

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 znacjenje 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 kulture 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 završava naposljetku u opcem mjestu: "Svaki oblik drustvenog zajedništva 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 biti da se migrantice i migranti iz bivših dijelova Austrougarske monarhije ionako dozivljavaju kao "Austrijanci" - dakako u suprotnosti s "neevropskim Muslimanima". Uspjeh nedavno ubijenog nizozemskog desnog populista Pima Fortuyna može se svesti na sličan fenomen: s migranticama i migrantima različitih generacija koji su postali autentična osobina nizozemskog društva, on, kako je rekao, nema nikakvog problema (nakon njezina uspjeha na izborima pokrenula je Fortuyn-Lista sada čak i kampanju za reguliranje statusa ljudi bez dokumenata /Sans-Papiers/ koje treba prethoditi drastičnom zaostavljanju useljeničkih uvjeta), ali sada je konačno 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 određenoj* hibridnosti koja se u danom slučaju afirmira ispred svih ostalih - može se dakle, suprotno sugestivnoj formulaciji Edwarda Saïda, na pogodan način povezati s rigoroznom politikom isključivanja. Razlog za to leži prije svega u tome da rasprava o ovom ili onom identitetu, ovoj ili onoj hibridnosti, služi samo za to da se prikrije neki *drugi* mehanizam isključivanja koji nije "kulturne", nego političko-pravne naravi: konstitutivno pravno isključenje ne-državljanke i ne-državljanca iz nacionalne države - sa svim svojim konzekvencama koje su danas postale vidljivije nego ikad prije (pomislite samo na izbjeglicke logore, brodove prepune izbjeglica, oblike gospodarske *inkluzije* migrantskih radnica i radnika, koji time nisu manje podliježu istim konstitutivnim pravnim isključenjima, na guranje ljudi u ilegalnost koje je posljedica spomenutog pravnog isključenja, ali i na sve veću militarizaciju u osiguranju granica).

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

Kako je međutim u pogledu svega toga zamisliv nekakav "hibridni otpor"? Prvi ponesto zaostreni odgovor na to pitanje glasi: bas nikako! U svakom slučaju tako dugo ne, dok god se potencijali otpora (protiv desnih ekstremizama, rasizama, sadašnje politike globalizacije, itd.) slute u pukoj činjenici gomilanja različitih 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 međusobno isključivim identifikacijama. Prosirenje pojma hibridnosti preko pitanja "kulturne pripadnosti" na različite vrste međusobnog prekoracenja područja umjetnosti i politike, teorije i aktivističke prakse, državljanke odnosno državljanca i ne-državljanke odnosno ne-državljanca itd., uglavnom malo mijenja na stvari, već na temelju postojećih strukturalnih prisila.

Jos jednu moguću perspektivu otvara ipak analiza "procesa hibridizacije" koju je dao teoreticar postkolonijalizma Homi K. Bhabha [4]: "hibridnost" se u kolonijalnom kontekstu razvila prije svega tako što je kolonijalna sila, da bi konkretno provela svoju vladavinu, morala omogućiti potčinjenima da preuzmu simbole i diskurse njezina autoriteta. To *ponavljanje* odnosa vladavine u aktu potčinjavanja ipak je nešto drugo od njegove puke reprezentacije. Posredstvom ponavljanja, odnosno posredstvom otudjenja do kojega pritom dolazi, ono uvodi jednu razliku u dane društvene odnose koja ne ostavlja ne-dirnutima ni kolonijalni autoritet ni potčinjeno društvo, nego ih "hibridizira" i istodobno temporalizira i destabilizira postojeću moc; ona otudjuje i transformira, kako piše Bhabha, *simbole* autoriteta u *znake* razlike.

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

Dobar primjer za to nudi *Wiener Wabl Partie* (Becko izborna društvo), 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 sredisnji cilj napada u skladu s tim izabrana svjesna fikcija svaobuhvatne pogodbe oko društvenog interesa koja istodobno isključuje migrantske dijelove društva. Izborni postupak razotkriva se tako kao dispozitiv koji doduse dopusta stanovitu demokratsku kontrolu državne moci, istodobno međutim ustanovljuje i ponavlja jedan mehanizam isključivanja koji se samim izborima tesko može dovesti u pitanje.

