

Tatjana Jukić

# Revolucija između biopolitike i psichoanalize

---

U svome radu polazim od prepostavke da se socijalističke države koje se konstituiraju u revoluciji razlikuju od socijalizama uspostavljenih birokratskim putem uz argument da revolt i otpor imaju vrijednost odrednice za postrevolucionarne socijalističke kulture, primarno u poziciji gdje se revolt nužno relacionira prema revoluciji, a da pritom promašuje njezinu logiku. To je od kritične važnosti za proučavanje socijalizma i postsocijalizma u hrvatskoj kulturnoj povijesti, no ujedno poziva na općenitiju, komparativnu analizu revolucija, posebno njihove logike i *raisona*. Komparativna analiza kakvu ovdje predlažem polazi od radova Hanne Arendt i teži pokazati da njezini argumenti o revoluciji rezoniraju u Foucaultovu i Agambenovu pokušaju da definiraju biopolitiku kao skup procedura koje se u bitnome osiguravaju kroz *raison d'État*. S jedne strane, iz toga proizlazi da studije o biopolitici potiskuju svoj intelektualni dug revolucionarnoj logici (a u korist logike revolta?); s druge, sama ta represivna gesta upozorava na to da bi psichoanaliza mogla biti nužna za funkcionalan kritički pristup i revoluciji i biopolitici. Najzad, razmatram kako se opisani kompleks preslaguje u hrvatskoj književnosti socijalizma, posebno u *Luci* (1974) Antuna Šoljana, pri čemu se otvara prostor za intervenciju u argumente koje nude Arendt, Foucault i Agamben.

Predložila bih da prvo razložimo odnos revolucije i otpora. Naravno, oni su povezani kao što su povezani revolucija i revolt. No jedno ne стоји za drugo, a to zahtijeva da se preispita karakter njihove veze. Uostalom, na to računa još Antun Gustav Matoš kad se 1907. zalaže za distinkciju između revolucija i demonstracija. O tome piše u putopisu *Oko Lobora*, kad razmatra strukturne prepostavke hrvatske kulturne povijesti, a za sebe - kaže - priželjkuje mjesto koje je u njoj zauzeo grof Janko Drašković.<sup>1</sup> Već je zato to pitanje od konstitutivne važnosti za noviju hrvatsku kulturnu povijest, točno onoliko koliko su za nju konstitutivni A. G. Matoš i Janko Drašković. (Upravo s Matošem u hrvatsku književnost devetnaestoga stoljeća ulazi evropski modernitet, a onda i specifično vrednovanje revolucionarnoga događaja oko kojeg se okuplja zamisao o Evropi u devetnaestome za dvadeseto stoljeće.)

Razmotriti relaciju otpora i revolucije pritom je od posebne važnosti za analizu socijalizma i postsocijalizma u hrvatskom i, šire, postjugoslavenskom okviru. Naime za razliku od ostalih evropskih državnih socijalizama, koji su nakon Drugoga svjetskog rata bili uvođeni birokratski i administrativno, zahvaljujući prije svega internacionalnoj ulozi i utjecaju

---

<sup>1</sup> Vidi Matoš 1955: 205-206.

sovjetske *države*, u takozvanoj Drugoj Jugoslaviji socijalizam se formirao unutar događaja *revolucije*; taj je socijalizam zato bio u znaku krize koju revolucija nužno predstavlja za samu zamisao o državi i za *raison d'État*.<sup>2</sup> Kako dakle pristupiti socijalizmu koji je u kulturnu memoriju inkorporirao revoluciju kao svoj fundacijski događaj? Istom mjerom, kako govoriti o otporu u kulturi koja revoluciju prepoznaje kao fundacijski događaj? Jer otpor se određuje unutar binarne opreke: on je uvijek otpor *protiv* nečega, *nasuprot* nečemu. U revoluciji se međutim dekonstruira binarna opreka koja određuje otpor kao otpor *protiv* nečega, jer je revolucija upravo događaj kad se to „protiv nečega“ sistemski urušava. U tome smislu revolucija je krajnja točka otpora i ujedno mjesto njegova dokidanja kao otpora: ona je scena njegove dekonstrukcije.

Nadalje, čim se nakon revolucije ili u revoluciji uspostavi država, bez obzira na njezin predznak (odnosi se to i na državni socijalizam), počinju se stvarati različite konfiguracije otpora. Ilustrativan je za to staljinizam. Tako Gilles Deleuze zastupa hipotezu da je staljinizam kontrarevolucioniran u odnosu na Oktobarsku revoluciju.<sup>3</sup> Slijedom toga otpor staljinizmu ne bi trebalo promatrati kao otpor revoluciji, nego kao otpor državnome socijalizmu na onome mjestu gdje državni socijalizam poništava djelokrug revolucionarnoga.<sup>4</sup> Sličnu tezu zastupa i Karlo Štajner, komunist koji je u gulagu proveo dvadeset godina, od 1930-ih do 1950-ih, a čiji su memoari (*7000 dana u Sibiru*) obilježili hrvatsku kulturnu scenu 1970-ih. U predgovoru Štajner (1975: 7) napominje da se bojao da će njegovu knjigu „zlonamjernici iskoristiti kao oružje protiv socijalizma“. Nastavlja: „Zbog toga sam nastojao dokazati da sve ono što se dogodilo u Sovjetskom Savezu, nije posljedica socijalizma, već izdaje socijalističke ideje, kontrarevolucionarnog pokreta“.

