



**ŽARKO PUHOVSKI:
POLITIKA – SVIJEST
O ZAJEDNICI I
DJELOVANJE U
NJENOM INTERESU**

Razgovarao
Alen Sućeska

Pokušajmo za početak razjasniti što termin 'politika' u sintagmi 'filozofija politike' točno znači. Kolokvijalno, politika se obično shvaća kao fenomen koji se – kao što ste na jednom mjestu sami rekli – pretežito konzumira u dnevnim okvirima interstranačkih i intrastranačkih tenzija. No, očito postoji bitna razlika u filozofijskom shvaćanju politike – koja bi ona bila? 313

PUHOVSKI — Politika je sa stajališta raznih filozofema ono što osvještava zajednicu. Politika je istovremeno – u filozofijskom smislu – svijest o zajednici i djelovanje u interesu egzistencije, odnosno, opstanka zajednice. Dakle, ona je praktički pokušaj, nastojanje (u raznim varijantama ponavljano ili inovativno izvedeno) da zajednica bude, da zajednica postoji; da se zajednica osigura kao ono što u sebi drži naša riječ za-jedno; nešto jedno što omogućuje da ljudi budu zajedno te da istovremeno pojedinci u zajednici budu očuvani kao subjekti. Politika se bavi postojanjem zajednice, a s filozofijskog stajališta, riječ je o svijesti o tomu da zajednica jest. Politika može biti ustrojena na demokratskim, autokratskim, arbitrarnim, elitarnim i raznim drugim načelima. Ona može pojedinca shvaćati kao subjekt, građanina ili kao podanika, može smatrati da je, u jednoj varijanti, riječ o tomu da je svaka vlast, ma koliko tvrda bila, manje zlo od pada u prirodno stanje, a la Hobbes, ili može smatrati da je nemoguće zamisliti razumnu zajednicu u kojoj pojedinci nisu subjekti u punom smislu riječi, a la Rousseau. Ona može polaziti od uraslosti zajednice u prirodu odnosa među ljudima (u onom smislu u kojem Aristotel uspostavlja oznaku *zoon politikon* koja zapravo označuje biće zajednice: ni društveno ni političko biće, nego biće zajednice, tj. takvo biće koje ne može bez zajednice, ne može opstati na drugi način pa je zajednica zadana u samoj naravi tog bića) i može smatrati da zajednica svoj korijen nalazi u nekoj vrsti prethodnog ugovora, u raznim varijantama od Puffendorfa do Rawlsa. Prema tomu, imamo čitav dijapazon tema i pozicija, ali je ključno to da se politika bavi odnosima među ljudima u zajednici, a filozofija politike bavi se tom sviješću koja nastaje među ljudima u tim odnosima, tj. samim odnosima i sviješću o njima.

- 314 *Sigurno su dobrim dijelom važni aspekti tih odnosa umnost i moral. Na koji su način čovjekova umnost i, shodno tomu, moral povezani s politikom? Konkretnije, je li unutar okvira, kako filozofije politike, tako i filozofije uopće, moguće govoriti o umnosti i moralu izvan političkih okvira?*

PUHOVSKI — Postoje u osnovi dvije ključno razlikovane pozicije: jedna, od Aristotela nadalje (uključujući, recimo, Hegela, pa, u određenom smislu, i Rawlsa u naše vrijeme) smatra da je politika kao nastojanje oko zajednice smislena kao realizacija nekih načela praktičkoga uma, prije svega, etičkih načela. Druga pozicija koja se, kao što je poznato, razvija od Machiavellija i seže također do raznih autora našeg vremena (recimo, od Carla Schmitta u 20. stoljeću do niza suvremenih autora koji se na njega referiraju), koja polazi od toga da je politika moguća s onu stranu etičkog prosuđivanja i ima jednostavnu distinkciju pred očima. Temeljno političko pitanje glasi: Mogu li ono što hoću? Imam li dovoljno moći da bih realizirao svoju želju, svoj program, svoju strategiju itd.? Temeljno moralno pitanje glasi: Smijem li ono što mogu? Koliko god bio nemoćan, kako kaže Hobbes, još uvijek mogu nekome naštetiti. Drugim riječima, ovdje se radi o samosvladavanju s etičkog stajališta, kao što se s političkog radi o razmahivanju moći, ili do onog načela, preuzetoga iz elementarne fizike novog vijeka, da se moć širi kao plin u vakuumu dok ne naiđe na otpor. Ta dva koncepta se u raznim varijantama permutiraju i određuju različite odgovore na pitanja o odnosu etike i politike. Zapravo, u jednoj varijanti tog odnosa i nema jer se oni pojavljuju kao, recimo to tako, dvije razine istog postavljanja problema (od, ponavljam opet, Aristotela, Hegela, pa i Rawlsa), a drugi će, uvjetno rečeno, realistički polaziti od toga da je temeljno političko pitanje ono koje je Lenjin s instruktivnom jednostavnošću formulirao kao pitanje: “Tko će koga?” iz čega se zapravo razvija, koliko god to ideologijski paradoksalno zvučalo, i pozicija Carla Schmitta o prijatelju i neprijatelju, dok se s druge strane radi o političkom nastojanju da se realiziraju etički ideali i tada imate jednu vrst kontinuuma, a ne suprotnosti.

