

Ambivalentne hibridnosti

Stefan Nowotny

Prijevod: Boris Buden

Ponekad razlozi za takozvane nesporazume koji prate stanoviti pojma leze u slabostima tog pojma samog. To postaje ocigledno najkasnije onda kada cak vodece teoretičarke i teoretičari na području na kojem je jedan takav pojma poprimio centralno značenje nasjednu na njegove "nesporazume" ili ih cak i sami stvaraju. Pojam hibridnosti je odlican primjer za to. Taj pojma koji je prije svega u Postcolonial Studies uzdignut do ključnog koncepta i u međuvremenu preuzet u sirokom polju razlicitih političkih i kulturnih aktivističkih praksi, izgleda da je s vremenom postao izraz za jedan jedini veliki nesporazum; kao kada na primjer Edward W. Said, autor nekoliko standardnih djela Postcolonial Studies, u odnosu na migrantice i migrante azijskog i afričkog podrijetla koji žive u Evropi, pise: "Mislim da bi doslo do grotesknog nesporazuma u kulturnom razvitu kada bismo iz rasnih ili etničkih razloga isključili to novo područje evropsko-izvanevropske kulture. Sve su kulture hibridne, nijedna nije cista, nijedna nije identična s nekim rasno cistim narodom, nijedna nije homogena." [\[1\]](#)

Iskazi takve vrste najprije izgledaju - ukoliko se ogranicuju na tvrdnju da "kulture" u sebi nisu nikada homogene - jednostavno receno banalno. Stvar se medjutim komplicira vec u pogledu pitanja, sto govor o "kulturama" ovdje zapravo treba da znaci: ako su naime "sve kulture" hibridne, kako se onda te kulture kao takve, točnije, kao određeni kulturni totaliteti, uopće mogu identificirati? Nапослјетку, svaki iskaz tipa "ta kultura je hibridna" pretpostavlja da je "ta kultura" identificirana bas kao *ta* hibridna kultura (a ne kao neka druga); istodobno, ta identifikacija se ne može utvrditi na identitetu spomenute kulure sa samom sobom, jer je ona dakako hibridna.

Iskaz otvara dakle jedno diskurzivno polje koje se proteže između pola hibridnosti na jednoj i pola identifikacije na drugoj strani. Pokušaj da se problem razrijesi u smjeru hibridnosti završava naposljetku u općem mjestu: "Svaki oblik drustvenog zajedništva je heterogen", cime su otvorena gotovo sva politička i drustvena pitanja, ali gotovo ni na jedno od njih nije dat odgovor; na drugom polu osporava nam se doduse mogućnost da krenemo od pretpostavke nekog unaprijed danog identiteta (odnosno, tu se identifikacijske figure podvrgavaju analizi kao povijesne naracije ili kao ideološke konstrukcije), ali samo zato, da bi problem identifikacijskih operacija, kako su one još u vlastitim iskazima na djelu, ostao potpuno otvorenim.

Sve to nas uopće ne treba zacuditi, ne samo u pogledu neodredjene povijesti pojma hibridnosti koja upućuje na botaniku, zoologiju i nesto kasnije na "ucenja o rasama" tipičnim za 18. i 19. stoljeće, a time i na kontekst ideja i praksi uzgoja, krizanja i socijalnih tehnologija, za koje je suprotnost "cistog" i "mijesanog" bila jednak centralna kao i želja za sistematskom identifikacijom koja se uostalom nije znala zaustaviti ni pred "hibridima". [\[2\]](#) Takodje nije nikakav slučaj da se koncept hibridnosti - u novijim teorijama primjenjen upravo *protiv* rasistickih progona - razvio ponajprije u diskursima o "kulturi". Cesto je utvrđeno da se diskurs o kulturi (ili o "kulturama") u manjoj mjeri odnosi na unaprijed dane - primjerice prirodne - identitete, a vise stavlja u pogon jedan shematisam identiteta koji određenje kolektivnih identiteta doduse u posljednjoj instanci ostavlja *praznim*, ali samo zato da bi upravo po nekoj prisili sav svoj interes poklonio figurama kulturnih identiteta - stovise, da bi ih *gurnuo u prvi plan*.