Najzad, revolucija nije jednostavno svaki prevrat, svaka nasilna smjena vlasti. Ona označava događaj političkoga koji prepostavlja konstitutivnu promjenu u shvaćanju povijesti i politike, također konstitutivnu intervenciju u režime memorije. Tako se Francuska revolucija realizira, među

<sup>2</sup> Možda neočekivano, zbog toga bi se postsocijalizam kakav se formira u bivšim jugoslavenskim republikama prije mogao usporediti s formacijama postsocijalizma u nekadašnjim sovjetskim republikama nego s onima u nekadašnjim satelitskim državama Istočnoga bloka. Za odnos Oktobarske i revolucije u Jugoslaviji simptomatičan je komentar Fitzroya Macleana koji je 1943. godine kao Churchillov izaslanik došao u Vrhovni štab Narodnooslobodilačke vojske Jugoslavije, prije Drugoga zasjedanja AVNOJ-a, dakle prije službenoga konstituiranja Jugoslavije kao države na socijalističkim zasadama. Kao diplomat s iskustvom u sovjetskoj Rusiji Maclean u memoarima poentira da je revolucija kakvu je zatekao u Jugoslaviji u tome trenutku nešto drugo od etatiziranog, *de facto* postrevolucionarnog socijalizma s kakvim se bio susreo u Sovjetskom Savezu 1930-ih; Maclean tako već 1940-ih pravi distinkciju između državnog socijalizma i događaja komunističke revolucije. Usp. Maclean 1965: 259-260.

<sup>3</sup> Vidi Deleuze 1993: 113.

<sup>4</sup> Tu bih parafrazirala Juliju Kristevu koja zastupa tezu da revolucija „konstituira izdaju revolta“ (2002: 102). Umjesto toga rekla bih da je revolt znak da je došlo do izdaje revolucije.

inim, i u novome kalendaru, a komunistička revolucija mobilizira ne samo načelno nedoseziv ideal besklasnog društva nego – zbog toga – i specifičnu memoriju koja se formira oko obećanja i oko fantomskoga futura konstitutivnoga za vrijeme obećanja.<sup>5</sup> Zato revolucija nije događaj koji pripada političkoj povijesti kao jedan među mnogima; ona je kritični događaj u kojem se odlučuju složene konfiguracije politike i memorije te uopće *konsticija* političke povijesti. Također, u revoluciji se odlučuje sama struktura relacije sebstva prema drugima i Drugome, odnosno s drugima i s Drugim, ili, Derridinim riječima, bivanje-sa, pribivanje.

Zbog toga je važno kritički razložiti postojeće opise revolucije jer se često stječe dojam da različite discipline i analitičke škole teže instrumentalizirati revoluciju i svesti je u svoje okvire, umjesto da je zahvate kao predmet razmatranja koji bi, u krajnjoj liniji, mogao dovesti pod znak pitanja same te škole i discipline te logiku njihove koherencije. Naravno, u jednom predavanju teško je obuhvatno razmotriti taj problem. Ipak, čini mi se da vrijednost simptoma ima način na koji mu početkom 1960-ih pristupa Hannah Arendt. Njezin opis revolucije, kao primjernoga događaja politike u modernitetu, mapira analitičke pozicije koje će se kasnije profilirati kao interes za biopolitiku, na primjer kod Michela Foucaulta ili Giorgia Agambena, te pritom nehotice upućuje na neuralgične točke gdje interes za biopolitiku zahtijeva dijalog sa psihoanalizom.

## Arendt, Foucault, Agamben

Arendt polazi od komparativne analize revolucija, od osamnaestoga stoljeća naovamo, prije svega Američke i Francuske revolucije. Američka revolucija ima za Arendt vrijednost modela, a kasnije revolucije ne uspijevaju dosegnuti taj formativni revolucionarni nacrt. Nekoliko je razloga za to. Prema Arendt, jedan je od njih taj što se zajednica u Američkoj revoluciji mobilizira u revolucionarni kolektiv, a pritom je njezina mobilizacija očišćena od mobilizacije osobnoga; zato u Američkoj revoluciji zapravo dolazi do redukcije na političko, do čistoga političkoga.<sup>6</sup> U prilog tome Arendt naglašava da je revolucija zatekla i same svoje predvodnike te da je oni – dok se događala – nisu bili svjesni. Stoga opetovano citira Johna Adamsa, koji napominje da je revolucije postao svjestan *post festum*, tek nakon što se dogodila.

Arendt time kao da želi naglasiti izostajanje osobnoga i ega kad je riječ o revoluciji. S tim je u vezi i njezin sljedeći argument: da Američku revoluciju nije potaknula izrazita nesreća ili siromaštvo. Time opet upućuje na čistoću političkoga u Američkoj revoluciji: jer političko jest ono što se ne realizira unutar „ja“, nego između sebstava, u primjernome prostoru političkoga, kao čist politički interes. Zato Arendt i inzistira na etimološkim zalozima interesa: jer interes jest *inter-est*, ono što jest i biva između.

<sup>5</sup> S tim u vezi vidi Derrida 1993 i Jukić 2011.

<sup>6</sup> Vidi Arendt 2006.

Takav je argumentacijski interes, kaže, „posve stran sučuti koja je usmjereni, isključivo i sa strastvenim intenzitetom, prema samome čovjeku koji pati“ (Arendt 2006: 76-77). Obratno, sučut se kloni „dugotrajnih, zamornih procesa uvjeravanja, pregovaranja i sklapanja kompromisa, što su procesi prava i politike, te svoj glas daje patnji samoj“ (Arendt 2006: 77).