Kad smo krenuli u analizu teorijskih pretpostavki filozofije politike, jedna od važnih pretpostavki distinkcija je javne i privatne sfere života. Zašto je ta distinkcija u suvremenim uvjetima društvenosti teško izvediva, ako ne i nemoguća? Koji je uzrok tom fenomenu, a koje su njegove posljedice? 315

PUHOVSKI — Izvorno je *privatio* označavalo sferu lišenosti prava na uvid, u latinskom smislu, te ono djelovanje u životu u koje svojom voljom pripuštam one koji su mi bliski (rodbinu, srodnike, prijatelje, itd.), dok je *res publica*, ta 'javna stvar', to pitanje zajednice, ta razina zajedničkog raspravljanja (od agore do suvremene televizije) pretpostavljala da sam subjekt u smislu građanin, da sam netko tko nadilazi vlastiti opstanak i bavi se zajednicom.

Problem se zaoštrava na tri razine: prvo, na razini zaštite privatnosti u elementarnom pogledu kad se radi o zaštiti tjelesnog integriteta od mučenja. Punih 400 godina, dobrim dijelom u novom vijeku, traje rasprava o tomu je li mučenje dopustivo ili nije kad je riječ o akcijama države, policije, inkvizicije (ona, naravno, ima stariji korijen, ali toliko otprilike rasprava traje) itd. U nizu radova naći ćete jedan paradoksalni (barem sa suvremenoga gledišta) stav koji glasi da mučenje promiče spoznaju, da omogućuje ljudima da dođu do istine, tj. da će lakše priznati, formulirati istinu budu li mučeni. Nakon građanskih revolucija (Francuske, i prije svega u ovom pogledu, Amerikanske iz 1776. godine) postupno se privatnost formulira u minimalnom pogledu kao zaštita tijela i doma. Drugim riječima, sloboda se može oduzeti sudskom odlukom i pretvoriti u zatvorsku kaznu, ali nema više fizičkog kažnjavanja. Naravno, to dugo traje: u Velikoj Britaniji fizičko kažnjavanje u školama traje do 1970-ih godina kao praksa koja zakonom nije zabranjena. U najvećem dijelu Europe je zabranjena nakon Drugoga svjetskog rata, dakle, to nije tako davno vrijeme (u kojem se u školama, kaznionicama, u vojsci fizičko kažnjavanje prihvaćalo) i trebalo je jako dugo do ovoga elementarnog načela zaštite tjelesnog integriteta. U drugom koraku to je prošireno na zaštitu privatnosti doma (i to je prihvaćeno kao liberalno načelo nakon revolucija u 19. stoljeću), što je kompromitirano intervencijom u unutarobiteljske

316 odnose s ciljem zaštite od nasilja u obitelji. Paradoksalno je da se u 1920-im godinama prigovaralo sovjetskoj Rusiji da je neliberalna zato što nema više stranaka, slobode javnog govora i zato što je tada sovjetska Rusija, zahvaljujući Alexandri Kollontai, jedina imala zakon kojim zabranjuje nasilje nad ženama (ne nasilje u obitelji, nego nasilje nad ženama), što se smatra povredom liberalnog načela zaštite privatnosti doma, da bi nakon 40 do 50 godina danas bilo samorazumljivo da nije liberalno-demokratski prihvatljiva zajednica u kojoj ne postoji ta povreda privatnosti doma zato što postoji zabrana nasilja u obitelji, nad ženama, djecom, starcima, itd. Prema tomu, imamo pred sobom promjenjive koncepte, ali oni se svode ili koncentriraju na tijelo i na obitelj.

Na drugoj se razini, s razvojem demokracije, s konceptom koji počinje, prije svega, kod Rousseaua, formulira stajalište prema kojemu je subjekt demokratski ustrojene zajednice – *citoyen* ('državljanin' bih ja to najradije preveo) – kao apstraktno biće koje je jednako svima drugima u zajednici zato što su *citoyeni* oni koji su jednaki ostalima neovisno o podrijetlu, rodu, spolu, starosti, stupnju obrazovanja, vjeroispovijesti itd. Jednostavno, zdravorazumsko pitanje glasi: Što od mene ostane ako se s mene zgule svi ovi naizgled izvanjski elementi? Kakva je to kvintesencija mene kao bića ravnopravna drugim bićima, ako nije zapravo jedna čista apstrakcija? Prema tomu, postavljam svoj realni život u privatnoj sferi i prelazim kao nekakva nova tvorba u javnu sferu, oslobođen utega pojedinačnosti i posebnosti, eda bih bio sposoban misliti, djelovati, argumentirati, govoriti, pisati sa stajališta zajedničkoga javnog interesa. Jedan od odvjetaka toga vidi se u suvremenim izbornim zakonima koji propisuju dan predizborne šutnje uoči izbora, pretpostavljajući valjda da svi državljani, nakon što su saslušali u predizbornoj promidžbi različite kandidate, odnosno stranke i njihove programe, taj dan uoči izbora provode kod kuće u kontemplaciji ne slušajući više promidžbu, nego koncentrirajući se na pitanje koja je najbolja stranka, koji je najbolji program, koji je najbolji kandidat ili kandidatkinja i kako se politički ponašati na izborima s tim u vezi.

