

---

## UNIVERZALIZAM, PARTIKULARIZAM I PITANJE IDENTITETA

---

ERNESTO LAKLAU

*S engleskog prevela Slavica Miletić*

**D**anas se mnogo govori o socijalnim, etničkim, nacionalnim i političkim identitetima. Posle “smrti subjekta”, koja je ne tako davno objavljena *urbi et orbi*, usledilo je novo i široko rasprostranjeno interesovanje za višestruke identitete koji se pojavljuju i umnožavaju u našem savremenom svetu. Ta dva pokreta nisu, međutim, u tako potpunom i dramatičnom kontrastu kao što bi nam se moglo učiniti na prvi pogled. Možda je smrt Subjekta (s velikim “S”) zapravo glavni preduslov za obnovljeno interesovanje za pitanje subjektiviteta. Možda nam upravo nemogućnost da konkretne i konačne izraze višestrukog subjektiviteta i dalje dovodimo u vezu s transcendentnim centrom omogućuje da usredsredimo svoju pažnju na samu višestrukost. Osnivački gestovi iz 60-ih godina dvadesetog veka još su s nama; oni nam omogućuju politička i teorijska istraživanja kojima smo danas zaokupljeni.

Ako je, međutim, postojao taj vremenski jaz između onoga što je teorijski zamislivo i onoga što je stvarno postignuto, on se može pripisati tome što je intelektualni imaginarij levice izvesno vreme progonilo jedno drukčije, suptilnije iskušenje: da se transcendentalni subjekt zameni svojim simetričnim drugim, naime, da se mnogostruke forme nepripitomljenih subjektiviteta ponovo upišu u jedan objektivni totalitet. Odatle je izveden jedan pojam koji je bio veoma kurentan u našoj neposrednoj preistoriji: pojam “subjekt pozicija”. Ali to, naravno, nije bilo istinsko transcendiranje problematike transcendentalne subjektivnosti (ono što nas zaokuplja kao odsustvo zapravo je veoma prisutno). “Istorija je proces bez subjekta.” Možda. Ali kako to znamo? Zar sama mogućnost da tako nešto tvrdimo ne pretpostavlja upravo ono što smo pokušavali da izbegnemo? Ako je Istorija kao totalitet mogući predmet iskustva i diskursa, ko bi mogao biti subjekt takvog iskustva ako ne subjekt apsolutnog

znanja? A ako pokušamo da izbegnemo tu zamku i ako negiramo teren koji bi dao smisao takvom tvrđenju, sam pojam “subjekt pozicije” postaje problematičan.

Šta bi takva pozicija mogla da bude ako ne posebna lokacija unutar totaliteta, i šta bi taj totalitet mogao da bude ako ne objekt iskustva apsolutnog subjekta? Čim se izmakne teren apsolutne subjektivnosti izmiče se i *sama mogućnost* apsolutnog objekta. Nema istinske alternative između Spinoze i Hegela. Ali to nas postavlja na sasvim drugačiji teren: teren na kojem je sama mogućnost distinkcije subjekt/objekt prost rezultat nemogućnosti konstituisanja svakog od njenih članova. Ja sam subjekt upravo *zato* što ne mogu da budem apsolutna svest, zato što naspram mene stoji nešto konstitucionalno strano; čist objekt ne može postojati upravo zbog te neprozirnosti/otuđenosti koja pokazuje tragove subjekta u objektu. Dakle, čim je nestao objektivizam kao epistemološka prepreka, razvijanje punih implikacija “smrti subjekta” postalo je moguće. I tada se pokazalo da tu poziciju prožima skriveni otrov, da ona u sebi nosi mogućnost svoje druge smrti: “smrti subjektive smrti”; ponovnog pojavljivanja subjekta koje je posledica njegove smrti; umonožavanja konkretnih konačnosti čija su ograničenja izvor njihove snage; shvatanja da “subjekti” mogu postojati zato što je jaz koji je trebalo da premosti “Subjekt” zapravo nepremostiv.

To nije samo apstraktna spekulacija već je dan intelektualni put. Taj put je moguć zahvaljujući terenu na koji nas je bacila istorija: umnožavanje novih – i ne tako novih – identiteta usled urušavanja onih mesta s kojih su govorili univerzalni subjekti, eksplozija etničkih i

nacionalnih identiteta u Istočnoj Evropi i na teritorijama bivšeg SSSR-a, borbe imigrantskih grupa u Zapadnoj Evropi, novi oblici multikulturalnog procesa i samopotvrđivanja u SAD-u, a svemu tome treba dodati i gamu onih vidova suprotstavljanja koji se vezuju za nove društvene pokrete. Sada se javlja pitanje: da li se to umnožavanje može promišljati upravo *kao* umnožavanje – to jest, jednostavno u kategorijama svoje mnoštvenosti? Izrazićemo taj problem na najjednostavniji način: da li se partikularizam može promišljati kao takav, samo u svetlosti diferencijalne dimenzije koju potvrđuje? Da li su odnosi između univerzalizma i partikularizma prosti odnosi uzajamnog isključivanja? Ili, ako pristupimo tom pitanju iz suprotnog ugla: da li alternativa između esencijalističkog objektivizma i transcendentalnog subjektivizma iscrpljuje opseg jezičkih igara koje se mogu igrati s “univerzalnim”?

