pojam otpora jest ključan, on nije dovoljan. Pored njega trebali bismo se također pozvati na ideju *pobune*, dapače trajne pobune, u najširem smislu: politika ljudskih prava je datost za sve one koji se u bilo kojem vidu *bune* protiv nejednakosti i ugnjetavanja, ali ona također praktično postulira da nema jednakosti bez slobode i obratno. Prema tome, nitko ne može nekoga oslobođiti ako ne on sam, ali također nitko se ne može sam oslobođiti bez drugih (to je ono što ja predlažem pod pojmom *propozicija jednake slobode*). I samim tim politička obrana »ljudskih prava« ima u svakoj povjesnoj konstelaciji za preduvjet njihovo preosvajanje ili njihovo širenje s onu stranu svakog instituiranog »ograničenja«. (7)

Međutim, tu se postavalja pitanje do koje mjere je ideja revolucionarnog programa nerazdvojiva od specifičnog *poricanja* autodestruktivnih učinaka »revolucionarnog nasilja« kao određenog vida »protunasilja« koje se spontano ili organizirano provodi nad nasiljem postojećeg poretka. (8) Poricanje tu znači sljedeće tvrdnje: da je revolucionarno nasilje, kao izraz otpora i pobunjeničkog (pre)osvajanja prava na politiku od strane »onih dolje«, *po prirodi izuzeto* od ambivalencije ili pak da ono u sebi (upravo zbog toga što, barem po sebi, ne cilja na konsolidaciju dominacije, pa ni jednostavno na konsolidaciju uspostavljenog poretka) sadrži sredstva potrebna za *samoobuzdavanje*, vlastito »umjeravanje«. U oba slučaja ono ne bi bilo »Gift« – otrov koji kola *među* sukobljenim stranama i koji svaka strana uzajamno nudi drugoj, već isključivo atribut jedne od njih koji se privremeno *okreće*

protiv nje dok ne dođe do konačne neutralizacije ili ublažavanja nasilja. Međutim, teško da nam danas može promaknuti nedostatnost te predodžbe. Ako je usporedimo s predodžbom državne politike uvidjet ćemo, doduše, da se revolucionarna politika oslobađa hipokrizije koja uspostavljeni poređak (i to nadasve pravno instituiran poređak, isključivo zbog toga što je pravna forma tu konsenzualna ili racionalna) predstavlja kao samo ozbiljenje nenasilja, premda je on vrlo često samo zajednički okvir mnoštva općih ili pojedinačnih, izravnih ili prikrivenih nasilja. Međutim, uviđamo također da se ona time unaprijed lišava stvarne mogućnosti koja proizlazi iz ideje »monopola na legitimnu primjenu sile« – mogućnosti da se državu (tu »batinu«, kako ju je nazivao Lenjin) i općenito moć vidi kao instrument koji nosi opasnost po one koji je uspostavljaju i koriste, upravo zato što ona u krajnjoj liniji nije ništa drugo do kristalizirano ili stabilizirano nasilje i u krajnjoj instanci nije ništa drugo do ono čime skupine i pojedinci u nekom datom društvu relativno stabiliziraju vlastito nasilje – u formi obustave i neravnopravnog širenja nasilja, kraćeg ili dužeg prisvajanja sredstava prisile od strane nekolicine među njima.

Koji je Marxov stav naspram tog problema? Čini mi se da je njegov stav paradoksalan utoliko što kod njega postoje elementi koji pridonose učvršćivanju, dapače absolutizaciji netom spomenutog poricanja i elementi koji, naprotiv, otvaraju mogućnost teorijskog nadilaženja kruga nenasilja i protunasilja – drugim riječima, tu se konkretnizira jedan drugi tip »negacije« (za koji ću za koji trenutak predložiti ime *antinasilje*). K tome, ti suprotstavljeni elementi poricanja i nadilaženja izravno su međusobno povezani upravo u onome što jest i što će uvijek biti snaga Marxove teoretizacije politike, a to je radikalni kratki spoj između politike i njenog manje-više očiglednog »drugog« – ekonomije. Drugim riječima, oni su direktno vezani uz radikalno odbijanje da se politici prida bilo kakva »autonomija«, što u pogledu njenih preduvjeta, što u pogledu njenih ekonomskih učinaka – dakako, ne s ciljem – barem ne kod Marxa – da bi se »depolitiziralo politiku«, to