Treća razina je ona o kojoj Hannah Arendt piše u *Viti Activi* koja pokazuje da ono što se smatralo djelom 'privatnosti' kod Grka (taj

termin kod njih ne postoji), a to je bio οἶκος (oikos) koji se odno- 317
sio na obitelj i na proizvodnu sferu, grubo rečeno, sad postaje jav-
nim pitanjem. Tako da u klasičnoj sintagmi 'privatno vlasništvo'
koju baštinitimo od rimskog prava, a koja znači, jednostavno reče-
no, apsolutnu ovlast subjekta nad objektom, dolazi do promjene
od Weimarskog ustava nadalje (u formulacijama koje ima i naš
ustav), s glasovitom formulacijom '*Eigentum verpflichtet*' ili 'vla-
sništvo obvezuje', koja uvodi ustavno određenu legitimnost javnog
interesa nad vlasništvom. Tu se sad, dakako, ne misli na moje vla-
sništvo nad kemijskom olovkom ili mobitelom, nego se misli na
ono što bi Marx nazvao 'vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju'
jer u klasičnom smislu riječi ja, kao vlasnik, imam pravo koristiti
objekt svoga vlasništva kako želim: otuđiti ga (razmijeniti, prodati
ili pokloniti) i uništiti ga. Ako sam vlasnik tvornice, očito više nije
prihvatljivo moje neupitno pravo da uništim objekt svojega vla-
sništva jer bi to impliciralo čitav niz šteta za zaposlenike, odnosno
za čitavu nacionalnu ekonomiju, ukoliko se radi o nekom većem
poduzeću. Zato se uvodi javna intervencija i na toj razini, tako da
je privatno vlasništvo konceptualno ograničeno (sa svim karikatu-
ralnim konzekvencijama tipa intervencija države u ovoj nedavnoj
krizi u raznim državnim varijetetima gdje su državnim, tj. javnim
sredstvima, pomagane privatne banke i 'kasino kapitalisti', kako se
to kaže; našli smo se u situaciji u kojoj vrijedi jednostavno načelo:
gubici su javni, dobiti su privatni i dolazi do neke vrsti socijalizacije
banaka, makar i ovim perverznom načinom).

Ova su tri elementa u rasponu od 200 do 300 godina pokazala
neku vrst nejednakosti, odnosno inkonzekventnosti u postupanju
spram privatnosti. Ostala je ta minimalna ireduktibilna jezgra ti-
jela i doma s nekim gubicima, koja se onda u posljednjih 30 do 40
godina našla pod enormnim, reklo bi se, s konzervativnog stajališta
vjerojatno, divljačkim pritiskom medija koji se bave pokazivanjem
i prokazivanjem i tijela i doma tzv. javnosti zanimljivih osoba voa-
jerskim intervencijama, ali često i time što te osobe, eda bi ostale u
javnosti, pristaju na takvu 'povredu' svoje privatnosti, odnosno na
ukidanje svoje privatnosti. Princip staklene kuće, tzv. 'big brother'
načelo koje se prije Orwella pokazuje u velikom Chaplinovom filmu

318 u sceni kad se on povlači u WC jer mu je posao za tekućom trakom suviše težak pa se pojavi slika gazde na ekranu u WC-u i kaže mu: 'No, no, vrati se na posao!' (to je komedija 'Moderna vremena' koja je snimljena, ako me sjećanje ne vara, devet godina prije nego što je objavljen Orwell.) Dakle, postoji stvaralačka paranoja koja upućuje na problem. Ona je bila dugo vremena paranoja, a danas je jednostavno opis jedne prakse na svim mogućim razinama (od toga da nam sve SMS poruke spremaju na nekakav veliki memorijski stick godinu dana, bez obzira jesmo li osumnjičeni ili nismo, do toga da svakoga mogu snimati, prisluškiivati i slično, što je po mojem sudu samo fenomenalna – veoma važna, ali fenomenalna – konzekvencija ovog lelujavog postupanja s javnošću i privatnošću u posljednjih 200 godina).

Ostanimo još malo na toj temi. Već ste se sami dotakli stare Grčke. Vrlo često se distinkcija javnog i privatnog tumači upravo u kontekstu grčkih polisa. U čemu leži ta bitna razlika grčke zajednice spram suvremenog društva, koja to omogućuje? Ili, da ekspliciramo pitanje, koje se u prethodnomu implicira: koja je razlika između zajednice i društva?

319

PUHOVSKI — Grci nemaju pojam društva. *Societas* se pojavljuje u Rimu i najprije znači 'društvanje' u današnjem smislu riječi. *Societas civile* pojavljuje se kod Tome Akvinskog u ovom smislu u kojem to danas mislimo. Ali Grci imaju pred sobom jedan život u okviru zajednice koja je, prije svega kvantitativno, usporediva s onime što danas zovemo 'mjesnom zajednicom'. Dakle, ona nije velika; tamo se svi znaju, tamo su subjekti odrasli, slobodni muškarci. Neodrasli, nemuškarci, neslobodni nekako nestaju; oni su podloga – onaj 'konstitutivni nedostatak', kako bi u drugom kontekstu rekao Freud, oni su potisnuti. Ostaje nekoliko tisuća muškaraca koji se u javnom životu ne bave ni privatnošću u smislu spolnosti, ni privatnošću u smislu odgoja djece, ni privatnošću u smislu proizvodnje. Oni se ne bave radom, oni se ne odnose s prirodom; njihov jedini način odnosa s prirodom je to što vježbaju goli (termin 'gimnastika' je upravo od toga nastao, od 'vježbanja gol') jer drugog načina nisu imali. Oni se odnose jedni s drugima na agori i kod njih je zapravo zajednica potisnula društvo kao svoj temelj (kao ono na čemu stojim – kao pod, ali o čemu ne razmišljam mnogo).