Da bi opisala čistoću političkog interesa i označila njezine povijesne koordinate, Arendt ističe važnost antičkih izvora. Naglašava da su uzor za čistu participaciju u sferi političkoga američkim revolucionarima bili rimska republika i rimsko pravo.<sup>7</sup> Za razliku od toga Francuska je revolucija nečista, kontaminirana. Njezin je okidač bila nesreća francuskog naroda, što bi značilo da se mobilizacija zajednice u političko u Francuskoj revoluciji odigrala prema skriptu osovljenu oko sučuti i suošjećanja. Taj skript Arendt locira u Robespierreovim govorima, a prati ga do Rousseaua i Rousseauova utjecaja na formiranje modernog senzibiliteta (2006: 78). Sve su to jezici kontaminirani problematikom osobnoga i ega; Arendt u njima detektira djelokrug nesreće, sučuti i suošjećanja, čak sažaljenja. Sažaljenje je, kaže, „perverzija sučuti, no njegova je alternativa solidarnost“ (2006: 78). Arendt stoga zagovara solidarnost, jer se u solidarnosti „promišljeno i takoreći obestrašeno ustanavljuje interesna zajednica s potlačenima i izrabiljivanim“ (2006: 79). Patnja, nastavlja Arendt, može potaknuti solidarnost, ali njome ne upravlja, pa solidarnost zato „obuhvaća snažne i bogate ništa manje nego slabe i siromašne“; budući da sudjeluje u razumu, a onda i u općenitosti, solidarnost može „konceptualno zahvatiti mnoštvo, ne samo mnoštvo klase, ili nacije ili naroda nego naposljetku cijelo čovječanstvo“ (2006: 79).

Pogledamo li način na koji Michel Foucault utemeljuje biopolitiku, kao interes za modalitete upravljanja životom, primijetit ćemo da njegov pristup prati logiku netom opisanoga argumenta Hanne Arendt. Stoga se stječe dojam da Foucaultova *biopolitika* proizlazi iz logike koju Arendt locira u *revoluciji*.

Za početak, i Foucault polazi od političke teorije osamnaestoga stoljeća; nju uzima kao okvir za opis i analizu biopolitike. Prema Foucaultu, biopolitika u svome krajnjem izvodu ne trpi redukciju na ekonomiju i ne podliježe, kako kaže, egoističnome mehanizmu (s implikacijom da egoistični mehanizam fundamentalno odgovara logici i dinamici trgovine); biopolitiku valja situirati u sferu očišćenu od osobnoga – u *raison d'État*, u rezon države, ondje gdje je država svediva na izostajanje osobnoga, odnosno egoizma.<sup>8</sup> Već to upućuje da pozicija koju Foucault rezervira za biopolitiku korespondira s pozicijom koju Hannah Arendt opisuje kao prizorište (Američke) revolucije.

Interesantno, na samome početku prvoga predavanja o biopolitici, 10. siječnja 1979, Foucault se poziva na upravljačku doktrinu Roberta Walpolea, koji je sredinom osamnaestoga stoljeća prvi obnašao zapra-

<sup>7</sup> Usp. Arendt 2006: 64.

<sup>8</sup> Vidi Foucault 2008: 275.

vo funkciju britanskoga premijera (2008: 23). Drugim riječima, Foucault se u inauguracijskoj situaciji poziva na specifičan britanski biopolitički pogon, što znači da se njegov argument o biopolitici *metonimijski* naslanja na argumente Hanne Arendt o revoluciji: jer je Američka revolucija – koja za Arendt ima vrijednost modela – konstitutivno bila odgovor na britanske političke prakse, posebno one osamnaestoga stoljeća, pa čak i na stanovit specifičan tip racionalnosti koji je u tim praksama nalazio svoju logičnu scenu. Još je jedna stvar indikativna s tim u vezi: Walpole će svoju doktrinu, na koju se poziva Foucault, odrediti kao „*Quieta non move-re*“, latinskom poslovicom koju Foucault smjesta stavlja uz bok Freudovu latinskom epigrafu u *Tumačenju snova*: „*Acheronta movebo*“. Istina, Foucault će istaknuti da je Walpoleova sentencija „u stanovitu smislu suprotna Freudovoј“ (2008: 1): jer Walpole zagovara upravljanje koje „ne dira lava dok spava“, dok Freud za psihoanalizu zagovara suprotno, vergilijevsku mobilizaciju podzemnih sila sna. Ipak, takva Foucaultova konstelacija misli sugerira barem dvije stvari: prvo, da je psihoanaliza logičan suplement za proučavanje biopolitike i, drugo, da ta logičnost svoju osnovu – svoju koherenciju – nalazi u kulturnoj povijesti antike, posebno Rima (koju toliko vrednuje Arendt kad želi opisati tip racionalnosti konstitutivan za Američku revoluciju.)

To je simptomatično uzme li se u obzir da su kasnija proučavanja biopolitike, posebno kod Giorgia Agambena, koincidirala s proučavanjem koncentracijskih logora. Naime budući da se Agamben često i izrijekom poziva na Foucaulta, stječe se dojam da Agambenov opis koncentracijskih logora korespondira zapravo s opisom revolucije Hanne Arendt i proizlazi iz istoga tipa racionalnosti, gotovo kao da je na djelu metonimijska protočnost između događaja revolucije u modernitetu i zamisli o koncentracijskom logoru u nacizmu, odnosno gulagu u staljinizmu. Tomu se međutim suprotstavlja već spomenuta analiza staljinizma kod Deleuzea, pa i kod Karla Štajnera, koja pokazuje da se ne može govoriti o metonimijskoj protežnosti revolucije prema totalitarizmu. Ta deleuzevska (štajnerovska) pozicija zahtijeva da se kritički pristupi Agambenovu shvaćanju biopolitike. Stoviše, zbog te deleuzevske pozicije nameće se ovo pitanje: nije li uopće mogućnost da se mentalna slika koncentracijskog logora izvede iz Foucaultova zahvata u biopolitiku ujedno poziv na kritičku intervenciju i u Foucaultov opis biopolitike i u argumente Hanne Arendt o revoluciji? Nadalje, ne bi li događaj revolucije, a ne koncentracijski logor, trebalo privilegirati kao polazište rasprava o biopolitici?

