05 2002

Ambivalentne hibridnosti

Stefan Nowotny

Prijevod: Boris Buden

Ponekad razlozi za takozvane nesporazume koji prate stanoviti pojam leze u slabostima tog pojma samog. To postaje ocigledno najkasnije onda kada cak vodece teoreticarke i teoreticari na podrucju na kojem je jedan takav pojam poprimio centralno znacenje nasjednu na njegove "nesporazume" ili ih cak i sami stvaraju.
Pojam hibridnosti je odlican primjer za to. Taj pojam koji je prije svega u Postcolonial Studies uzdignut do kljucnog koncepta i u medjuvremenu preuzet u sirokom polju razlicitih politickih i kulturnih aktivistickih 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 africkog podrijetla koji zive u Evropi, pise: "Mislim da bi doslo do grotesknog nesporazuma u kulturnom razvitku kada bismo iz rasnih ili etnickih razloga iskljucili to novo podrucje evropsko-izvanevropske kulture. Sve su kulture hibridne, nijedna nije cista, nijedna nije identicna 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, tocnije, kao odredjeni kulturni totaliteti, uopce jos mogu identificirati? Naposljetku, 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 moze utvrditi na identitetu spomenute kulure sa samom sobom, jer je ona dakako hibridna.

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

Sve to nas uopce ne treba zacuditi, ne samo u pogledu neodredjene povijesti pojma hibridnosti koja upucuje na botaniku, zoologiju i nesto kasnije na "ucenja o rasama" tipicnim za 18. i 19. stoljece, a time i na kontekst ideja i praksi uzgoja, krizanja i socijalnih tehnologija, za koje je suprotnost "cistog" i "mijesanog" bila jednako centralna kao i zelja za sistematskom identifikacijom koja se uostalom nije znala zaustaviti ni pred "hibridima". [2] Takodjer nije nikakav slucaj da se koncept hibridnosti - u novijim teorijama primijenjen upravo *protiv* rasistickih progona - razvio ponajprije u diskursima o "kulturi". Cesto je utvrdjeno da se diskurs o kulturi (ili o kulturama) u manjoj mjeri odnosi na unaprijed dane -

primjerice prirodne - identitete, a vise stavlja u pogon jedan shematizam identiteta koji odredjenje 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 politicke prirode ne samo na neobican nacin nemocna, nego joj se pokatkad cak dogadja da se nadje u njihovoj direktnoj sluzbi: kao 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 Fortuyna 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 Fortuyn-Lista sada cak i kampanju za reguliranje statusa ljudi bez dokumenata /Sans-Papiers/ koje treba prethoditi drasticnom zaostravanju 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 odredjenoj* 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 nedrzavljanki i nedrzavljana

iz nacionalne drzave - sa svim svojim konzekvencama koje su danas postale vidljivije no ikad prije (pomislimo samo na izbjeglicke logore, brodove prepune izbjeglica, oblike gospodarske *inkluzije* migrantskih radnica i radnika, koji time nista manje podlijezu istim konstitutivnim pravnim sikljucenjima, 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 sprijeciti procesi iskljucivanja. Naprotiv, hibridnost kao odgovor na to pitanje samo potvrdjuje okvir koji pokrece procese iskljucivanja tako sto ga ostavlja netaknutim odnosno samo drugacije definira njegov sadrzaj." [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 naposljetku se slomiti na medjusobno iskljucivim identifikacijama. Prosirenje pojma hibridnosti preko pitanja "kulturne pripadnosti" na razlicite vrste medjusobnog prekoracenja podrucja umjetnosti i politike, teorije i aktivisticke prakse, drzavljanki odnosno drzavljana i nedrzavljanki odnosno nedrzavljana itd., uglavnom malo mijenja na stvari, vec na temelju postojecih strukturalnih prisila.