Društvo se osebbljuje onda kada pitanje o uvjetima, ustroju i organizaciji proizvodnje postaje javnim pitanjem. To se u osnovi događa s novim vijekom (ukidanjem robovlasništva i kmetstva). To se događa onda kada sve pozicije u društvenoj diobi rada principijelno postaju svima dostupnim. Plemić koji je osiromašio u feudalnim okvirima propali je plemić, dok kapitalist koji je osiromašio postaje proleter – to je bitna razlika (kao što kmet ostaje kmet, a proleter, u principijelnoj formuli 'self made man', kako to Amerikanci vole reći – rjeđe 'woman', može postati kapitalist, senator, predsjednik, član vrhovnog suda ili što god hoće). To je situacija u kojoj se društvo pojavljuje kao nešto što proviruje ispod onog pokrova zajednice; društvo se osamostaljuje, a unutar njege osamostaljuje se srce

320 modernog društva – tržište koje čini privrednu aktivnost mogućom. U velikoj zagradi dodajem: privreda znači sferu pri-vređivanja, stvaranja nove, dodatne, vrijednosti. Mi smo u Hrvatskoj doživjeli jedan potpuno nepojmljiv – barem meni nepojmljiv – paradoks da nije bilo privrede do 1990. godine, a kad je privreda omogućena, kad smo počeli živjeti u uvjetima tržišta, sa svim pozitivnim i negativnim elementima, taj je termin zabranjen kao ‘srpski’, pa smo to nazvali ‘gospodarstvo’. Međutim, gospodarstvo je postojalo u socijalizmu; to je sfera nad kojom se gospodari (u robovlasničkom poretku, u feudalnom poretku...). Socijalizam je živio gospodareći nad proizvodnjom, dok je privreda autoregulativna, samostalna sfera koja iz društva stvara, kako to Marx veoma efektno kaže u Grundrissima, ‘skup odnosa, ne skup ljudi’. Ja se mogu s nekim voziti tramvajem od Dubrave do Trga bana Jelačića tako da mi intimno stoji na kurjem oku, a da nismo u društvu. Također, zahvaljujući suvremenoj tehnologiji, mogu biti u društvu s nekim s kim sam u ekonomskom, intelektualnom ili nekom drugom odnosu, a da je ta osoba udaljena tisućama kilometara. Kako Hegel jednostavno kaže, građansko društvo, odnosno društvo općenito, jest sustav potreba; to znači da se u njemu ne odnose ljudi, nego potrebe. Kad studenti dolaze na ispit, onda se odnosi njihova potreba za ocjenom s mojom potrebom za plaćom, a ti studenti i ja kao nastavnik agenti smo svojih potreba; mi nismo u ljudskom odnosu jer bi to zahtijevalo nekakve privatne relacije, mi smo, u okviru nekih univerzitetskih pravila ili u nekakvom drugom poslovnom odnosu, nositelji potreba. Tu ostaje relacija na djelu koja društvo čini samostalnim.

U trećoj fazi, u dvadesetom stoljeću, pojavljuje se totalitarna tendencija ukidanja društva. Totalitarna tendencija je zapravo pokušaj da se u novovjekim, modernim okvirima nasilno repetira atensko iskustvo (ali ne više s 12 000 ljudi); sa formalnom jednakošću, ali s varijantom u kojoj je zajednica doslovce progutala društvo, ukinula sve privatne odnose (od intimnih do proizvodnih) te ih sve učinila ne toliko političkima koliko ideologijskima. Tu opet dolazi do zajednice bez društva (kao što je nasuprot tomu anarhistički model u osnovi nastojao ozbiljno razmotriti mogućnost društva koje bi, gotovo u potpunosti, bilo oslobođeno od zajednice).

Kada teoretiziramo suvremeno društvo, elementi te suvremenosti koji se pritom često evociraju su globalizacija i multikulturalnost. Zbog čega se baš ta obilježja uzimaju kao ključna? Je li ih moguće dovesti u vezu ili barem postaviti u svojevrsnu jukstapoziciju u svrhu njihovog dubljeg razumijevanja? 321