Upravo s tog razloga ostaje retorika hibridnosti u svojim sporovima s neorasistickim kulturalizmima teorijske ili političke prirode ne samo na neobican način nemocna, nego joj se pokatkad cak dogadja da se nadje u njihovoj direktnoj službi: kada kada se primjerice prije nekih dvije godine iz krugova FPÖ (Austrijske

slobodarske stranke) moglo cuti da se migrantice i migranti iz bivsih dijelova Austrougarske monarhije ionako dozivljavaju kao "Austrijanci" - dakako u suprotnosti s "neevropskim Muslimanima". Uspjeh nedavno ubijenog nizozemskog desnog populista Pima Fortyna moze se svesti na slican fenomen: s migranticama i migrantima razlicitih generacija koji su postali autenticna osobina nizozemskog drustva, on, kako je rekao, nema nikakvog problema (nakon njezina uspjeha na izborima pokrenula je Fortyn-Lista sada cak i kampanju za reguliranje statusa ljudi bez dokumenata /Sans-Papiers/ koje treba prethoditi drasticnom zaostrevanju useljenickih uvjeta), ali sada je konacno dosta useljavanja - jer su svi socijalni problemi zapravo blisko povezani s migracijom - a osim toga islam je jedna "zaostala kultura".

Pozitivan stav prema "hibridnosti" - *toj odredenoj* hibridnosti koja se u danom slucaju afirmira ispred svih ostalih - moze se dakle, suprotno sugestivnoj formulaciji Edwarda Saida, na pogodan nacin povezati s rigoroznom politikom iskljucivanja. Razlog za to lezi prije svega u tome da rasprava o ovom ili onom identitetu, ovoj ili onoj hibridnosti, sluzi samo za to da se prikrije neki *drugi* mehanizam iskljucivanja koji nije "kulturne", nego politicko pravne naravi: konstitutivno pravno iskljucenje nedrzavljanici i nedrzavljana iz nacionalne drzave - sa svim svojim konzekvencama koje su danas postale vidljivije no ikad prije (pomislimo samo na izbjegliche logore, brodove prepune izbjeglica, oblike gospodarske *inkluzije* migrantskih radnika i radnika, koji time nista manje podlijezu istim konstitutivnim pravnim iskljucenjima, na guranje ljudi u ilegalnost koje je posljedica spomenutog pravnog iskljucenja, ali i na sve vecu militarizaciju u osiguranju granica).

Sociologinja Nora Räthzel precizno poantira problem kada pise: "Time odgovor na pitanje: od kojih se *kultura* (etniciteta) sastoji nacija, nije ujedno i odgovor na pitanje, kako se mogu sprijecliti procesi iskljucivanja. Naprotiv, hibridnost kao odgovor na to pitanje samo potvrduje okvir koji pokreće procese iskljucivanja tako sto ga ostavlja netaknutim odnosno samo drugacije definira njegov sadržaj." [3]

Kako je medjutim u pogledu svega toga zamisliv nekakav "hibridni otpor"? Prvi ponesto zaostreni odgovor na to pitanje glasi: bas nikako! U svakom slucaju tako dugo ne, dok god se potencijali otpora (protiv desnih ekstremizama, rasizama, sadasnje politike globalizacije, itd.) slute u pukoj cinjenici gomilanja razlicitih skupina akterki i aktera. Takav jedan otpor temelji se na uvjetima svoje vlastite nemoci; on prijeti pretvoriti apstraktnu heterogenost u neupitnu samosvrhu i napisljeku se slomiti na medjusobno iskljucivim identifikacijama. Prosirenje pojma hibridnosti preko pitanja "kulturne pripadnosti" na razlicite vrste medjusobnog prekoracenja područja umjetnosti i politike, teorije i aktivisticke prakse, drzavljanici odnosno drzavljana i nedrzavljanici odnosno nedrzavljana itd., uglavnom malo mijenja na stvari, vec na temelju postojećih strukturalnih prisila.