Jos jednu mogucu perspektivu otvara ipak analiza "procesa hibridizacije" koju je dao teoreticar 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 potcinjavanja 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 *znake* 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 izborno drustvo), platforma koja je u proljece 2001., intervenirala u izbornoj bitci za gradski parlament Beca. Glavni zahtjev kampanje bilo je pravo glasa za migrantice i migrante koji nisu drzavljani Austrije, dok je za sredisnji cilj napada u skladu s tim izabrana svjesna fikcija svaobuhvatne pogodbe oko drustvenog interesa koja istodobno iskljucuje migrantske dijelove drustva. Izborni postupak razotkriva se tako kao dispozitiv koji doduse dopusta stanovitu demokratsku

kontrolu drzavne moci, istodobno medjutim ustanovljuje i ponavlja jedan mehanizam iskljucivanja koji se samim izborima tesko moze dovesti u pitanje.

Wiener Wahl Partie reagirala je na tu situaciju tako sto se je formirala ne kao partija, nego - u gesti otudjenja - kao *Partie* (drustvo), cime je izmakla mehanizmu iskljucivanja i omogucila konstitutivnu suradnju izmedju migrantskih i nemigrantskih grupa. U primjeni klasicnih metoda izborne borbe (rad s javnoscu, izborni nastupi na beckim trznicama itd.) i specificnih 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 ispodprosjecno sudjelovanje na izborima moze razumjeti kao sekundarni efekt drustvenog iskljucenja.

Premda je izrazito vodila racuna o tome da izbjegne svaku spregu s moci i *Wiener Wahl Partie* nije medjutim u potpunosti izbjegla toj sprezi: vec i zbog toga sto se jedna izborna kampanja cije akterice i akteri nemaju mogucnost da sami budu birani i sa svoje strane naravno, posredstvom neke vrste samoiskljucenja, podvrgava postojecim regulativama. I opcenito vazi, da su teskoce unaprijed programirane ondje gdje razlicite politicke situacije i ovisnosti aktivistica i aktivista limitiraju i suodredjuju opcije djelovanja. Naposljetku, ni notornom "pocasnom" karakteru aktivistickog rada, koji se i sam razotkriva kao ortak vladajucih vrijednosti, nije uspjelo zaobici ovisnost, nego ju je tek prevelo u individualno iscrpljivanje i hvatanje ekonomske ravnoteze.

Takve iskustvene lekcije potvrdjuju - s onu stranu osobnih obeshrabrenja koja dijelom izazivaju - prije svega neizbjezno ponavljanje postojecih odnosa moci u koje se involvira politicko-

aktivisticko djelovanje. One medjutim takodjer upucuju na pitanje, *kako* da s tim neizbjeznostima postupamo, a to znaci na pitanje, kakvo uzajamno isprepletanje politickih sadrzaja, 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 *politicke organizacije*.

"Hibridnost" kao odgovor pokazuje se u pogledu tog pitanja kao prazna formula: cak i ondje gdje, kao u Homi Bhabhe, povrh pukog potvrdjivanja heterogenosti upucuje na uvjete nastajanja potencijala otpora, ostaje nam ipak vecinom duzna infomaciju o politicki konkretnim potencijalima *promjene* koje takav otpor obecaje. Na kraju, vraca se novi diskurs hibridnosti natrag onamo otkuda je dosao: u jednu nebuloznu "kulturu" koja se sada ne razumijeva 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 tesko moze sumnjati u to da se na taj nacin stvaraju obiljezja moci, ipak niposto nije sigurno da su ta obiljezja nesto drugo do *simptomi* jednog drustva koje ne zna naci izlaz iz svojih problema.

Klasicna marksisticka ljevica je tvrdila kako je u proleterijatu spoznala socijalni subjekt promjene i obecala je jedno dobro i pravicno postrevolucionarno drustvo. Ona danasnja ljevica koja kao odgovor nudi "kulturu" prije nego je uopce postavila pitanje politicke organizacije (a time i konkretnih perspektiva djelovanja starih i novih politickih saveza), cesto obecava samo jos to da su socijalni subjekti sami zahvaceni promjenama i da ce se iz toga vec stvoriti odgovarajuci potencijali otpora i emancipacije. To bi mozda moglo djelovati umirujuce kada istodobno politicka i socijalne iskljucivanja i odbacivanja ljudi iz drustava u kojima zivimo ne bi postajala sve veca i sve rigoroznija.

Ah da, sljedece godine Austriji predstoje nacionalni izbori: Vrijeme je iznova osnivati *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.