PUHOVSKI — Ono što mi se čini prije svega važnim jest da se inzistirajući na ova dva realno postojeća elementa suvremene društvenosti, tj. njihovom samorazumljivošću, ostavlja po strani ono po čemu suvremena društvenost nastavlja logiku tradicionalne društvenosti, a to je prije svega logika nedostatka. Praktička sfera, društvena sfera, sfera odnosa koja počiva na nedostatku (kod Hegela imate onu zgodnu formulaciju: čovjek je biće nedostatka, odnosno biće potrebe), pri čemu se ta svijest o nedostatku pojavljuje kao potreba koja dovodi do toga da je u naravi društva sukob. Društvo živi od sukoba; nema društva bez sukoba (zato totalitarna koncepcija nastoji ukinuti društvo, ona želi potpunu harmoniju). U društvu postoji sukob ne zato što se ljudi ne vole, nego zato što uvijek ima više onih koji nešto žele, što ne mora nužno biti stvar materijalne vrijednosti, nego npr. stvar manjka mjesta za one koji to mjesto žele. Ja mogu biti u sukobu s kolegicom – i to mi se jedanput dogodilo – s Novog Zelanda kad se kandidiram za posao u Austriji, iako je nikad u životu nisam vidio, ništa o njoj ne znam; mogu na ulici proći kraj nje ili biti jako ljubazan prema njoj neznajući da je to ona. Dakle, u sukobu su naše potrebe i mi kao agenti tih potreba. Taj sukob je našom riječi dobro opisan: su-kob znači da dijelimo kob, dijelimo sudbinu; nama je sudbinom zadano to – to nije stvar našeg odabira, kako se to obično tumači u plitkom psihologiziranju: ‘ne volim ove ljude’, ‘ovi su mi simpatični, seksipilni’, ‘ovi su mi antipatični’ itd. To ostaje u svakom društvu, to je u naravi svake društvenosti, bilo to društvo sasvim lokalizirano ili globalno, samo globalno postaje još nepreglednije nego što je to bilo u lokalnim okvirima gdje su se ljudi poznavali pa je sukobnost bila čisto personalizirana. Sad imamo razna posredovanja: osobne, profesionalne, nacionalne, kulturne i sl. sukobnosti koje se šire.

Globalizacijski pokrov čitavoj priči realno nastaje padom staroga realsocijalističkog ili komunističkog modela u trenutku u kojem,

322 krajem 80-ih i početkom 90-ih, tržište postaje jedinim oblikom proizvodnje u svijetu; izuzevši Sjevernu Koreju, svi ostali prihvaćaju tržišnu platformu. Dakle, imamo globalnu proizvodnju, po istim načelima. Marx je, nota bene, to opisivao pričajući o tomu kako radnici u Manchesteru ostaju bez posla, a nemaju pojma da je to zbog loše situacije s jutom koja treba doći iz Indije, bilo zbog poljoprivrednih razloga ili transportnih, to je sad sasvim svejedno. To se sad događa – postoji globalna privreda (ne gospodarstvo, nego privreda), istovremeno postoji globalna komunikacijska mreža (najprije televizijska i radio mreža, a zatim internetska itd.) koja ljude čini izloženima gotovo identičnim poticajima u gotovo istom trenutku; postoji, zatim (otuda to slijedi) jedna vrst globalne, amerikanizirane kulture koja se prenosi na razne načine, od videoklipova do televizijskih serija ili filmova. Nasuprot tomu, ljevica pokušava postići jedinstvenu antiglobalističku frontu koja je, naravno, prije svega formalno paradoksalna: nešto što bi bilo antiglobalno moralo bi biti po logici stvari partikularno, a istovremeno je smisao antiglobalizma da bude globalan, dakle, da on kao politički pokret na onoj razini na kojoj je danas zadan – a to je globalna razina – pokušava politički, etički, psihologijski, promidžbeno, a zatim i proizvodno kontrirati globalizmu kao načinu proizvodnje, recimo, s netržišnom privredom, s neeksploatiranjem djece, s jednakim plaćama itd. Važna je ova unutrašnja kontradikcija da je antiglobalizam, želi li samoga sebe ozbiljno shvatiti, prinuđen na globalno postupanje – da bude jedan od igrača, kako se to danas kaže, u globalnom poretku stvari.

Jedini razdjelni element koji se danas priznaje u tom globalnom modelu upravo je onaj na kojem živi multikulturalni koncept. Dakle, priznaje se razlika nenajamnih radnika i kapitalista, što bi rekao Marx, ili kako se to danas kaže, posloprimaca i poslodavaca. Ljudi koji su etnički odrasli u Papui Novoj Gvineji, Peruu, Hrvatskoj, na Grenlandu ili u Gabonu, govore drugim jezicima i imaju drugu kulturnu tradiciju pa se postavlja pitanje s obzirom na globalnu dohvatljivost svih dijelova svijeta – ne samo više vizualno, nego i fizički – kako postupamo s činjenicom da više ne možemo biti etnički čisti (kako kaže jedan engleski konzervativac, London više nije bijeli grad ili, kako je naš nekadašnji predsjednik Tuđman govorio nekim strancima, Zagreb je još uvijek potpuno bijeli grad, jedan od rijetkih