jest pretvorilo u tehniku ili naturaliziralo u elementu ekonomije, nego naprotiv da bi se politiku materijaliziralo, da bi se u nju uvelo stvarnu materijalnost i »moć« ekonomskih antagonizama, e ne bi li se time bezostatno *politizirala* igra »ekonomskih kontradikcija« (9). Drugim riječima, problem o kojem tu želim govoriti ne krije se na marginama ili slučajnim primjenama njegove teorije, već u samoj srži njene konцепцијe povijesnosti. Možemo ga rezimirati mogućnošću dvostrukog čitanja koje nam nude dvije znamenite formulacije, obje iz *Kapitala*: ona koja nasilje (*Gewalt*) karakterizira kao »babicu svakog starog društva koje u utrobi nosi neko novo društvo« (10) i ona koja (na temu državne intervencije u reguliranje radnog vremena i općenitije na temu postavljanja granica izravljanju) kaže: »između dva jednaka prava odlučuje nasilje [ili sila: *Gewalt*]«. (11)

To da je (revolucionarno) nasilje nužno sredstvo i put za dokidanje »starog društva«, da je ono djelo onih koje staro društvo ugnjetava ili izravljuje nije tu samo iskaz tautološke ideje okretanja nasilja protiv njega samoga ili logike »preuzimanja vlasti« (koju je Foucault tipično vezivao uz ono što je nazivao »represivnom hipotezom«). Naprotiv, to je rezultat analize *uvjeta* nasilja (ekonomskog nasilja izravljanja, izvanekonomskog nasilja temeljenog na izravljanju i, povratno, nužnog za reprodukciju nasilja) koja se ne zadovoljava time da uvjete »izolira« izravno kao uzroke (12), niti da ih svede na vječitu sudbu, već da ih smjesti unutar neke strukture. Međutim, budući da je ta ekonomsko-politička struktura ujedno struktura samog modusa proizvodnje, to jest da ona upućuje na način na koji sve društvene prakse ovise o onom djelovanju koje je »ljudsko« djelovanje *par excellence – radu* (kroz koji, kao što nam kaže *Njemačka ideologija*, ljudi »proizvode sredstva za vlastiti život« i time »posredno proizvode i sam materijalni život«), rezultat takve strukturalne analize bazirane na antropologiji stalno se podvaja. Kod Marxa više nego kod bilo kojeg drugog revolucionarnog teoretičara uspostavlja se problematika koja više nije smještena u opreku »sve ili ništa« (to jest ili nenasilje ili protunasilje), već, barem tendencijalno, kao problematika *anti-nasilja*. Pod time misli-

mo da se ona za jedan – ali samo jedan – stupanj približava tome da u povijesnoj strukturi »proizvodnje« društvenih odnosa detektira i anticipira preduvjete povijesnog ponavljanja nasilja. Istodobno pak antropološka teza čovjekove biti (i otuđenja od biti) marksizam nezaustavljivo gura prema apsolutnim inovacijama, nadasve prema otkriću nepredodređenoći povijesti i prirode – što su možda samo dva metafizička imena za ideju strukture između kojih »materijalistička teorija povijesti« neprestano oscilira, rezultirajući u »transcendentalnoj dedukciji« revolucionarne politike kao nasilnom dokidanju nasilja kao takvog. (13) Moglo bi se reći da su poricanje autodestruktivnih učinaka revolucionarnog nasilja i njihovo prevođenje u formu eshatološke antinomije, paradoksalno, tim snažniji što su uvjeti ugnjetavalačkog nasilja više *determinirani*, udaljeniji od fantazmatske predodžbe zle namjere ili općenite zle čudi ugnjetavača.