To su glavna pitanja kojima nameravam da se bavim. Neću zanemariti činjenicu da *mesto* ispitivanja utiče na prirodu pitanja, i da ova druga predodređuje vrstu odgovora koji se mogu očekivati. Ne vode svi putevi u Rim. Ali priznajući tendencioznu prirodu svoje intervencije, dajem čitaocu jedinu slobodu koju mogu da mu podarim: slobodu iskoračivanja iz mog diskursa i odbacivanja njegove valjanosti pomoću kategorija koje su s njim apsolutno nesamerljive. Dakle, nudeći vam neke površine za upisivanje formulacija *pitanja* pre nego odgovora, stupam u borbu za moć za koju postoji ime: hegemonija.

Počnimo razmatranjem istorijskih oblika u kojima se razmišljalo o odnosu između univerzalnosti i partikularnosti. Odmah su nam jasne dve stvari: (a) da postoji jasna granica između

univerzalnog i partikularnog; (b) da se pol univerzalnog može potpuno shvatiti umom. U tom slučaju, posredovanje između univerzalnog i partikularnog jeste nemoguće: partikularno može samo da *pokvari* univerzalno. Nalazimo se na terenu klasične antičke filozofije. Ili se partikularno ostvaruje u univerzalnom – to jest, ukida se kao partikularno i preobražava se u transparentan medijum kroz koji deluje univerzalno; ili pak ono negira univerzalno potvrđujući svoj partikularizam (ali pošto je partikularno potpuno iracionalno, ono nema sopstveni entitet i može postojati samo kao kvarenje bića). Prosto se nameće jedno pitanje koje se tiče granice između univerzalnog i partikularnog: da li je ona univerzalna ili partikularna? Ako je partikularna, univerzalno može biti samo partikularitet koji se definiše kao bezgranično isključivanje; ako je univerzalna, samo partikularno postaje deo univerzalnog, i tada je granična linija između njih ponovo zamućena. Ali sama mogućnost formulisanja ovog poslednjeg pitanja iziskivala bi da su forma univerzalnosti kao takva i stvarni sadržaji s kojima je ta forma povezana podvrgnuti jasnoj diferencijaciji. Mišljenje te razlike, međutim, nije dostupno antičkoj filozofiji.

Druga mogućnost promišljanja relacije između univerzalnosti i partikularnosti vezana je za hrišćanstvo. Tu stanovište totaliteta postoji, ali to je božje stanovište, a ne naše, što znači da ono nije dostupno ljudskom umu. *Credo quia absurdum*. Univerzalno je, dakle, tek jedan događaj u eshatološkom nizu, događaj koji nam je dostupan samo kroz otkrovenje. To podrazumeva sasvim drukčiju koncepciju odnosa između univerzalnosti i partikularnosti. Deobna linija

ne može biti povučena, kao u antičkoj misli, između racionalnosti i iracionalnosti, između dubokog i površinskog sloja *unutar stvari*, već između dva niza događaja: konačnog i kontingentnog niza, na jednoj strani, i eshatološkog niza na drugoj. Zato što su božje namere neodgonetljive, duboki sloj ne može biti bezvremeni svet racionalnih formi, već je on vremensko sledovanje esencijalnih događaja koji su neprozirni za ljudski um; a zato što svaki od tih esencijalnih momenata mora da se ostvari u konačnoj realnosti koja s njim nema ničeg zajedničkog, odnos između dva poretka mora biti neproziran i nepojmljiv. Ta vrsta odnosa nazvana je *inkarnacija*, a njeno je distinktivno obeležje to da između univerzalnog i tela koje ga inkarnira nema nikakve racionalne relacije. Bog je jedini i apsolutni posrednik. Suptilna logika kojoj je bilo suđeno da izvrši dubok uticaj na našu intelektualnu tradiciju polazila je od *privilegovanog činioca Istorije*, činioca čije je posebno telo izraz opštosti koja ga transcendirira. Moderna ideja o “univerzalnoj klasi” i razne forme evrocentrizma nisu ništa drugo do udaljena istorijska dejstva logike inkarnacije.

Međutim, to nije sasvim tako, jer je moderinitet u svojoj najvišoj tački bio, u velikoj meri, pokušaj da se raskine s logikom inkarnacije. Bog, kao apsolutno vrelo svega postojećeg, zamenjen je, u svojoj funkciji univerzalnog jemca, Umom, ali racionalna osnova i izvor imaju sopstvenu logiku, veoma različitu od logike božanske intervencije – a glavna razlika je to što efekti racionalnog utemeljenja moraju biti potpuno transparentni za ljudski Um. A to je potpuno nespojivo s logikom inkarnacije; ako sve mora biti transparentno za um, takva mora biti

i veza između univerzalnog i tela koje ga ovaploćuje; a u tom slučaju, nesamerljivost između univerzalnog koje treba da bude inkarnirano i tela koje ga inkarnira mora biti uklonjena. Moramo da postuliramo telo koje je, po sebi i za sebe, univerzalno.