u Europi). Postavlja se i pitanje kako živjeti s onima koji su u-rođeni u drugi kulturni obrazac. Jedno načelo, koje se može prihvatiti, u tradiciji glasi: 'In Rome, do as the Romans do.' Dakle, ako si u Engleskoj, voziš lijevom stranom ceste, piješ čaj u pet popodne, nosiš *halbcilindar* itd. – ponašaš se kao Englez. Ako si u Hrvatskoj, pljuješ po cesti jer si Hrvat (to je normalna stvar) i pokušas se akultivirati s obzirom na lokalnu zajednicu. Međutim, ljudima se nakon nekog vremena, kad se pojave veće skupine pripadnika iste etničke, kulturne, jezične i sl. formacije u novoj državi, čini da moraju imati pravo održati barem dio svojih tradicionalnih vrijednosti. Tu počinje sukob: do koje razine postoji obveza toleriranja tuđih vrijednosti? Primjerice, treba li tolerirati pripadnike zajednice koji smatraju da dječaci od 16 godina smiju izlaziti navečer, a djevojčice ne smiju te ih tuku do krvi izađu li ili zakasne li iz škole više od pola sata, u ime toga što je to njihova tradicija? Treba li prihvatiti priču s velom i sl.? Više puta sam o tomu govorio, za mene je osnovno načelo, zapravo, funkcioniranje. Drugim riječima, ako držim predavanje iz filozofije, metafizike, matematike ili medicine, ne vidim zašto bi mene smetalo to što neka studentica ima nešto pred nosom ili nema ništa. Sljedeći bi korak bio da kažem da mi se ne sviđa kako se netko odijeva (što su još moji profesori radili), da izbacujem s predavanja kolegice i kolege koji su neprilično odjeveni. Umjesto toga, ja ću reći: 'Svejedno mi je kako je tko odjeven; ja ću održati predavanje.' Međutim, ako je dio školskog programa, primjerice, tjelesna kultura, a imate nekoga komu roditelji ne dopuštaju da se skine u dres ili u kupaći kostim, onda takvo dijete ne može ići u tu školu jer se ne može prilagoditi programu. To nije moje, da tako kažem, zapadno inačenje da se netko s muslimanskom ili nekom drugom pozadinom mora odijevati kao mi, nego to znači da, ukoliko želite ići u ovu školu, morate naučiti hrvatski, latinski, njemački, matematiku, fiziku, zemljopis i proći neke elementarne testove iz tjelesne kulture, a očito je da ne možete trčati sto metara u dugoj haljini s velom pred očima. Shvaćam logiku koja će reći: Molim Vas, želite li ići u ovu školu, morate to učiniti; ako ne želite, to je Vaša stvar, ali onda ste kažnjivi jer svoje dijete niste odveli u drugu školu. Tu dolazi do sukoba i tu je, po mom sudu, pitanje koje se obično zaboravlja, koje nije kolektivne, nego individualne naravi: Jesmo

324 li sigurni da djevojčice koje dolaze u feredži u školu to doista čine svojom voljom ili pod pritiskom roditelja? Po kojoj logici bih ja zagovarao autonomiju od državnog pritiska, a ne autonomiju od roditeljskog pritiska? Uvjeren sam da za mlade ljude nema goreg terora od roditeljskog, zato što je to teror koji počiva na ljubavi pa protiv njega nema obrane. Prema tomu, njih najprije treba braniti od roditeljskog terora, a zatim od terora države; treba vidjeti radi li se o tomu da je to dijete, ta mlada žena (ovisno o tomu o kojim se godinama radi) svojom voljom prihvatila, izabrala nešto ili to radi u strahu od toga da će je otac ili brat fizički kažnjavati ako se tako ne bude ponašala. Multikulturalnost je nešto što pretpostavlja – već u samom pojmu, a zatim i u konceptu (da ne spominjem sad dobro poznate autore) – ko-egzistenciju, su-život kultura. Klasičan model je austrougarski *Schtetl*, kako to Židovi zovu, gdje imate rimokatolike, protestante, židove, pravoslavce, u Bosni i muslimane koji žive, kako to kažu u Bosni, u 'komšiluku' u dobrim odnosima, jedni kraj drugih. Na vrhu postoje nekakvi zastupnici koji međusobno pregovaraju ako dođe do nekakvih horizontalnih veza koje nisu dopuštene, do nekakvih sukoba bilo suviše negativnih da se potuku, bilo suviše pozitivnih da se poljube; onda tu treba nekako reagirati. U principu vertikalna granica među kulturama ostaje jasna.

Po mom sudu, izlaz iz toga je onaj koncept koji danas zovemo interkulturalnom pozicijom ili politikom, u kojoj ja sam, na neki način, konstruiram svoj identitet. Mogu npr. biti netko kršćanskog podrijetla i hodati u dimijama ili se hraniti kao budist, prihvaćati budističke zasade ili vjerovati da je baobab slika božanstva na zemlji – ne vidim po čemu je to luđe od križa u koji se netko drugi kune; to su sve varijante odnosa spram, rekli bismo, transcendentnog. I onda mogu prihvatiti da u sebi uzimam, u životnom, svakidašnjem smislu, elemente raznih kultura, a da ne pripadam nijednoj. To će valjda biti nekakav izlaz, ali u ovom trenutku multikulturalnost zapravo je pokušaj da se izgradnjom sustava paralelnih geta jedne vrste, barem postmodernih geta, izbjegnju sukobi na onoj osnovi koju globalizacija jedino priznaje, a to je nacionalna, etnička, vjerska, odnosno kulturna jer ne može priznati onu koju bi marksistička tradicija nazvala klasnom osnovom sukoba.

