

Anarhistička biblioteka
Anti-Copyright



Čekajući Fukoa, i dalje

Izbor beleški

Marshall Sahlins

Marshall Sahlins
Čekajući Fukoa, i dalje
Izbor beleški
1993.

Marshall Sahlins, *Waiting for Foucault, Still, Prickly Paradigm*
Press, Chicago, 1993 (2002).
Preveo Aleksa Golijanin, 2010–2014. <http://anarhija-blok45.net>

anarhisticka-biblioteka.net

1993.

Sadržaj

Uvodna reč Maršala Salinsa	5
Čekajući Fukoa	6
Poetika kulture III	7
Kapitalizam I	10
Kapitalizam II	10
Kapitalizam III: <i>Neka ide kako ide...</i> Ali, ko ga je pustio da ide?	11
O materijalizmu	11
Mrtvi beli kitovi: od levijatanologije do subjektologije i obrnuto	11

Nema mnogo pomoći ni od liturgijskog prizivanja „višestrukih subjektivnih pozicija“. Ili će se ta višestrukost razrešiti u čistom individualizmu, pošto u načelu ima onoliko subjektivnih pozicija koliko i pojedinaca; ili će ona replicirati levijatanologiju, tako što će iznedriti celu školu kitova, zbirku esencijalizovanih, kolektivnih persona umesto jedne džinovske. U svakom slučaju, levijatanologija završava u tautologiji s kojom je radikalni individualizam počeo: sa apstraktnim i idealnim subjektom, koji poseduje celo kraljevstvo društvenih ciljeva u obliku onih ličnih. Na teorijskom planu, sva zla za koja se pretpostavljalo da potiču od kulture – esencijalizacija, totalizacija i tome slično – takođe se pripisuju tom sirotom *šnuku*.¹²

„Dead White Whales: From Leviathanology to Subjectology, and Vice Versa“, str. 62–70.

¹² Shnook ili schnook: *Jidiš*, tikvan.

če o kulturnim formama i silama, kao da je reč o apstraktnim kolektivnim personama. Umesto struktura, tu je sada cela nova galerija likova, od buržoaskih subjekata, nacionalnih subjekata, postmodernih subjekata, kasnokapitalističkih subjekata, kolonijalnih subjekata, postkolonijalnih subjekata, postkolonijalnih afričkih subjekata, i da ne zaboravimo „lako prepoznatljivog ranjenog subjekta moderne liberalne države“. Tu su zatim kartezijanska sopstva i melanezijska sopstva, neoliberalna sopstva i potčinjena sopstva, uz celu populaciju subjektiviteta: globalizovanih, hibridnih, kreolizovanih, modernizovanih, komodifikovanih i na drugi način *-ifikovanih*. Vri je taj novi svet u kojem žive takvi ljudi. Kao što su drevne mitologije mogle da kosmičke sile predstavljaju u antropomorfnom izdanju, tako se i na stranicama akademskih časopisa te apstraktne personifikacije kulturnih mikrokosmosa sada šepure i razmahuju na pozornici, radeći... šta, u stvari?

Ako ne baš ništa, onda izgleda ne mnogo toga. Ponekad se čuju neke žestoke izjave: kao one o „kasnosocijalističkom subjektu“, koji je, kako je to rečeno u jednom članku iz *Public Culture*, bio „izvor“ i „unutrašnja logika“ kolapsa Sovjetskog Saveza. Tu su i neka čudna obećanja, kao ona koja daju neki praktikanti „progresivne društvene teorije“, zaokupljeni „statusom i formulacijom subjekta (i) implikacijama teorije subjekta na teoriju demokratije“. Ali teško je zamisliti kako bi takvo zanimanje za subjekt moglo nadoknaditi istorijske formacije i dinamike koje su na taj način bile samo antropomorfizovane. Sve što dobijamo su postkolonijalni subjekti koji pružaju otpor (ali, na koji konkretan način?), disciplinovani ili potčinjeni kolonijalni subjekti (opet, na koji način?), otuđeni ili oštećeni buržoaski subjekti (kao vi i ja?) ili koji samo komodifikuju (šta?) i konzumiraju (šta, još jednom?), nacionalni subjekti, koji se identifikuju (s čime?) ili druga tautološka ljudska bića te vrste. Ako se zaista želi doći do kulturološke ili istorijske analize, onda se treba vratiti na strukturalne uslove izgubljene u njihovom prevođenju u subjektivne pojmove.