160 Za potpuno shvatanje tih implikacija bilo je potrebno nekoliko vekova. Dekart je postulirao dualizam u kojem se ideal potpune racionalnosti i dalje opirao da postane načelo reorganizacije društvenog i političkog sveta; ali glavni tokovi prosvetiteljstva uspostaviće oštru granicu između prošlosti, područja ljudskih grešaka i ludosti, i racionalne budućnosti, koja mora biti rezultat apsolutnog osnivačkog čina. Poslednji stupanj u napredovanju te racionalističke hegemonije dostignut je onda kad je jaz između racionalnog i iracionalnog zatvoren predstavljanjem i taj čin predstavljen kao nužan momenat u samorazvoju uma: to je bio zadatak Hegela i Marksa, koji su potvrdili potpunu transparentnost realnog za razum u apsolutnom znanju. Telo proletarijata više nije posebno telo u kojem treba da bude ovaploćena njemu strana opštost; ono je, naprotiv, telo u kojem je ukinuta distinkcija između partikularnosti i univerzalnosti, a to je rezultiralo iskorenjivanjem potrebe za bilo kakvom inkarnacijom.

Međutim, upravo u toj tački društvena realnost je odbila da napusti svoje opiranje univerzalističkom racionalizmu. Naime, nerešeni problem i dalje je bio tu. Univerzalnost je pro našla sopstveno telo, ali to je još bilo telo izvesne partikularnosti – evropske kulture devetnaestog veka. Dakle, evropska kultura je bila partikularna, ali je u isto vreme bila i izraz – a ne

više inkarnacija – univerzalne ljudske suštine (kao što će SSSR kasnije biti smatran *zavičajem* socijalizma). Ovde suštinski značaj ima činjenica da nisu postojala sredstva za pravljenje razlike između evropskog partikularizma i univerzalnih funkcija koje je on trebalo da inkarnira, s obzirom na to da je evropski univerzalizam precizno konstruisao svoj identitet kroz ukidanje logike inkarnacije a time i univerzalizacije sopstvenog partikularizma. Dakle, evropska imperijalistička ekspanzija morala se predstaviti kao univerzalna civilizatorska funkcija; modernizacija itd. U skladu s tim, otpori drugih kultura bili su prikazani ne kao borbe između partikularnih identiteta i kultura, već kao deo sveobuhvatne i epohalne borbe između univerzalnosti i partikularizama – zamisao o narodima bez istorije počivala je na uverenju da su oni nesposobni da predstave univerzalnost.

Taj argument može se formulisati vrlo eksplicitnim rasističkim rečnikom, kao u različitim vidovima socijaldarvinizma, ali može imati i neke “progresivnije” verzije – kao u nekim sektorima Druge internacionale – u kojima se potvrđuje da će se civilizatorska misija Evrope završiti ustanovljenjem univerzalno oslobođenog društva planetarnih dimenzija. Na taj način je ponovo uvedena logika inkarnacije – Evropa je, tokom izvesnog perioda, predstavljala opšte ljudske interese. I u marksizmu se odigralo slično ponovno uvođenje logike inkarnacije. Između univerzalnog karaktera zadataka radničke klase i partikularnosti njenih konkretnih zakona otvarao se sve veći jaz koji se morao popuniti Partijom kao predstavnikom istorijskih interesa proletarijata. Jaz između same klase i klase za sebe otvorio je put nizu za-

mena: Partija je zamenila klasu, autokrata Partiju, i tako dalje. A ta dobro poznata seoba univerzalnog kroz različita tela koja ga ovaploćuju razlikovala se od hrišćanske inkarnacije u jednoj suštinskoj tački. U ovoj drugoj, natprirodna moć je odgovorna i za nastupanje univerzalnog događaja i za telo koje treba da ga ovaploti. Ljudska bića su ravnopravna *vis-à-vis* moći koja ih sve nadilazi. Međutim, kad je posredi sekularna eshatologija, po kojoj izvor univerzalnosti nije izvan sveta već u njemu, univerzalnost se može manifestovati samo kroz uspostavljanje *suštinske* nejednakosti između objektivnih pozicija i društvenih aktera. Neki od njih će biti privilegovani akteri društvene promene ne usled kontingentnog odnosa snaga, već zato što su oni inkarnacije univerzalnog. Delovanje iste vrste logike u evrocentризму uspostaviće ontološko prvenstvo proletarijata.

Pošto je ta ontološka privilegija rezultat jednog procesa koji je zamišljen kao potpuno racionalan, ona je preslikana i u epistemološku privilegiju: stanovište proletarijata ukida suprotnost između subjekta i objekta. U besklasnom društvu društveni odnosi će konačno biti potpuno transparentni. Jedno je istina: da se sve veća simplifikacija društvene strukture u kapitalizmu zaista dogodila onako kako je to Marks predvideo, posledice tog pristupa ne bi nužno bile autoritarne jer bi se položaj proletarijata kao nosioca stanovišta društvenog totaliteta podudarao s položajem ogromne većine stanovništva. Ali kad se proces kreće – kao što se uistinu i kretao – u suprotnom smeru, sukcesivna tela koja inkarniraju stanovište univerzalne klase moraju imati sve ograničeniju društvenu bazu. Avangardna partija kao konkretan

partikularitet morala je da polaže pravo na poznavanje “objektivnog značenja” svakog događaja, a stanovišta drugih partikularnih društvenih snaga morala su biti odbačena kao lažna svest. Od te tačke nadalje, autoritarni obrt je neizbežan.