Agamben privilegira koncentracijski logor kao mjesto gdje se prelama zamisao o biopolitici, i sâm s prepostavkom da je država kao rezon, izlučena u čisto političko, pozicija gdje se osiguravaju ljudska prava i ljudski život. Zbog toga se poziva na figuru *homo sacra*, doslovno svetoga čovjeka. U starome rimskome zakonu to je bio čovjek kojega se smjelo nekažnjeno ubiti, a da to ubojstvo nije bilo ritualno i nije konstituiralo religioznu žrtvu. Kako kaže Agamben (1998: 8), *homo sacra* „smjelo se ubiti, ali ne i žrtvovati“; on je figura „arhaičnoga rimskog zakona“; preko te je

figure „ljudski život uključen u pravni okvir (...) jedino u formi isključenja (to jest kroz svoj kapacitet da bude ubijen)“. Kao takav, nastavlja Agamben, *homo sacer* zapravo je „ključ koji otvara ne samo svete tekstove o suverenosti nego same kodove političke moći“. Evidentno, on napisljeku otključava i logiku upravljanja životom u koncentracijskom logoru, sada kao primjernu biopolitičku sliku (i) u modernitetu.

Ipak, valja zastati na mjestu koje donekle muči i samoga Agambena: čovjek kojega se smjelo nekažnjeno ubiti, a da njegovo ubojstvo ne konstuirira religioznu žrtvu, zvao se *homo sacer*, sveti čovjek. Tu se naime nazire nesvediv reziduum svetosti koji u Agambenovu modelu biopolitike ne nalazi logično mjesto, ali ga nalazi u slici univerzalizma za kakvu se zalaže Alain Badiou. Badiou pravi razliku između svetosti i svećenstva (2006: 56), pri čemu svećenstvo – ne svetost – graniči s oblasti koju Agamben, Arendt i Foucault doznačuju državi i njezinu rezonu, dok je svetost kod Badioua pridružena zamisli o komunizmu, a onda i revoluciji. Prema Badiouu, u odnosu na svetost svećenstvo je esencijalno, neizbjegno, bazično iskvarenje (što bi odgovaralo načinu na koji Deleuze razmatra relaciju staljinizma i revolucije). To, zapravo, sadrži sugestiju da ljudska prava ne jamči i ne može jamčiti *raison d'État*, već prije nekakav suvišak imanencije koji *raison d'État* u modernitetu mora isključiti da bi se konstituirao – da bi se uopće konstituirala zamisao o modernoj državi.<sup>9</sup> I zato je slika svetoga čovjeka posve logična: jer „sveto“ svetoga čovjeka upućuje na suvišak imanencije ljudskoga života, što ga čak ni svećenstvo ne može proraditi unutar zamisli o žrtvi i žrtvovanju.

Indikativno: Badiou gradi svoj argument o univerzalizmu oko figure svetoga Pavla, pa se i opet pravno-zakonski okvir antičkoga Rima nameće kao logika koherencije (bio)politike u modernitetu. Pritom i *homo sacer* baca svjetlo na argumente Hanne Arendt o revoluciji, gdje oni ostaju zjapiti, nedovršeni. Naime ako se čovjeka može ubiti nekažnjeno, to ne znači da se kroz njegovo ubojstvo ne nastavlja provlačiti pitanje krivnje. Obratno: kao krivnja koja ne nalazi svoje mjesto u pravu i zakonu, čak ni u religiji, ona se – upravo zato – potpuno i nepodnošljivo premješta u granice sebstva. Što je primjerni psihoanalitički problem i ujedno precizna indikacija da je o biopolitici nemoguće raspravljati izvan dijaloga

<sup>9</sup> „Suvišak imanencije“ sintagma je koju preuzimam od Erica Santnera. Prema Santneru, nakon Francuske revolucije i tijekom devetnaestoga stoljeća u dugoj se borbi rekonstituira „fiziologija“ političkoga korpusa (2011: xi). U tome se procesu, nastavlja Santner, kraljevska figura, čija je sveta somatika utjelovljivala „vertikalnu“ vezu na *locus transcendencije* – na božansku autorizaciju – sada raspršuje „horizontalno“ među „narod“, ljude, populaciju, zbog čega su oni istodobno blagoslovjeni i prokleti *suviškom imanencije* (2011: xxi; istaknuo E. S.). Stoga su novi nosioci suverenosti u stanovitu smislu opterećeni suviškom mesa što ga njihova tijela ne mogu posve obuhvatiti; viškom kojim se zato mora „upravljati“ na nov način (Santner 2011: xxi). S tim je u vezi i nova intelektualna praksa, gotovo tip racionalnosti, za koju u devetnaestome stoljeću još nije jasno povezuje li i kako „medicinske znanosti, pravo, svijet religijske misli i iskustva, oblast politike, ili neku novu vrstu znanosti ili modela znanja koji se tek trebaju formirati“ (Santner 2011: xii).