Dosad smo govorili o destrukciji javne sfere, o globalizaciji te o ostalim fenomenima suvremenosti koji nas svi, u konačnici, na ovaj ili onaj način, uvijek dovode do, kako se čini, nezaobilaznog elementa pri teoretiziranju društva – kapitalizma. Zbog čega se uvijek kapital nalazi kao pozadinski faktor ovakvih pojava? Je li plauzibilno reći da kapital perpetuira ove fenomene te, ako jest, zbog čega? Shodno tomu, po čemu je Marxova misao, koje ste se već i sami nekoliko puta dotakli, danas i teorijski i praktično itekako aktualna? 325

PUHOVSKI — Marx je ovom krizom opet došao u modu. On je mislilac koji dolazi u modu uvijek kad je kriza, dakle, kad je nama loše, njemu je dobro. Međutim, u osnovi se radi o tomu da je Marxova ambicija promašena samim time što je on i dalje aktualan. Njegova temeljna ambicija bila je ambicija revolucije koja bi ukinula stari svijet i sve one koji su iz njega teoretizirali o novom. Činjenica da je on aktualan znači da se nije dogodilo ono što je on zapravo želio, što je on projicirao u svojoj analizi, a to je unutarne zagušenje svijeta pogonjenog kapitalom, koje će dovesti do takve krize u kojoj će revolucija biti jedini izlaz. Kad se krize ponavljaju, pokazuje se uvijek iznova, po mom sudu, da je Marx bio u mnogome u pravu kao filozof (prije svega kao filozof povijesti) i u mnogome u krivu kao ekonom. On je, primjerice, zaista vjerovao da će propast kapitalizma doći zbog progresivnog osiromašenja radnika; kriza koju mi danas vidimo nastala je zbog progresivnog bogaćenja jer se naprosto za taj ma koliko uznapredovali elastični kapitalistički sustav previše ljudi obogatilo. Ljudi su htjeli umjesto tri sobe četiri pa su uzimali nove kredite; umjesto jedne kuće s malom okućnicom, kuću s velikim vrtom i okućnicom itd. Napuhavali su se tzv. sumnjivi krediti i slične stvari; došlo je do nečega što je pored Marxova analiziranja u *Kapitalu* (prije svega u *Kapitalu II*), ali odgovara Marxovim analizama iz teksta *Uz kritiku političke ekonomije* iz 1857. i 1859. godine i *Kapitala I* gdje on govori o povijesnim trendovima, koji očito jesu na djelu, samo, naravno, puno sporije, manje radikalno, ali dovoljno jasni da pokazuju da su – doslovce se to može reći – brbljanja o konačnom trijumfu liberalizma nakon 1990. godine nešto što je plitka ideologija – ne naprosto ideologija,

326 nego odista plitka ideologija. I u tom je pogledu Marx aktualan jer je ono što zovemo kapitalom i dalje pogonska snaga, onaj *δύναμις* (dinamis) čitavog sustava. Uz napomenu da je dovela do danas potpuno pogrešnog korištenja termina 'kapital' – od svakidašnjih iskaza u novinama do, recimo, plenumaških zaključaka kod nas na fakultetu, gdje se govori o kapitalu kao o velikoj sumi novca. Kapital je onaj novac koji je uložen u proizvodnju s rizikom propasti i mogućnošću dobitka. Novac koji imam u banci, ma koliko bio velik, nije kapital. Novac koji imam uložen u instituciju kakva je ovaj fakultet, koja ne može propasti, nije kapital. Kapital je samo onaj novac (u Marxovu smislu riječi koji je ovdje, po mom sudu, relevantan) koji gura sustav naprijed pristajući na rizike kao što se pokazalo i u ovim kriznim vremenima. Jedni će propasti, a drugi će se dodatno bogatiti, ali oni koji spekuliraju nisu u igri. Na jedan način, zato što je Marx govorio u kategorijama 19. stoljeća, bilo bi mu nepojmljivo ono što se danas govori da se kriza prelila iz bankarskog sektora u realni sektor. Da to kažete Ricardu ili Smithu ili Marxu, poslali bi vas u ludnicu. Za njih postoji samo realni sektor. Da im kažete da su vrijednosti dionica na burzi dva ili tri puta veće od realne vrijednosti poduzeća koja te dionice predstavljaju, kod njih bi izazvalo *kurcšlus*, poput onoga što piše na kompjutoru 'Does not compute' jer oni govore iz drugih pretpostavki. Taj 'kasino kapitalizam' ovo je načelo rizika uveo ne više kao pogonsko načelom *Unternehmera* (kako kaže Marx) – poduzetnika, koji proizvođači nešto ulazi u rizik, nego je ostao rizik bez stvaranja i time je ovaj model klasične političke ekonomije i njezine kritike doveden u pitanje, ali su, ponavljam, povijesne konstrukcije u Marxovoj poziciji još jednom potvrđene.

Marx nam je prikladan uvod za prelazak na sljedeće pitanje. Koja je poveznica političke teorije i političke prakse? Što zapravo znači politički djelovati? Je li to nešto svojstveno isključivo političarima ili je moguće politički djelovati izvan hermetičnih okvira stranačkog sustava? 327