Cela ova priča očigledno vodi jednom neizbežnom zaključku: jaz između univerzalnog i partikularnog je nepremostiv – što znači da univerzalno nije ništa drugo do partikularno koje je u nekom trenutku postalo dominantno, to jest da se nikako ne može ostvariti pomireno društvo. A, kao što smo već rekli, u svetu stvarnih činjenica, prizor društvenih i političkih borbi tokom 90-ih godina dvadesetog veka kao da nas suočava sa umnožavanjem partikularizma, dok se stanovište univerzalnosti sve više odbacuje kao staromodan totalitarni san. Nastojajući, međutim, da pokažem da pozivanje na čisti partikularizam nije rešenje za probleme s kojima se suočavamo u savremenom društvu. Pre svega, potvrđivanje čistog partikularizma, nezavisno od svakog sadržaja i od pozivanja na univerzalnost koja ga transcendiraju, jeste poduhvat koji u sebi nosi sopstveni poraz. Naime, ako je čist partikularizam jedino normativno prihvaćeno načelo suočićemo se s jednim nerešivim paradoksom. Mogu da branim pravo seksualnih, rasnih i nacionalnih manjina u ime partikularizma; ali ako je partikularizam jedini vaļjan princip, moram da prihvatim i pravo na samoopredeljenje svih reakcionarnih grupa koje su upletene u antisocijalna delovanja. Štaviše, pošto će se zahtevi različitih grupa nužno međusobno sukobljavati, moramo da se pozovemo – budući da nismo postulirali neku vrstu prestabilizovane harmonije – na neka opštija načē-

la da bismo regulisali te sukobe. U stvarnosti ne postoji partikularizam koji se ne poziva na takva načela kad konstruiše sopstveni identitet. Ta načela možemo oceniti kao progresivna – na primer, pravo naroda na samoopredeljenje – ili reakcionarna – na primer, socijaldarvinizam ili pravo na *Lebensraum* – ali su ona uvek prisutna, i to iz suštinskih razloga.

162 Postoji i drugo, možda još važnije objašnjenje činjenice da čisti partikularizam uništava sam sebe. Pretpostavimo, argumentacije radi, da je gore pomenuta prestabilizovana harmonija moguća. U tom slučaju se različiti partikularizmi ne bi antagonistički odnosili jedni prema drugima, već bi koegzistirali u koherentnoj celini. Ta pretpostavka jasno pokazuje zašto je zalaganje za čisti partikularizam u krajnjoj liniji nedosledno. Naime, ako svaki identitet stoji u diferencijalnom, neantagonističkom odnosu prema svim drugim identitetima, onda je svaki identitet čisto diferencijalan i relacionalan, što znači da pretpostavlja ne samo prisustvo svih drugih identiteta već i postojanje totalne osnove koja konstituiše razlike kao razlike. I više od toga: vrlo dobro znamo da su odnosi između grupa konstituisani kao relacije moći, to jest da je svaka grupa ne samo različita od drugih već i da je ta razlika u mnogim slučajevima konstituisana na osnovu isključivanja i podređivanja drugih grupa. Dakle, ako se partikularitet potvrđuje kao puki partikularitet koji stoji u čisto diferencijalnom odnosu prema drugim partikularitetima, sankcioniše se *status quo* u odnosima moći među grupama. A to je onda zamisao o “zasebnim razvojem” onako kako ju je formulisao apartheid: ističe se samo diferencijalni aspekt, a re-

lacije moći na kojima on počiva sistematski se zanemaruju.

Ovaj poslednji primer posebno je važan zato što, iako dolazi iz određenog diskurzivnog univerzuma – južnoafričkog aparthejda – koji je sasvim suprotan novim partikularizmima o kojima ovde raspravljamo, ipak otkriva iste višeznačnosti u konstrukciji svake razlike i tako otvara put razumevanju jedne dimenzije odnosa partikularizam/univerzalizam koja se obično previđa. Ključno je sledeće: ne mogu da potvrdim diferencijalni identitet ne izdvajajući ga iz konteksta; u procesu pravljenja distinkcije, ja u isto vreme potvrđujem kontekst. A tačno je i obrnuto: ne mogu da uništim kontekst a da istovremeno ne uništim i identitet posebnog subjekta koji uništava kontekst. Dobro je poznata istorijska činjenica da opoziciona snaga čiji je identitet izgrađen unutar izvesnog sistema moći stoji u dvosmislenom odnosu prema tom sistemu – naime, iako sistem ometa konstituisanje njenog identiteta, on je, u isti mah, uslov njene egzistencije. Zato svaka pobeda izvojevana protiv sistema istovremeno i destabilizuje identitet pobedničke snage.

