

Ambivalentne hibridnosti

Stefan Nowotny

Prijevod: Boris Buden

Ponekad razlozi za takozvane nesporazume koji prate stanoviti pojam leze u slabostima tog pojma samog. To postaje očigledno najkasnije onda kada čak vodeće teoretičarke i teoretičari na području na kojem je jedan takav pojam poprimio centralno značenje nasjednu na njegove "nesporazume" ili ih čak i sami stvaraju. Pojam hibridnosti je odličan primjer za to. Taj pojam koji je prije svega u Postcolonial Studies uzdignut do ključnog koncepta i u međuvremenu preuzet u širokom polju različitih 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, piše: "Mislim da bi doslo do grotesknog nesporazuma u kulturnom razvitku kada bismo iz rasnih ili etničkih razloga isključili to novo područje evropsko-izvan-evropske kulture. Sve su kulture hibridne, nijedna nije čista, nijedna nije identična s nekim rasno čistim narodom, nijedna nije homogena." [\[1\]](#)

Iskazi takve vrste najprije izgledaju – ukoliko se ograničuju na tvrdnju da "kulture" u sebi nisu nikada homogene – jednostavno receno banalno. Stvar se međutim komplicira već u pogledu pitanja, što govor o "kulturama" ovdje zapravo treba da znači: ako su naime "sve kulture" hibridne, kako se onda te kulture kao takve, točnije, kao određeni kulturni totaliteti, uopće još mogu identificirati? Naposljetku, svaki iskaz tipa "ta kultura je hibridna" pretpostavlja da je "ta kultura" identificirana baš kao *ta* hibridna kultura (a ne kao neka druga); istodobno, ta identifikacija se ne može utvrditi na identitetu spomenute kulture 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 razriješi u smjeru hibridnosti završava naposljetku u općem mjestu: "Svaki oblik društvenog zajedništva je heterogen", čime su otvorena gotovo sva politička i društvena 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 začuditi, ne samo u pogledu neodređene povijesti pojma hibridnosti koja upućuje na botaniku, zoologiju i nešto kasnije na "učenja 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 "čistog" i "miješanog" bila jednako centralna kao i želja za sistematskom identifikacijom koja se uostalom nije znala zaustaviti ni pred "hibridima". [\[2\]](#) Također nije nikakav slučaj da se koncept hibridnosti – u novijim teorijama primijenjen upravo *protiv* rasističkih progona – razvio ponajprije u diskursima o "kulturi". Često je utvrđeno da se diskurs o kulturi (ili o kulturama) u manjoj mjeri odnosi na unaprijed dane – primjerice prirodne – identitete, a više stavlja u pogon jedan shematizam identiteta koji određivanje 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 neorasističkim kulturalizmima teorijske ili političke prirode ne samo na neobičan način nemoćna, nego joj se povremeno čak događa da se nadje u njihovoj direktnoj službi: 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 nedržavljanke i nedržavljana iz nacionalne države – 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 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 Räthzel 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 državljana i nedržavljanke odnosno nedržavljana 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 nedinutima 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 nije riječ o cinu otpora.

Dobar primjer za to nudi *Wiener Wahl Partie* (Becko izborna 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 drzavljeni 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 iskljucjenja.

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 samoiskljucjenja, podvrgava postojećim regulativama. I općenito 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 potvrđuju - s onu stranu osobnih obeshrabrenja koja dijelom izazivaju - prije svega neizbježno ponavljanje postojećih 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 sadržaja, strategija djelovanja i stvaranja konkretnih saveza je doista pogodno da bi se izazvalo odredjeno "pomicanje i obrat u fenomenu moci" (Butler). Ukratko: 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, povrhu pukog potvrđivanja heterogenosti upucuje na uvjete nastajanja potencijala otpora, ostaje nam ipak vecinom duzna infomaciju o politicki konkretnim potencijalima *promjene* koje takav otpor obećaje. Na kraju, vraća 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 diskriminatorne 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 obilježja moci, ipak niposto nije sigurno da su ta obilježja 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 obećala 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 obećava 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 Rätzel, "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.