sa psihoanalizom. Problem je to koji opterećuje i Hannu Arendt, a ne samo Agambena, jer se pokazuje da je Američka revolucija, naoko do kraja izlučena u čisti politički rezon, jednako opterećena pitanjima ega kao i, primjerice, Francuska: na mjestu gdje zakon i pravo ne mogu obuhvatiti djelokrug krivnje. Stoga se pokazuje da i daljnja analiza argumenata o revoluciji zahtijeva psihoanalizu te da je psihoanaliza ono što im nedostaje kod Hanne Arendt. Zato bi se, ustvari, mogla postaviti hipoteza da revolucija, ne koncentracijski logor, predstavlja stanje izuzimanja o kojem govori Giorgio Agamben: jer se u revoluciji – ne u koncentracijskom logoru – suspendira *raison d'État* i, s njime, pravni okvir kao (jedina) oblast gdje se osiguravaju ljudska prava.<sup>10</sup> Naravno, to ne znači da revolucije deprivilegiraju pitanje ljudskih prava; obratno, revolucije deprivilegiraju *raison d'État* kad se pokaže da *raison d'État* ne uspijeva osigurati ljudska prava – kad *raison d'État* postane alibi za političku ekonomiju ili za funkcionalnu fantaziju o političkoj ekonomiji (ili pak za funkcionalnu fantaziju o psihičkoj ekonomiji).

Najzad, uzme li se u obzir da i Arendt i Agamben mobiliziraju antičke figure (misli) i kompleksnu kulturnu memoriju koja je u njima sadržana, postavlja se pitanje može li se o njihovim argumentima raspravljati bez paralelne analize njihova antičkog tereta. Pri tome ne bismo smjeli zaboraviti da psihoanaliza, kao misao koja im nedostaje, i sama računa sa složenom tektonikom rimskih narativa i njihovih grčkih izvora, s implikacijom da je uvid u relacije različitih antičkih tipova inteligencije korektiv za način na koji kultura u modernitetu pokušava domisliti relacije politike i sebstva, sebstva i zajednice. Uostalom, ako je *Eneida* poslužila Freudu kao ishodište za *Tumačenje snova* (znači za *de facto* inauguracijski tekst psihoanalyze), ne bi trebalo smetnuti s uma da je narativ o Edipu, kako će istaknuti Shoshana Felman, Freudova primjerna priča.<sup>11</sup>

## Revolucija u hrvatskim krugovima

Te različite nerazriješene relacije važne su za hrvatsku kulturnu povijest, posebno onu socijalizma i postsocijalizma, zbog već spomenutoga razloga: radi se o kulturnoj memoriji koja prepoznaje revoluciju kao fundacijski događaj. U takvu okviru otpor se nužno mjeri prema revoluciji, pri čemu se otpor unaprijed iscrpljuje, unaprijed je neadekvatan i manjkav. Takva kriza otpora konstitutivna je za književnost socijalizma i u socijalizmu jer upravo socijalizam ne može prestati postavljati ova pitanja: Što je otpor u postrevolucionarnom društvu? Kako se i u kojim pozicijama konstituira?

<sup>10</sup> Sama Arendt detektirat će u nacizmu čak stanovit *suvišak* prava i zakona. Usp. Arendt 1976: 353.

<sup>11</sup> Vidi Felman 1994. Simptomatična je u tome smislu kritika koju je Freudu uputio Jean-Pierre Vernant: Vernant zamjera Freedu da je promašio Sofoklova Edipa ondje gdje *Kralj Edip*, kao po mnogočemu modelativna grčka tragedija, reflektira zapravo događaj i konstituciju atenske demokracije. Usp. Vernant i Vidal-Naquet 1990: 85-111.

Logično, pitanja su to koja opterećuju pisce takozvane druge moderne (krugovaše) možda više nego pisce bliske službenoj socijalističkoj kulturnoj politici. Zato bi s krugovašima trebala početi analiza načina na koji revolucija mobilizira kulturnu memoriju socijalizma, odnosno načina na koji socijalizam mobilizira memoriju revolucije i revoluciju kao memoriju. Nimalo slučajno, revolucija je krugovašima opsivna tema; dovoljno je prisjetiti se *Mirisa, zlata i tamjana* (1968) Slobodana Novaka ili *Luke* (1974) Antuna Šoljana. Zanimljivo, oba spomenuta romana insceniraju pitanje revolucije u mediteranskom okviru, Šoljanov uz izričit poziv da se narativ o revoluciji čita kao antički skript. To je, uostalom, karakteristično i za hrvatski filmski modernizam: prisjetimo se naglašene uloge pejzaža izrazito nalik na prostore antičke tragedije u *Lisicama* (1970) Krste Papića ili u *Prometeju s otoka Viševice* (1964) Vatroslava Mimice, pri čemu Mimica gradi svoju priču o dalmatinskom revolucionaru dosljedno na tragu antičkoga narativa o Prometeju. Najzad, s antičkim skriptom počinje novija hrvatska književnost, i to konstitutivno u sprezi s političkim impulsom: ilirci se opetovano referiraju na Dubrovnik kao na hrvatsku Atenu, a Ivanu Gunduliću pridružuju prometejsku funkciju.<sup>12</sup>

Za domišljanje spomenutih konfiguracija Šoljanova *Luka* ima vrijednost simptoma: jer Šoljan konstruira svoj roman, i to kao priču o revolucionaru u vrijeme socijalizma, oko složenog odnosa dvaju antičkih pripovjednih formata – rimske historije i grčkoga mita, s njegovim izvodima u tragediji i filozofiji. Stoviše, antički formati Šoljanu su važni upravo zato kako bi preko njih doveo u odnos krivnju, otpor i revoluciju te tako postavio sklop iz kojega se može kritički domisliti kulturna povijest socijalizma. Već zato *Luka* nije samo primjerni tekst hrvatske književnosti socijalizma, nego i konstelacija od koje može početi komparativna analiza različitih pripovjednih i intelektualnih tereta na mjestu gdje se dodiruju biopolitika i psihoanaliza.