To tvrđenje ima sledeću važnu posledicu: ako potpuno ostvarena razlika uklanja antagonističku dimenziju kao ono što konstituiše svaki identitet, mogućnost održavanja te dimenzije počiva upravo na neuspehu da se postigne potpuna konstitucija diferencijalnog identiteta. Tu “univerzalno” stupa na scenu. Pretpostavimo, na primer, da se bavimo konstituisanjem identiteta jedne etničke manjine. Kao što smo već rekli, ako je taj diferencijalni identitet potpuno ostvaren, on to može biti samo unutar određenog konteksta – na primer, nacionalne

države – a cena koju mora da plati za potpunu pobjedu *unutar tog konteksta* jeste to što će se potpuno spojiti s njim. Ako pak potpuna integracija izostane, to se može objasniti samo na jedan način, time što identitet nije potpuno ostvaren – što postoje, na primer, nezadovoljeni zahtevi u pogledu pristupa obrazovanju, zapošljavanju, potrošnji dobara i tako dalje. Ali ti zahtevi ne mogu se postaviti na osnovu različitosti, već na osnovu univerzalnih načela koja su zajednička etničkim manjinama i ostatku društva: pravo svakog pojedinca da se školuje u dobrim školama, da živi dostojnim životom, ili da učestvuje u javnom prostoru građanstva, i tako dalje.

To znači da je univerzalno deo mog identiteta u meri u kojoj sam prožet konstitutivnim nedostatkom, to jest u meri u kojoj moj diferencijalni identitet nije uspeo da se konstituiše. Univerzalno se ne pomalja iz partikularnog kao nekakvo načelo koje mu stoji u osnovi i objašnjava ga već kao nepotpun horizont koji proširiva dislocirani partikularni identitet. Ovo ukazuje na jedan način koncipiranja relacije između univerzalnog i partikularnog koji se razlikuje od onog koji smo ranije istraživali. Kad je posredi logika inkarnacije, univerzalno i partikularno su potpuno konstituisani, ali potpuno razdvojeni identiteti čija je povezanost rezultat božanske intervencije. Ali u sekularizovanim eshatologijama, partikularno se mora potpuno eliminisati: univerzalna klasa zamišljena je kao ukidanje svih razlika. U ekstremnom partikularizmu pak nema univerzalnog tela – ali pošto skup neantagonističkih partikulariteta čisto i prosto rekonstruiše pojam društvenog totaliteta, klasični pojam univerzalnog nije ni najmanje doveden u pitanje.

(Univerzalno zamišljeno kao homogen prostor diferenciran unutrašnjim artikulacijama ili kao *sistem* razlika koje konstituišu objedinjen skup jeste jedno te isto.) Sada ukazujemo na četvrtu alternativu: univerzalno je simbol nedostatka potpunosti a partikularno postoji samo u protivrečnim pokretima istovremenog potvrđivanja diferencijalnog identiteta i njegovog ukidanja kroz podvođenje pod jedan nediferencijalni medijum.

Ostatak teksta posvetiću ispitivanju tri važna politička zaključka koja se mogu izvući iz ove četvrte alternative. Prvi je da konstrukcija diferencijalnih identiteta na osnovu totalnog ograđivanja od onoga što je izvan njih nije održiva niti progresivna politička alternativa. Na primer, u današnjoj Zapadnoj Evropi bila bi reakcionarna politika po kojoj bi imigranti iz Severne Afrike ili Jamajke morali da se uzdržavaju od bilo kakvog učestvovanja u zapadnoevropskim institucijama, a koja bi to pravdala time što su njihovi kulturni identiteti različiti i što evropske institucije nisu njihova briga. Na taj način svi oblici subordinacije i isključivanja bili bi konsolidovani pod izgovorom održavanja čistih identiteta. Logika aparthejda nije samo diskurs dominantnih grupa; kao što smo već rekli, ona može da prožme identitete potlačenih. Na samoj svojoj granici, shvaćenoj kao *puka* razlika, diskurs ugnjetača i diskurs ugnjetenih ne mogu se razlikovati. Ranije smo rekli šta je tome razlog: ako je ugnjeteni definisan svojom razlikom od ugnjetača, ta razlika je suštinska komponenta njegovog identiteta. Ali, u tom slučaju ugnjeteni ne može potvrditi svoj identitet a da istovremeno ne potvrdi i identitet ugnjetača.

Il ya bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendants du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme: rien que de différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit: nous sommes différentes, mais non pas opposés.<sup>1</sup>

164 Ideja negativnog, implicitna u dijalektičkom pojmu protivrečnosti, ne može da nas odvede dalje od te konzervativne logike čiste razlike. Negativno koje je deo određenja pozitivnog sadržaja jeste njegov integralni sastojak. Tu se pokazuju dva lica Hegelove *Logike*: ako, na jednoj strani, inverzija koja definiše spekulativni iskaz znači da predikat postaje subjekat, i da, na drugoj strani, kroz njega "cirkuliše" univerzalnost koja transcendirira sva partikularna određenja, pravac te cirkulacije diktira kretanje samih partikularnih određenja, i u potpunosti je sveden na to kretanje. Dijalektička negativnost ni najmanje ne dovodi u pitanje logiku identiteta (to jest, logiku čiste razlike).