Do sličnih zaključaka mogli bismo doći pođemo li od jedne druge Marxove formule – one koja rezimira povezanost nasilja i prava u uvjetima izrabljivanja, povezanosti koja je nastala iz »prvobitne akumulacije« i procesa eksproprijacije proizvođača (u »blatu i krvi«, kao što bi rekla Rosa Luxemburg) i nastavila se tokom čitave političke povijesti kapitala i njegove vladavine nad društvenim odnosima, podjednako u vidu »despotizma tvornice« (otuđenog rada) i u vidu »industrijske rezervne armije« (masovne nezaposlenosti), koji kao da su samo dva pola – Scila i Haribda – proleterskog stanja. Marx nikad nije mislio da je kapitalistička dominacija funkcionalni proces, odnosno, točnije, on je uvijek pokazivao da kapitalizam *istodobno* razvija ekonomsku funkcionalnost i suvišak ugnjetavanja u odnosu na funkcionalne zahtjeve ekonomije kao čisti preduvjet vlastite forme: suvišak ekstremnog izrabljivanja nad izrabljivanjem bez kojega ne bi bilo izrabljivanja; suvišak borbe među klasama (polazeći od borbe vladajuće klase, preventivne ili ugnjetavalačke borbe (14)) nad samom državom bez kojeg ne bi bilo države; suvišak »fizičkog« nasilja nad pravom bez kojeg ne bi bilo prava; ali, također, suvišak prava koje kodificira i legitimira nasilje nad »golim« nasiljem. (15) Iz takve analize može slijediti da se »borba revolucionar-

ne klase« pokazuje kao oslobođenje (od) nasilja kao latentne »istine« samih oblika prava. U krajnjoj liniji, tu opet imamo posla s antinomičkom predodžbom zaoštravanja do ekstrema u kojem nadilaženje ili dokidanje nasilja kao takvog postaje tim neodložnije što se ono očituje u »ogoljenijem« obliku. Ali ta predodžba također može dovesti do ideje da je svaka politika, uključujući tu i revolucionarnu politiku, beskonačno kombiniranje ili »pregovaranje« strategija sile i prava: pravo protiv prava, nasilje protiv nasilja, pravo protiv nasilja i nasilje protiv prava (što je, usput rečeno, poprilično lenjinistički pogled – budući da je i poprilično makijavelistički), u kojoj nužno pribjegavanje protunasilju i dapače njegova učinkovitost ovise o njegovoj sposobnosti da uključi i određeni moment (moralni, intelektualni, ali prije svega politički) anti-nasilja. (16)

To da Marxova refleksija nikad nije uistinu napustila tu oscilaciju, pa prema tome ni paralelni hod »kritike politike« i »kritike ekonomije« (ili teoretizacije *opće ekonomije* koja povezuje vlasništvo i rad s državom i klasnom borbom), što je ujedno najdublja dimenzija njegova mišljenja povijesnosti; to da su se time marksisti nakon njega (među kojima su krajnje rijetki bili sposobni zadržati otvorenim pitanje mnoštvenosti *formi* revolucionarne politike – poznato je da su oni, kao posljedica okolnosti i logikâ organizacije, prije težili apsolutizirati ovu ili onu »strategiju«) našli paralizirani, znači da danas više nego ikada politiku (ili »pitanje politike«) nužno moramo misliti u Marxovim kategorijama, ali i *protiv* njih. Opća ekonomija je barem jedno od tih imena pod kojima se prepoznaće konstitutivna nečistost, *heteronomnost politike* iz koje slijedi nemogućnost da država, pravo, volja ili prava čovjeka jednostavno »dokinu« ugnjetavanje ili nejednakost. Ona je također jedno od imena pod kojima se utopija kraja povijesti, kao kraja kruga nasilja i protunasilja, ponovo misli la kao temelj, krajnja referenca jedne »zbiljske« politike.

Ta aporija je utoliko zanimljivija što ju je moguće suprotstaviti drugim, donekle oprečnim načinima kako misliti heteronomnost politike u kojima više nemamo posla s općom ekonomijom, već sa simboličnim nasiljem ili općom