U fokusu je Šoljanova narativa inženjer Slobodan Despot, nekoć revolucionar, koji je iz Zagreba poslan da u očevu rodnome mjestu, na dalmatinskoj obali, izgradi tankersku luku i pritom uništi mjesto. (Već u toj početnoj poziciji naziru se preklapanja Šoljanove priče s onom Mimičinom *Prometejem*. Kod Mimice se događaj revolucije na dalmatinskom otoku dodiruje s elektrifikacijom.) Despotov je polazišni problem kako realizirati luku kao produžetak *revolucije* i ujedno pružiti *otpor* različitim figurama državne vlasti koja se deklarira kao revolucionarna. Država pritom ne podliježe personalizaciji: kako roman odmiče, pokazuje se da su svi državni službenici koji naoko utjelovljuju vlast napisljeku samo nestabilna mjesta njezina neometana i nepersonalizirana gibanja.

Nasuprot tome, revolucija kod Šoljana zauzima mjesto koje inače prpada snu, s implikacijom da analiza revolucije zahtijeva za sebe tumačenje snova; s implikacijom također da se memorija revolucije u socijalizmu konstuirira pod uvjetima koje diktira san te da u socijalizmu revolucija

---

12 Usp. Protrka 2008: 71, 107.

participira primarno u strukturama nesvjesnoga. Točno tako *Luka* i počinje (stavljanjem revolucije na mjesto sna, a sna na mjesto svete, životodajne riječi):

Možda je u početku bio san. Tko ga od nas, koji želimo mijenjati, stvarati, graditi svijet, nije bar jednom sanjao? (...) Ali brzo, strašno brzo, san se pretvorio u podmukli postupak ostvarenja, i od njegove jasne geometrije nije ostalo ništa osim zapletenih trivijalnosti: san je zaboravljen, i ostala je jedino mehanička, proždrljiva Gradnja, sama sebi dovoljna, sama sebi svrhom (Šoljan 1991: 5).

U istu je konfiguraciju uklopljeno i ime Šoljanova antijunaka: on je Slobodan Despot. To je ime samo naoko paradoksalno: zapravo, ono sadrži precizan uvid u relaciju sebstva i političkoga. Naime – a kako o tome, svatko na svoj način, govore i Arendt i Foucault i Agamben – ako je *raison d'État* doista pozicija s koje se osigurava ljudski život, a *raison d'État* i s njim spregnut zakon ne podliježu egoističnome mehanizmu, tada „ja“ mora pretrpjeti nasilje da bi bilo politički slobodno. A ako *raison d'État* za to nije dovoljan – kako pokazuju revolucije – „ja“ svejedno ostaje scena nasilja, razapeto između melankolije u revoluciji i mazohizma u postrevolucionarnoj državi.<sup>13</sup>

U toj poziciji kod Šoljana izbija ono što bismo mogli nazvati „Agambenovim poučkom“: izbija krivnja koju zakon ne obaseže, koja u zakonu ne nalazi mjesto, no koja se zato teži potpuno i nepodnošljivo premjestiti u granice sebstva. Ne radi se samo o tome da Šoljan gradi priču oko Despotova akumuliranja krivnje koju ne osjeća nitko osim njega i koju, svi mu kažu, ni on sam ne bi trebao osjećati: naprimjer krivnje za ubojstvo Dujma, izvlaštenoga starca čija je smrt u romanu frapantno nalik na uvjete smrti koje će Agamben pridružiti *homo saceru*. Radi se i o tome da Despotova krivnja sve vrijeme meandrira i metonimizira kroz konfiguracije karakteristične za mazohizam, što sugerira da u mazohizam valja situirati suvišak krivnje koji opterećuje *raison d'État* kod Foucaulta, odnosno zamisao o „čistoj“ revoluciji kod Arendt. Interesantno, taj mazohizam manje podsjeća na Freudove opise mazohizma, a više na Deleuzeovu kritiku Freudova modela; stoga Šoljanova *Luka* otvara prostor da se Deleuzeova studija o mazohizmu *Hladno i okrutno* uzme i kao okvir za kritičko pre-vrednovanje konceptualne čistoće koju Arendt i Foucault zagovaraju za politički *raison*.<sup>14</sup> Najbolje se to vidi u brojnim, čak prenaglašenim detaljima ključnima za prikaz Despotova braka s Magdom. Magda je Despotova hladna i okrutna domina; ona do pred kraj upravlja Despotovom pri-

<sup>13</sup> Zato bi se mogao postaviti i ovaj argument: da socijalizam htio-ne htio stimulira protičnost između struktura nesvjesnoga i političkoga te da je u socijalizmu zamisao o svetosti opterećena revolucijom kao suviškom imanencije. (Više o sprezi revolucije, melankolije i mazohizma u Jukić 2011.)

<sup>14</sup> Usp. Deleuze 1967. Bilo bi zanimljivo vidjeti što bi proizišlo iz komparativne analize Deleuzeove studije o mazohizmu i spomenute Santnerove knjige o biopolitici, uzme li se u obzir da Deleuze i sam visoko vrednuje (post)revolucionarni imaginarij devetnaestoga stoljeća.