Wiener Wabl Partie reagirala je na tu situaciju tako što se je formirala ne kao partija, nego - u gesti otudjenja - kao *Partie* (društvo), čime je izmakla mehanizmu isključivanja i omogućila konstitutivnu suradnju između migrantskih i nemigrantskih grupa. U primjeni klasičnih metoda izborne borbe (rad s javnošću, izborni nastupi na bečkim trznicama 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 već stekli austrijsko državljanstvo i čije se ispodprosječno sudjelovanje na izborima može razumjeti kao sekundarni efekt društvenog isključivanja.

Premda je izrazito vodila računa o tome da izbjegne svaku spregu s moci i *Wiener Wabl Partie* nije međutim u potpunosti izbjegla toj sprezi: već i zbog toga što se jedna izborna kampanja čije akterice i akteri nemaju mogućnost da sami budu birani i sa svoje strane naravno, posredstvom neke vrste samoisključivanja, podvrgava postojećim regulativama. I općenito vazi, da su teskoce unaprijed programirane ondje gdje različite političke situacije i ovisnosti aktivistica i aktivista limitiraju i suodređuju opcije djelovanja. Naposljetku, ni notornom "pocasnim" karakteru aktivističkog rada, koji se i sam razotkriva kao ortak vladajućih vrijednosti, nije uspjelo zaobiti ovisnost, nego ju je tek prevelo u individualno iscrpljivanje i hvatanje ekonomske ravnoteže.

Takve iskustvene lekcije potvrđuju - s onu stranu osobnih obeshrabrenja koja dijelom izazivaju - prije svega neizbježno ponavljanje postojećih odnosa moci u koje se involvira političko-aktivističko djelovanje. One međutim također upućuju na pitanje, *kako* da s tim neizbježnostima postupamo, a to znači na pitanje, kakvo uzajamno isprepletanje političkih sadržaja, strategija djelovanja i stvaranja konkretnih saveza je doista pogodno da bi se izazvalo određeno "pomicanje i obrat u fenomenu moci" (Butler). Ukratko: one upućuju na pitanje *političke organizacije*.

"Hibridnost" kao odgovor pokazuje se u pogledu tog pitanja kao prazna formula: čak i ondje gdje, kao u Homi Bhabhe, povrhu pukog potvrđivanja heterogenosti upućuje na uvjete nastajanja potencijala otpora, ostaje nam ipak većinom dužna informaciju o politički konkretnim potencijalima *promjene* koje takav otpor obecaje. Na kraju, vraća se novi diskurs hibridnosti natrag onamo otkuda je dosao: u jednu nebuloznu "kulturu" koja se sada ne razumijeva više kao "izvor konflikta", nego kao "efekt diskriminatorne prakse", odnosno kao "proizvodnja kulturnog diferenciranja kao znaka autoriteta" [7], efekt u koji se međutim bezrezervno ulazu sve nade. Premda se tesko može sumnjati u to da se na taj način stvaraju obilježja moci, ipak nipošto nije sigurno da su ta obilježja nešto drugo do *simptomi* jednog društva 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 pravilno post-revolucionarno društvo. Ona danasnja ljevica koja kao odgovor nudi "kulturu" prije nego je uopće postavila pitanje političke organizacije (a time i konkretnih perspektiva djelovanja starih i novih političkih saveza), često obecava samo još to da su socijalni subjekti sami zahvaćeni promjenama i da će se iz toga već stvoriti odgovarajući potencijali otpora i emancipacije. To bi možda moglo djelovati umirujuće kada istodobno politička i socijalna isključivanja i odbacivanja ljudi iz društava u kojima živimo ne bi postajala sve veća i sve rigoroznija.

Ah da, sljedeće godine Austriji predstoje nacionalni izbori: Vrijeme je iznova osnivati *Wabl 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 Rätzkel, "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.