Jos jednu mogucu perspektivu otvara ipak analiza "procesa hibridizacije" koju je dao teoretičar postkolonijalizma Homi K. Bhabha [4]: "hibridnost" se u kolonijalnom kontekstu razvila prije svega tako sto je kolonijalna sila, da bi konkretno provela svoju vladavinu, morala omoguciti potcinjenima da preuzmu simbole i diskurse njezina autoriteta. To *ponavljanje* odnosa vladavine u aktu potcinjanja ipak je nesto drugo od njegove puke reprezentacije. Posredstvom ponavljanja, odnosno posredstvom otudjenja do kojega pritom dolazi, ono uvodi jednu razliku u dane drustvene odnose koja ne ostavlja nedirnutima ni kolonijalni autoritet ni potcinjeno drustvo, nego ih "hibridizira" i istodobno temporalizira i destabilizira postojecu moc; ona otudjuje i transformira, kako pise Bhabha, *simbole* autoriteta u *zname* razlike.

Potencijali otpora hrane se prema tome iz biti moci same koja se - da bi se odrzala kao moc - uvijek iznova mora inscenirati: "Reiteracija moci," pise primjerice Judith Butler, "ne temporalizira samo uvjete podvrgavanja, nego te uvjete iskazuje kao nestaticne, kao vremenski ogranicene - aktivno i produktivno. Ta, posredstvom ponavljanja postignuta temporalizacija probija put za pomicanje i obrat u fenomenu moci." [5] Otpor koji se na taj nacin formira ima medjutim svoju cijenu: prisiljen je na to da se artikulira u okviru stanovite sprege s moci protiv koje se opire. Ili, da jos jednom citiramo Judith Butler: "U cinu oporbe podvrgavanju subjekt ponavlja svoje potcinjavanje" [6] - cime nista manje nije rijec o cinu otpora.

Dobar primjer za to nudi *Wiener Wahl Partie* (Becko izborni drustvo), platforma koja je u proljeće 2001., intervenirala u izbornoj bitci za gradski parlament Beca. Glavni zahtjev kampanje bilo je pravo glasa za migrantice i migrante koji nisu drzavljeni Austrije, dok je za srednji cilj napada u skladu s tim izabrana svjesna fikcija svaobuhvatne pogodbe oko drustvenog interesa koja istodobno isključuje migrantske dijelove drustva. Izborni postupak razotkriva se tako kao dispozitiv koji doduse dopusta stanovitu demokratsku kontrolu drzavne moci, istodobno medjutim ustanavljuje i ponavlja jedan mehanizam isključivanja koji se samim izborima teško može dovesti u pitanje.

Wiener Wahl Partie reagirala je na tu situaciju tako što se je formirala ne kao partija, nego - u gesti otudjenja - kao *Partie* (drustvo), cime je izmakla mehanizmu isključivanja i omogućila konstitutivnu suradnju između migrantskih i nemigrantskih grupa. U primjeni klasičnih metoda izborne borbe (rad s javnoscu, izborni nastupi na beckim tržnicama itd.) i specifičnih strategija (na primjer raspacavanjem letaka na turskom i srpskohrvatskom jeziku) nije samo predstavljen zahtjev za pravom glasa, nego je ujedno pokrenuta borba za glasove migrantica i migranata (posebice takozvane druge generacije) koji su vec stekli austrijsko drzavljanstvo i cije se ispodprojecno sudjelovanje na izborima može razumjeti kao sekundarni efekt drustvenog isključenja.