čom, i to mehanizmima odgode, uskrate i kazne; ona je doslovno i čudesno hladna čak i na vrućinama, na koje nitko osim nje nije imun. Istodobno, preko Magde se sve vrijeme pothranjuje stanovita seksualizacija države i zakona: seksualizacija upravo onih strukturâ koje bi trebao definirati izostanak egoističnog mehanizma. Naime Magda na sebe, preko seksa, preuzima uloge i funkcije države i zakona; u njoj su perverzno združeni (postrevolucionarna) država i promiskuitet; ona je mjesto njihove rezonancije. Takva, Magda uvelike odgovara oralnoj majci mazohizma kako je opisuje Deleuze. Prema Deleuzeu, u mazohističkoj fantazmi zapravo se poništava djelokrug očinskog autoriteta, a zakonski se prerogativi prenose na žensku figuru koja je i hladna edipovska majka koja kažnjava i htonska Venera seksualizirana do promiskuiteta. Rezultat je oralna majka kao zona rezonancije tih dviju ovlasti, pri čemu se zakon, tako prenesen na nju, sve vrijeme svodi na uvjete ugovora.<sup>15</sup> Simptomatično: u poziciji koju psihanaliza pridružuje perverziji Deleuze situira prolaze kroz koje mu se naposljetku otvara pristup pitanjima revolucije.

U takvu okviru Despot postaje figura otpora. Istina, on se pokorava Magdi dok god ona to hoće i osigurava skript mazohizma. Njegov je otpor stoga otpor domišljata sluge, nalik na Pometov otpor u epilogu što ga je Šoljan, nekoliko godina kasnije, dopisao Držićevu *Dundu Maroju*.<sup>16</sup> To je posebna vrsta lukave, protejske inteligencije (*metis*), karakteristične za predsokratsku filozofiju, ali i za antičku grčku politiku, medicinu, trgovinu, vojnu vještinu...; gotovo bi se moglo reći da Šoljan tu specifičnu antičku inteligenciju teži prisvojiti kao protočnu logiku hrvatske književnosti.<sup>17</sup>

U tome okviru mjesto nalazi i Despotov revolucionarni učitelj Luka Kazajić. Šoljan ga opisuje kao starog profesora povijesti i latinskoga jezika te predrevolucionarnoga komunista. Tako se instrukcija kod Šoljana, posebno politička instrukcija, dodiruje s kulturom i jezikom antičkoga Rim-a, no sada kao nekakav preostatak očinskoga koji Despot više ne može funkcionalno uklopiti u svoju priču, osim različitim nesmirivim premještanjima. I doista, Šoljan inzistira na Kazajiću kao nositelju latiniteta (i autoriteta), pa je svaki Kazajićev govor o vlasti i državi, a onda i o postrevolucionarnoj vlasti i državi, privezan na Tacita: do točke kad Tacit, rimski historičar i kritičar carskoga principa u ime senatskoga, postaje skript državnoga rezona u Šoljanovu romanu. Takav, Tacit je signal one rimske logike koju zagovara Arendt kad analizira revoluciju. Usto, Kazajićevo ime, to obećanje očinskoga autoriteta, opterećeno je sličnim semantičkim teretom kao i Despotovo: Kazajić je onaj koji kazuje, govori, pripovijeda, on je figura u koju se premješta narativni impuls, priča, riječ, jezik... ili bi se barem trebao premjestiti. I stoga je i više nego logično što je upravo

<sup>15</sup> Nasuprot zakonu, koji vrijedi za sve i na neodređen period, ugovor vrijedi samo za ugovorne strane i na ograničen rok. Usp. Deleuze 1967: 66.

<sup>16</sup> Za dubrovačku predstavu *Dundo Maroje* u režiji Tomislava Radića 1981. godine vidi Šoljan 1992 te Jukić 2011: 199–231.

<sup>17</sup> O *metis* vidi Detienne i Vernant 2000.

on Luka, ujedno ime romana, ime i mjesto koje bi trebalo jamčiti sidrište i ovlast. Ipak, upravo je Luka Kazajić figura unutar koje se i prostor luke i prostori romana sve vrijeme mobiliziraju kao pokret, putovanje, plovidba, micanje, bezdomnost, obeskorijenjenost, metonimija, mobilizacija u nekakvu zamislivu čistu stanju. Luka Kazajić naime sve vrijeme plovi i putuje: on se ne da privezati za jedno mjesto, ni za jednu određenu i lokaliziranu poziciju, jednako – uostalom – kao što se ne da lokalizirati ni Šoljanov Po-met. Takav, on i opet podsjeća na konceptualno čistu revoluciju kako je vi-di Hannah Arendt: jer Arendt zagovara revoluciju kao princip neometana i ničim zapriječena kretanja, slobode pokreta, načelne mobilizacije, načelnoga dopuštenja da se metonimizira.<sup>18</sup>

No, u toj poziciji Šoljanov roman zahtijeva korektiv, na mjestu gdje se sijeku različite antičke intelektualne prakse. Jer na kraju romana pokazuje se da Kazajićev tacitovski skript, s priključkom na pitanja revolucije i socijalizma, nije dovoljan da se domisli priča o Slobodanu Despotu, revoluciji i postrevolucionarnome otporu. Naime i kad projekt luke posve propadne, Slobodan ne odustaje od zamisli o luci u sada devastiranu krajoliku, u pokušaju da domisli što bi uopće konstituiralo mjesto ako se revolucija zamišlja kao čisto i nezapriječeno kretanje. Najzad ostaje sam na mediteranskom kamenu; počinje mu rasti krvno i polako se pretvara u životinju. Time se sve što mu je govorio Kazajić premješta iz tacitovske logike u prometejski narativ: iz skripta rimske države u priču koja je odredila djelokrug kulta/kulture, žrtve i zajednice u antičkoj Grčkoj. Prisjetimo se: prema Platonu (u *Protagori*), Prometej je čovjeku podario vatrui tehniku jer je zbog pogreške Epimeteja, Prometejeva brata, čovjek bio ostao jedino živo biće bez svojstava.<sup>19</sup> Tako bez svojstava, odnosno sa svojstvima koja nisu od njega i za njega, Prometejev čovjek zapravo je samosadržan spektakl gologa života, stanje izuzimanja u najčišćem obliku: upravo spektakl o kakvu, kao o pretpostavci političkoga, govorbiopolitika – čovjek kakvu bi se htio vratiti Agamben kad govorí o *homo saceru*. I zato je (Šoljanov) prometejski narativ, ustvari, korektiv za skript rimske države i rimskoga prava kakvim operira Arendt kad govorí o revoluciji: uz sugestiju da konzekventna rasprava o revoluciji počinje ondje gdje rimsko pravo i rimska država trpe suočavanje s različitim konfliktnim naslijedima grčke filozofije.