Uvodna reč Maršala Salinsa

Večernja zabava koju je Maršal Salins priredio na Četvrtoj decenijskoj konferenciji Udruženja socijalnih antropologa Komonvelta, u Oksfordu, 29. jula 1993.

Lorde Dženkins, profesorko Stratern (Marilyn Strathern), drage... i ostale kolege:

Profesorka Stratern me je zadužila da priredim „večernju zabavu“, u trajanju od nekih pola sata ili kraće, verovatno zato da ne biste zaspali do časa kada bi profesor Stoking trebalo da održi predavanje o Haksliju. Ne znam čime sam zaslužio tu visoku akademsku čast, još manje kako da se nosim s njom; ali znam da, kao i mnogi od vas, potajno vodim svesku s beleškama, u rasponu od jednog reda do više stranica, iz koje vam sada nudim izbor zajedljivih zapažanja o tome šta se danas dešava, a možda ne bi trebalo da se dešava, u antropologiji.¹ Ipak, na samom početku, moram da priznam da me je pri pogledu na moje beleške zapanjilo saznanje da lord Kejns nije rekao celu istinu u svojoj priči o tome šta biva na duže staze.² Makar u antropologiji, na duže staze gledano, izvesne su dve stvari: prva je da ćemo tada svi biti mrtvi; drugo, pokazće se da niko od nas nije bio u pravu. Naravno, pristojna akademska karijera podrazumeva da prvo ide pre onog drugog. Drugo što me je zapanjilo, ali što je i nadahnulo ovo malo predavanje, jeste utisak da je ta sveska u velikoj meri bila kao i osećanje moći kod Mišela

¹ Zbirka se, u poslednjem izdanju, sastoji od 50 dužih i kraćih beleški. Neke od tih beleški našle su svoje mesto u kasnijim Salinsovim esejima; na primer, crtica *Čekajući Fukoa* pojavljuje se, u celini, s nekim manjim izmenama, u eseju *The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology*, iz 1996, u okviru zbirke *Culture in Practice: Selected Essays* (2000), str. 553–554. (Sve napomene, AG.)

² Aluzija na čuvenu izreku Džona Mejnarda Kejnsa. „Ali, te duže staze su loš vodič u sadašnjim poslovima. Na duže staze gledano, svi mi smo mrtvi.“ John Maynard Keynes, *A Tract on Monetary Reform* (1923), Ch. 3.

Fukoa – „polimorfno perverzna“. U tom poststrukturalističkom duhu vam i nudim, kao dezert, ovaj mali *pasticherie*.³

str. 1–2

Čekajući Fukoa

„Čovek s hiljadu maski“,⁴ tako je Fukoa opisao jedan njegov biograf. Koliko ozbiljno onda možemo uzeti izgled koji je poprimio da bi rekao kako vlast izvire iz borbe, iz rata i da je to rat svih protiv svih. „Ko se bori protiv koga?“, pita on. „Svi mi se borimo jedni protiv drugih.“⁵

Kritičari i tumači su jedva primetili Fukoovu vezu sa Hobsom, osim kada bi iznosili navodno radikalno zapažanje da je svoj pojam vlasti Fuko definisao kao „potpunu suprotnost Hobsovom projektu iz Levijatana“.⁶ Treba odbaciti fascinaciju suverenitetom, „odrubi ti kralju glavu“ i skrenuti pogled s represivnih institucija države. Vlast dolazi odozdo. Ona je ugrađena u strukture i pukotine svakodnevnog života, sveprisutna u ustaljenom režimu znanja i istine. Ako u hobsovskom ugovoru podanici konstituišu vlast, Komonvelt, koja ih sve drži u strahu, u fukoovskoj šemi vlast konstituiše podanike.

Jedno te isto. Isti onaj strukturalizam koji je Fuko odbacio zbog njegove „polimorfne perverzности“, tvrdio je kako su suprotnosti stvari međusobno slične u svim važnim aspektima osim u jednom.

³ Fr., šareniš; od „pastiche“, doslovno „mešavina“ (inače, površno oponašanje, privid nečeg originalnog, itd.).