PUHOVSKI — Svatko tko se bavi politikom je političar kad se radi o osobi koja se bavi dobrom zajednice, njezinom konstrukcijom i njezinim uređenjem. Vi možete biti ne znam kako apstraktni profesor, no sudjelujete li u pisanju ustava, bavite se nekim političkim poslom. U novije je vrijeme prihvaćen jedan, tako da kažemo, psovački termin: političari su naprosto neka vrst privilegirane bagre koja sjedi svima na leđima, uživa velike privilegije i neodgovorno postupa s našom sudbinom, što je za većinu političara poprilično istinito. Međutim, oni koji se njima suprotstavljaju također su političari. Prije nekoliko mjeseci ponovno smo imali situaciju da se nekoliko ljudi, čak i naših kolega, kandidiralo za predsjednika Republike i reklo da nisu političari. Dakle, netko se kandidira za najvišu političku funkciju u zajednici i kaže: 'Znate, ali ja nisam političar.' To je besmislica. Prema tomu, politika je nešto što može biti dobro ili loše, kao i mnoge druge djelatnosti, ali što se ne određuje mojom voljom da budem ili ne budem profesionalac ili prodana duša. Jednostavno rečeno, određuje se time što se bavim dobrom zajednice, njezinim interesom, bilo borbom za vlast – od Machiavellija nadalje shvaćenoj kao pretpostavka da se nešto učini jer si ja, ako želim, uvijek mogu reći da je moj program najbolji za zajednicu, a realizirati ga ne mogu iz kabineta, nego iz vlade. To znači da se moram kandidirati i biti izabran, tj. moram dobiti većinu, doći u vladu i realizirati svoj program ili ću shvatiti da mogu ostati na pola puta, biti *Geheimrat* (tajni savjetnik) te moćnicima šaptati na uho, ali je tada odgovornost njihova (ja im mogu davati ideje, ali oni realiziraju stvari). Većina se ljudi time bavi, na ovaj ili onaj način. Mi obično govorimo da se ljudi bave 'kavanskom politikom': sjede u bifeima i tračaju (ti tračevi nisu puno drukčiji od onih u vladi ili parlamentu, ali uz bitnu razliku – ovi u parlamentu odlučuju o nama, a mi ne odlučujemo o njima, osim jedanput u četiri godine). Kad idem na izbore, ja sam, zapravo, političar u najširem smislu riječi. I kad ne

328 idem na izbore, ja sam političar jer je to opet neka politička odluka ili opcija. Dakle, to se ne može izbjeći. Ovdje se zapravo implicira pitanje jesam li se *posvetio* u svojem životu isključivo politici ili pretežito politici, što, naravno, za većinu ljudi nije istina. Postoje stotine tisuća političkih aktivista. Recimo, realna procjena bila bi da u Hrvatskoj danas postoji otprilike 20 000 ljudi koji su politički aktivisti u punom smislu riječi (aktivisti stranaka, aktivisti NGO-a koji se bavi nekim političkim pitanjima). Ja sam uvijek smatrao da sam, kao netko tko je aktivan u HHO-u, sudjelovao u političkom životu. Međutim, tu sam bio – i to je jako važno – u poziciji eunuha zato što se nisam kandidirao. Meni su mogli povjeriti tajne jer nisam bio konkurent. Kao što eunuha pustite u harem zato što nije zainteresiran za onu aktivnost zbog koje harem zapravo postoji, tako vi možete nekom tko se pojavljuje kao ‘igrač’ u političkom životu dati jedno mjesto na margini (pa čak i blizu središta) uz uvjet da imate razloga vjerovati da se neće gurati na vaše mjesto u samom najužem centru, tj. da se neće kandidirati. U tom se pogledu politička aktivnost svodi na dva pitanja: na pitanje kandidiram li se ili ne (ako se kandidiram, onda sam u demokratskom smislu ‘pravi igrač’; ako se ne kandidiram, onda sam ‘sporedni igrač’) te na pitanje smatram li mogućim život izvan zajednice, nepolitički život, a to je onaj život koji su Grci na jedan oštar način definirali time što su one koji su tako živjeli zvali ἰδιώτης (idiotes) – idioti.

Je li moguće uistinu politički djelovati sa svrhom da se društvo mijenja i, štoviše, da ono postaje svjesno samo sebe, bez određene kritike kulture unutar koje se djeluje? Nadalje, nije li svaka kritika kulture imanentno subverzivna? 329

PUHOVSKI — Svaka je kritika kulture subverzivna zato što kultura počiva na autoritetu, moći i pravilu. Više puta sam o tomu govorio; ideja o tomu da je kultura prostor slobode naprosto je loša fraza u lošim esejima koja je, koliko god bila loša, toliko često ponavljana. Kad se govori o kritici političke sfere, političke prakse, onda ona kulturu uzima u obzir tri puta: u užem smislu riječi, kao političku kulturu (možete npr. prevesti njemački Zakon o sveučilištima i imati manje autonomije nego što Nijemci imaju jer će kod nas tako doslovno preveden zakon zbog nedostatka kulture imati druge implikacije), drugo, kao kulturu javnoga morala (za razliku od privatnog morala) koja je veoma važna da bi se moglo govoriti o tomu imaju li neki od javnih djelatnika, figura u javnom životu, pravo na prihvatljivost s demokratskog stajališta; i treće, ovo što zovemo kulturnom tradicijom (npr. kod nas postoji, jednostavno rečeno, patrijarhalna kulturna tradicija koja utječe na recepciju možda katkada i najsuremenijih političkih trendova, ali onda počne malo 'štekati' kada dođe do pitanja homoseksualaca, istospolnih brakova, pobačaja ili medicinski potpomognute oplodnje jer se tu svećenike smatra autoritetima, a ne javno izabranim funkcionarima. Dakle, imamo tri kulturna koda kroz koja treba proći, koji su svi sastavni dijelovi donekle suvisle, donekle intelektualno osviještene političke kritike.

Profesore, hvala na razgovoru.