To pokazuje dvosmislenost koja je nužno sadržana u svim formama radikalne suprotnosti: da bi bila radikalna, suprotnost mora da postavi na isto tle ono što potvrđuje i ono što isključuje, tako da isključivanje postaje posebna forma potvrđivanja. Ali to znači da partikulari-

zam koji je zaista zavetovan promeni može da se menja samo ako odbaci i ono što poriče njegov identitet i sam taj identitet. Nema jasnog rešenja za paradoks radikalnog negiranja moći i, istovremeno, ostajanja u tajnoj zavisnosti od nje. Dobro je poznato da suprotstavljanje nekim oblicima moći iziskuje identifikaciju sa samim onim mestima iz kojih se to suprotstavljanje događa; a pošto se ona nalaze u sistemu protiv kojeg je okrenuto suprotstavljanje, *svakoj* opoziciji inherentan je izvestan konzervativizam. To je neizbežno zato što se s dvosmislenošću koja je nužno sadržana u *svakom* antagonističkom odnosu možemo boriti, ali je ne možemo zaista ukloniti – možemo se poigravati obema stranama te dvosmislenosti i postizati političke rezultate sprečavajući da jedna ili druga prevladaju do isključivosti, ali dvosmislenost kao takva zapravo se ne može *poništi*. Njeno previzlaženje podrazumeva zalaženje iza *oba* njena pola, ali to znači da ne može postojati jednostavna politika očuvanja identiteta. Ako jedna rasna ili kulturna manjina, na primer, mora da potvrdi svoj identitet u novom društvenom okruženju, ona će morati da uzme u obzir nove situacije koje će neizbežno promeniti njen identitet. A to, naravno, znači udaljavanje od ideje negacije kao radikalnog preokreta.<sup>2</sup> Glavna posledica koja iz toga sledi jeste ta da, ako politika razlike znači održavanje razlike tako što će se uvek biti *drugi*, odbacivanje

1 Gilles Deleuze, *Difference et répétition*

2 U toj tački sam, u svom novijem radu, pokušao da dopunim ideju radikalnog antagonizma – koji još povlači mogućnost radikalne predstavljivosti – predstavom dislokacije koja prethodi bilo kojoj vrsti antagonističke predstave. Neke od dimenzija tog dvojtva istražili su Bobby Sayyid i Lilian Zac u kratkoj pisanoj prezentaciji na doktorskom seminaru Ideology and Discourse Analysis, univerzitet Esekse, decembar 1990.



drugog ne može biti njegovo radikalno uklanjanje već neprestano pregovaranje o formama njegovog prisustva. Aleta Dž. Norman je nedavno postavila pitanje o identitetima u društvu posle aparthejda:

Sledeće pitanje lebdi na horizontu: šta povlači priznanje da je identitet drugog konstitutivan za nas u situaciji u kojoj je sam aparthejd postao deo prošlosti? To jest, kako promišljamo društvene i političke identitete kao postaparthejdske identitete?

A nakon što je potvrdila da:

...ako se drugi naprosto odbaci, ospolji *in toto* u kretanju u kojem aparthejd dobija svoje označeno, to bi značilo da smo preokrenuli poredak ostajući, zapravo, na terenu na kojem je aparthejd organizovao i vladao...

ona ukazuje na drugačiju mogućnost:

Kroz sećanje na aparthejd kao drugo, postaparthejd može postati mesto s kog će se sprečavati konačno zatvaranje i spajanje identiteta. Paradoksalno, društvo postaparthejda će onda biti radikalno s one strane aparthejda samo utoliko što je sam aparthejd prisutan u njemu kao njegovo drugo. Umesto da jednom završava bude zbrisan, sam "aparthejd" moraće da igra ulogu elementa koji čuva otvorenim odnos

prema drugom, lozinke protiv svakog diskursa koji smatra da je kadar da stvori konačno jedinstvo.<sup>3</sup>

Ovaj argument se može uopštiti. Sve zavisi od toga šta se izabere od dva jednako moguća kretanja ka ukidanju ugnjetavanja. Nijedno ne može izbeći upućivanje na "drugog", ali ona to rade na potpuno različite načine. Ako jednostavno obrnemo relaciju ugnjetavanja, drugi (raniji ugnjetač) ostaje kao onaj koji je sad ugnjeten i potlačen, ali ta inverzija *sadržaja* ostavlja nepromenjenom *formu* ugnjetavanja. Pošto je identitet novoemancipovanih grupa konstituisan kroz odbacivanje nekadašnjih dominantnih grupa, ove druge i dalje uobličavaju identitet prvih. Operacija inverzije zbiva se u potpunosti unutar starog *formalnog* sistema moći. Ali to nije jedina moguća alternativa. Kao što smo videli, svaki politički identitet je podeljen iznutra zato što nijedan partikularitet ne može biti konstituisan drukčije do održavanjem unutrašnjeg upućivanja na univerzalnost kao ono što nedostaje. Ali u tom slučaju i identitet ugnjetača će biti jednako podeljen: na jednoj strani on će predstavljati partikularni identitet ugnjetavanja; na drugoj će simbolizovati samu *formu* ugnjetavanja. To omogućuje drugi potez na koji A. Norval ukazuje u svom tekstu: umesto obrtanja konkretnog partikularnog momenta u partikularnom odnosu ugnjetavanje/zatvaranje, obrtanje onog što on ima od univerzaliteta: same *forme* ugnjetavanja i zatvaranja. I tu je očuvano upućivanje na drugog, ali kako se inverzija