Premda je izrazito vodila računa o tome da izbjegne svaku spregu s moci i *Wiener Wahl Partie* nije medjutim u potpunosti izbjegla toj sprezi: vec i zbog toga što se jedna izborna kampanja cije akterice i akteri nemaju mogućnost da sami budu birani i sa svoje strane naravno, posredstvom neke vrste samoisključenja, podvrgava postojećim regulativama. I općenito važi, da su teškoce unaprijed programirane ondje gdje razlike političke situacije i ovisnosti aktivistica i aktivista limitiraju i suodređuju opcije djelovanja. Nапослјетку, ni notornom "pocasnom" karakteru aktivistickog rada, koji se i sam razotkriva kao ortak vladajućih vrijednosti, nije uspjelo zaobici ovisnost, nego ju je tek prevelo u individualno iscrpljivanje i hvatanje ekonomskе ravnoteze.

Takve iskustvene lekcije potvrđuju - s onu stranu osobnih obeshrabrena koja dijelom izazivaju - prije svega neizbjezno ponavljanje postojećih odnosa moci u koje se involvira političko-aktivisticko djelovanje. One medjutim takodje upucuju na pitanje, *kako* da s tim neizbjeznostima postupamo, a to znači na pitanje, kakvo uzajamno isprepletanje političkih sadržaja, strategija djelovanja i stvaranja konkretnih saveza je doista pogodno da bi se izazvalo odredjeno "pomicanje i obrat u fenomenu moci" (Butler). Ukrakto: one upucuju na pitanje *politische organizacije*.

"Hibridnost" kao odgovor pokazuje se u pogledu tog pitanja kao prazna formula: cak i ondje gdje, kao u Homi Bhabhe, povrh pukog potvrđivanja heterogenosti upucuje na uvjete nastajanja potencijala otpora, ostaje nam ipak vecinom duzna infomaciju o politički konkretnim potencijalima *promjene* koje takav otpor obecaje. Na kraju, vraća se novi diskurs hibridnosti natrag onamo otkuda je dosao: u jednu nebuloznu "kulturnu" koja se sada ne razumije vise kao "izvor konflikta", nego kao "efekt diskriminatorske prakse", odnosno kao "proizvodnja kulturnog diferenciranja kao znaka autoriteta" [7], efekt u koji se medjutim bezrezervno ulazu sve nade. Premda se teško može sumnjati u to da se na taj nacin stvaraju obilježja moci, ipak nipošto nije sigurno da su ta obilježja nesto drugo do *simptomi* jednog drustva koje ne zna naci izlaz iz svojih problema.

Klasična marksistička ljevica je tvrdila kako je u proleterijatu spoznala socijalni subjekt promjene i obecala je jedno dobro i pravincno postrevolucionarno drustvo. Ona danasna ljevica koja kao odgovor nudi "kulturnu" prije nego je uopće postavila pitanje političke organizacije (a time i konkretnih perspektiva djelovanja starih i novih političkih saveza), cesto obecava samo jos to da su socijalni subjekti sami zahvaceni promjenama i da će se iz toga vec stvoriti odgovarajući potencijali otpora i emancipacije. To bi možda moglo djelovati umirujuće kada istodobno politička i socijalna isključivanja i odbacivanja ljudi iz drustava u kojima živimo ne bi postajala sve veca i sve rigoroznija.

Ah da, sljedeće godine Austriji predstoje nacionalni izbori: Vrijeme je iznova osnovati *Wahl Partie*!

[1] Edward W. Said, "Kultur, Identität und Geschichte", u: G. Schröder / H. Breuninger (Hg.), Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen, Frankfurt/M.: Campus 2001, str. 53 i dalje.

[2] Vgl. Annie E. Coombes / Avtar Brah, "Introduction: the conundrum of 'mixing'", u: A. Brah / A. E. Coombes (Izd.), Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture, London / New York: Routledge 2000, str. 3.

[3] Nora Räthzel, "Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?", in: Brigitte Kossek (Izd.), Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen, Hamburg/Berlin: Argument-Verlag 1999, str. 207.

[4] Homi K. Bhabha, The Location of Culture, London / New York: Routledge 1994, str. 102-122.

[5] Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, str. 21.

[6] Isto, str. 16.

[7] H. Bhabha, na navedenom mjestu, str. 114.