Uostalom, kad već govorimo o socijalizmu i revoluciji: tema doktorske disertacije Karla Marxa, ujedno njegov ulazak u filozofiju, ali i u kritiku političke ekonomije kapitalizma, bila je analiza načina na koji epikurejci u antičkome Rimu prorađuju naslijede Demokrita i predsokratske filozofije.

<sup>18</sup> Zanimljivo, Arendt ipak povlači granicu prema politici načelne slobode kretanja i metonimizacije – i to u sferi jezika. Ona naime odvaja sebe u njemačkome jeziku od sebe u engleskome ili francuskome (premda na engleskome piše neke od svojih najvažnijih tekstova): pa jezik kod Arendt postaje jamstvo metaforičkog principa. O jeziku kao nositelju nostalгије kod Arendt vidi Cassin 2013: 85–132.

<sup>19</sup> O tome kako konfiguracija prometejskoga i epimetejskoga služi filozofiji vidi Stiegler 1998.

## Literatura

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (prev. D. Heller-Roazen). Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1976. *The Origins of Totalitarianism*. New York - London: Harvest Book, Harcourt.
- Arendt, Hannah. 2006. *On Revolution*. New York: Penguin.
- Badiou, Alain. 2006. *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma* (prev. M. Gregorić). Zagreb: Naklada Ljekav.
- Cassin, Barbara. 2013. *La Nostalgie. Quand donc est-on chez soi?*. Paris: Éditions Autrement.
- Deleuze, Gilles. 1967. *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le cruel*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1993. *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Detienne, Marcel; Jean-Pierre Vernant. 2000. *Lukava inteligencija u starih Grka* (prev. M. Fryda Kaurimsky). Zagreb: Naklada MD.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- Felman, Shoshana. 1994. Beyond Oedipus: The Specimen Story of Psychoanalysis. U: *Psychoanalytic Literary Criticism* (ur. M. Ellmann): 76-102. London - New York: Longman.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979* (ur. M. Senellart, prev. G. Burchell). New York: Palgrave Macmillan.
- Jukić, Tatjana. 2011. *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti*. Zagreb: Naklada Ljekav.
- Kristeva, Julia. 2002. *Revolt, She Said* (ur. S. Lotringer, prev. B. O'Keeffe). Los Angeles - New York: Semiotext(e).
- Maclean, Fitzroy. 1965. *Eastern Approaches*. London: Four Square.
- Matoš, Antun Gustav. 1955. *Sabrana djela. Svezak treći. Ogledi, Vidici i putovi. Naši ljudi i krajevi* (prir. D. Tadijanović). Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Protrka, Marina. 2008. *Stvaranje književne nacije. Oblikovanje kanona u hrvatskoj periodici 19. stoljeća*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Santner, Eric L. 2011. *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Stiegler, Bernard. 1998. *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus* (prev. R. Beardsworth i G. Collins). Stanford: Stanford University Press.
- Šoljan, Antun. 1991. *Luka. Roman*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

- Šoljan, Antun. 1992. *Prošlo nesvršeno vrijeme*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Štajner, Karlo. 1975. *7000 dana u Sibiru*. Zagreb: Globus.
- Vernant, Jean-Pierre; Pierre Vidal-Naquet. 1990. *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (prev. J. Lloyd). New York: Zone Books.

# Revolution Between Biopolitics and Psychoanalysis

## Summary

Departing from the proposition that socialist states constituted from within revolutions differ structurally from those instituted bureaucratically, I argue that revolt and resistance are definitive to postrevolutionary socialist cultures precisely in the positions where revolt relates to revolution yet fails to enact its logic. While this is of interest to the study of socialism and postsocialism in Croatian cultural history, it also invites a more general, comparative analysis of revolutions, especially of their *raison* and logic. The comparative analysis outlined here sets forth with Hannah Arendt's perspective on revolutions, and aims to demonstrate that Arendt's arguments resonate in Foucault's and Agamben's attempts to define biopolitics, now as a set of procedures secured fundamentally through *raison d'État*. While this is also how the studies of biopolitics effectively repress their intellectual debt to the revolutionary logic (in favor perhaps of the logic of revolt), the repressive gesture suggests that psychoanalysis might be needed for a functional grasp of revolutions and biopolitics alike. Finally, I analyze how this complex is recalibrated in Croatian literature of socialism (especially in *The Harbor*, a 1974 novel by Antun Šoljan), which points to critical positions beyond the ones mapped out in Arendt, Foucault and Agamben.

**Ključne riječi:** revolucija, biopolitika, psihoanaliza, Antun Šoljan

**Keywords:** revolution, biopolitics, psychoanalysis, Antun Šoljan

# **OTPOR**

**Subverzivne prakse  
u hrvatskome jeziku, književnosti i kulturi**

Zbornik radova 42. seminara  
Zagrebačke slavističke škole

Zagrebačka slavistička škola

Zagreb, 2014.