165

---

<sup>3</sup> Aletta J. Norval, "Letter to Ernesto", u: E. Laclau, *New Reflections on the Evaluation of Our Time* (London, 1990), str. 157.

dogada na nivou univerzalnog upućivanja a ne na konkretnim sadržajima ugnjetačkog sistema, oba identiteta – i ugnjetača i ugnjetenog – radikalno su promenjena. Sličan argument izložio je Valter Benjamin povodom Sorelovog razlikovanja između političkog i proleterskog štrajka: dok politički štrajk teži postizanju konkretnih reformi koje menjaju sistem moći i na taj način konstituišu novu moć, proleterski štrajk teži uništavanju moći kao takve, same forme moći, i u tom smislu on nema nikakav partikularan cilj.<sup>4</sup>

Te napomene nam omogućuju da bacimo izvesnu svetlost na divergentne tokove akcija kojima mogu krenuti borbe za odbranu multikulturalizma. Jedan mogući način je čisto i jednostavno potvrđivanje prava raznih kulturnih i etničkih grupa da iskažu svoje razlike i svoje različite razvoje. To je put samoaparthejda, koji je ponekad praćen tvrđenjem da su zapadne kulturne vrednosti i institucije rezervat belih muških Evropljana ili Anglo–Amerikanaca i da one nemaju nikakve veze sa identitetom drugih grupa koje žive na istoj teritoriji. To je, zapravo, zalaganje za potpunu segregaciju, puno suprotstavljanje jednog partikularizma drugom. Doduše, tačno je da potvrđivanje bilo kog partikularnog identiteta podrazumeva, kao jednu od svojih dimenzija, potvrđivanje prava na odvojenju egzistenciju. Ali tu počinju teška pitanja, zato što odvojenost – ili tačnije pravo na različitost – mora biti potvrđeno u globalnoj zajednici – to jest u prostoru u kojem ta parti-

kularna grupa mora da koegzistira s drugim grupama. A kako bi takva koegzistencija bila moguća bez nekih zajedničkih univerzalnih vrednosti, bez osećanja pripadnosti zajednici koja je šira od svake date partikularne grupe? Ovde ljudi ponekad kažu da svaki dogovor treba postići *pregovaranjem*. Pregovaranje je, međutim, višeznačan termin koji može značiti razne stvari. Jedna od njih je proces uzajamnih pritisaka i ustupaka čiji ishod zavisi samo od ravnoteže moći između antagonističkih grupa. Očigledno je da se nijedan smisao zajednice ne može konstruisati tom vrstom pregovaranja. Odnos između grupa može biti samo odnos potencijalnog rata. *Vis pacis para bellum*. To nije daleko od one koncepcije dogovora između grupa koja je implicitno sadržana u lenjinističkoj teoriji klasnih saveza: dogovor se tiče samo sporednih pitanja, a identitet snaga koje ga sklapaju ostaje neuprljan procesom pregovaranja. Kad je prevedeno u kulturno polje, to potvrđivanje krajnjeg separatizma urodilo je oštrom razlikom između buržoaske i proleterske nauke. Gramši je i te kako bio svestan da, uprkos krajnjoj raznovrsnosti društvenih snaga koje su stupile u izgradnju hegemonističkog identiteta, iz takve koncepcije pregovora i saveza ne mogu proizaći nikakva kolektivna volja i nikakav osećaj zajedništva. Dilema pobornika krajnjeg partikularizma sastoji se u tome što je njihova politička akcija ukotvljena u stalnoj nedoslednosti. Na jednoj strani, oni brane pravo na razlikovanje kao *univerzalno* pravo, i ta odbrana podrazumeva nji-

4 Up. Walter Benjamin, "Zur Kritik der gewalt", u: *Gesammelte Schriften*, 179, prir. R. Tiedemann i H. Schweppenhauser, 1977. Vidi komentar o Benjaminovom tekstu u: Werner Hamacher, "Afformative, Strike", *Cardozo Law Review*, sv. 13, broj 4, decembar 1991.

hovo angažovanje u borbama za promenu zakonodavstva, za zaštitu manjina u sudovima, protiv kršenja civilnih prava i tako dalje. To jest, oni su angažovani u borbi za unutrašnju reformu postojećeg institucionalnog ustrojstva. Ali kako u isti mah potvrđuju da je to ustrojstvo nužno ukorenjeno u kulturnim i političkim vrednostima tradicionalno dominantnih sektora Zapada, i da oni nemaju nikakve veze s tom tradicijom, njihovi zahtevi ne mogu biti artikulisani u bilo kojoj široj hegemonističkoj operaciji promene tog sistema. To ih osuđuje na neodređen periferan odnos s postojećim institucijama, što može imati samo parališuće političke efekte.

Ali to nije jedini mogući pravac akcije za one koji učestvuju u partikularističkim borbama – i to je naš drugi zaključak. Kao što smo već videli, protiv sistema ugnjetavanja (to jest, zatvaranja) može se boriti na dva različita načina – ili operacijom inverzije koja stvara novo zatvaranje ili negiranjem univerzalne dimenzije tog sistema: samog principa zatvaranja. Jedna je stvar reći da su univerzalističke vrednosti Zapada rezervat za njegove tradicionalne dominantne grupe, a nešto sasvim drugo je potvrditi da je istorijska veza između to dvoje kontingentna i neprihvatljiva činjenica koja se može promeniti političkim i društvenim borbama. Kada je Meri Volstonkraft, uoči Francuske revolucije, branila prava žena, ona nije prikazivala isključenje žena iz deklaracije o pravima čoveka i građanina kao dokaz da su ta prava suštinski muška prava već je, naprotiv, pokušala da produbi demokratsku revoluciju pokazujući nedoslednost ustanovljenja univerzalnih prava koja su ograničena na partikularne sektore populacije. Demokratski proces u današnjim društvima može

se znatno produbiti i proširiti ako se učini nadležnim za zahteve velikih sektora stanovništva – manjina, etničkih grupa i tako dalje – koje su tradicionalno bile iz njega isključene. Liberalna demokratska teorija i institucije moraju biti rekonstruisane u tom smislu. Kako su prvobitno bile zamišljene za društva koja su mnogo homogenija nego što su to današnja, one su zasnovane na svim vrastama neizraženih pretpostavki koje u sadašnjoj situaciji više nisu prihvatljive. Današnje društvene i političke borbe mogu istaći u prvi plan tu igru odluka donesenih na neodlučivom terenu i pomoći nam da krenemo u pravcu novih demokratskih praksi i nove demokratske teorije potpuno prilagođene današnjim okolnostima. Nesumnjiva je istina da demokratska participacija može voditi političkoj i društvenoj integraciji ali, iz razloga koje smo ranije naveli, politički i kulturni segregacionizam može voditi tom istom rezultatu. U svakom slučaju, s obzirom na opadanje integrativnih sposobnosti zapadnih država prilično je neverovatno da će prevladati politički konformizam. Meni se čini da nerešena tenzija između univerzalizma i partikularizma otvara put udaljavanju od zapadnog evrocentrizma kroz operaciju koju bismo mogli nazvati sistematskim decenriranjem Zapada. Kao što smo videli, evrocentrizam je bio rezultat diskursa koji nije pravio razliku između univerzalnih vrednosti za koje se zalagao Zapad i konkretnih društvenih činilaca koji su ih otelovljavali. Sada, međutim, možemo razdvojiti ta dva aspekta. Ako društvene borbe novih društvenih aktera pokažu da konkretne prakse našeg društva svode univerzalizam naših političkih ideala na ograničene sektore stanovništva, onda je moguće zadržati univer-

zalnu dimenziju i istovremeno proširiti sfere njene primene – što će, sa svoje strane, definisati konkretne sadržaje takve univerzalnosti. U tom procesu horizont univerzalizma se širi i, u isto vreme, razbija se njegova nužna vezanost za bilo koji partikularan sadržaj. Suprotna politika – odbacivanje univerzalizma *in toto* kao partikularnog sadržaja etniciteta Zapada – može samo voditi u politički ćorsokak.

To nas, međutim, ostavlja pred očiglednim paradoksom – a njegova analiza biće moj poslednji zaključak. Univerzalno, kao što smo videli, nema nikakav sopstveni konkretan sadržaj (koji bi ga zatvorio u njega samog), već je to horizont koji se uvek povlači pred širenjem beskonačnog lanca ekvivalentnih zahteva. Zaključak je, izgleda, to da je univerzalitet nesamerljiv s bilo kojim partikularitetom ali da, istovremeno, ne može živeti ako se odvoji od partikularnog. Izraženo jezikom naše prethodne analize: ako samo partikularni akteri ili konstelacije partikularnih aktera mogu, u bilo kom trenutku, da aktualizuju univerzalno, onda mogućnost da se učini vidljivom nezatvorenost inherentna postdominiranom društvu – to jest, društvu koje nastoji da prevaziđe samu formu dominacije, počiva na tome da se asimetrija između univerzalnog i partikularnog učini permanentnom. Univerzalno je nesamerljivo s partikularnim, ali ne može postojati bez njega. Kako je taj odnos moguć? Moj odgovor je da se taj paradoks ne može rešiti, ali da je upravo njegovo nerešenje preduslov demokratije. Rešenje paradoksa podrazumevalo bi da je pronađeno partikularno telo koje je *istinsko* telo univerzalnog. Ali to bi značilo da je univerzalno našlo svoju nužnu lokaciju i demokratija bi bila nemoguća. Ako demokratija jeste moguća, ona je to zato što univerzalno nema nužno telo i nužan sadržaj; umesto toga, različite grupe se nadmeću između sebe da privremeno daju svojim partikularizmima funkciju univerzalne predstave. Društvo generiše ceo vokabular praznih označitelja čija su privremena označena rezultat političke utakmice. Upravo taj poslednji neuspeh društva da se konstituiše kao društvo – a to je isto što i neuspeh konstituisanja razlike *kao* razlike – čini rastojanje između univerzalnog i partikularnog nepremostivim i na taj način stavlja na grbaču konkretnim društvenim činionicima nemoguć zadatak koji omogućuje demokratiku interakciju.

**Izvornik:** Ernesto Laclau, “Universalism, Particularism and the Question of Identity”, u: John Rajchman (ur.), *The Identity in Question*, Routledge 1995, str. 93–108.