⁴ Didier Eribon, *Michel Foucault, Paris*, Flammarion, 1989; Harvard University Press, 1991; autor zapravo citira istoričara Žorža Dimezila (Georges Dumezil), koji je rekao kako „postoji hiljadu Fukoa... on nosi maske i stalno ih menja“ (str. xi).

⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*; ed. Colin Gordon; New York: Pantheon Books 1980; 11. *The Confessions of the Flesh*, str. 208.

⁶ Ibid., 5. *Two Lectures, Lecture One, 7. January 1976*, str. 97.

iz svega i prodire u svakog, prožima svakodnevne stvari, odnose i institucije ljudskog postojanja i tako se prenosi u ljudska tela, percepciju, spoznaju i dispozicije. Teoretska posledica te vizije nije samo „prećenjivanje efikasnosti disciplinarne vlasti“, u čemu se slažu mnogi kritičari, već i „osiromašeno shvatanje pojedinca, po kojem on može znati ništa o iskustvima izvan granica 'poslušnog' tela“. (L. McNay)¹¹

Fuko s pravom poriče da je strukturalista, pošto je u njegovoj problematici od strukturalizma ostalo samo izbegavanje ljudskog mešanja. Njegovo stanovište je zaista „poststrukturalističko“, utoliko što teoretski razgrađuje strukture – porodice, škole, bolnice, filantropiju, tehnologije, itd. – do nivoa njihovih instrumentalnih funkcija, discipline i kontrole. To je klasična kisela kupka funkcionalističke mudrosti, koja svu stvarnu supstancu institucija svodi na njihove pretpostavljene svrhe i posledice. Klasično je i efikasno razrešenje problema njegovim svođenjem na prostu podvojenost između društva i pojedinca. I zaista, sve se završava povratkom potisnutog pojedinca – subjektologijom.

Naime, s tim rastvaranjem kulturnih poredaka na posledicu potčinjavanja, jedino što preostaje, jedino što se može podvrgnuti sadržajnoj analizi, jeste subjekt u koji su svi totaliteti bili interpolirani (umetnuti) – ili je subjektu tako bila oduzimana reč. Posledica je zaista ironična, zato što je prvobitni projekat levijatanologije, sve dok se suprotstavljao radikalnom individualizmu, bio da pojedinačni subjekt svede na nulu. Ali pošto su sve strukture, kao takve, bile izbrisane u korist njihovih instrumentalnih posledica, krajnji ishod je bio da je subjekt ostao jedina stvar obdarena nekom delotvornošću ili efikasnošću. Odatle povratak iste one metafizike subjekta koju je takva analiza htela da ospori. Stranice najaktuelnijih časopisa iznenada su se napunile svim vrstama subjekata, subjektiviteta i sopstava, koji nam, sa antropologijom u formi alegorije, pričaju pri-

¹¹ Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction*, Polity Press, Malden MA, 1994, str. 104.

tanje nacije. *Laissez-faire* je tako obuhvatio i sopstvenu negaciju. I ako su Adam Smit & Co. mogli da zagovaraju slobodu pojedinaca da se prepuste svojoj prirodnoj sklonosti ka trampiji i cenjkanju, na osnovu čega bi društveno dobro sledilo automatski, kritika kapitalizma je odgovorila tako što je učinila vidljivom moć te samodovoljne Velike Bundeve da obuhvati i poveže ponašanje pojedinaca na način koji je izvan njihove kontrole. Tako kod Marksa, u predgovoru za *Kapital*, čitamo sledeće:

„Ovde se pojedincima bavimo samo kao personifikacijama ekonomskih kategorija, otelotvorenjima posebnih klasnih odnosa i klasnih interesa. Moje stanovište, koje razvoj ekonomske formacije društva vidi kao proces prirodne istorije, manje nego bilo koje drugo, vidi pojedinca kao odgovornog za odnose čije biće on i dalje ostaje, ma koliko se subjektivno mogao uzdići iznad njih.“

Početak XX veka, „superorganska“ antropologija Krebera i Vajta zaista je imala predstavu o nekom velikom kulturnom stvorenju, s ljudima zatočenim u njegovoj utrobi, koje sledi sopstvenu putanju. „Gledajte, ide behemot... on gospodari nad svom oholom decom.“ Tu se srećemo s glavnim izvorom te zlokobne predstave o kulturi kao receptu za autoritarno ponašanje, a naročito s predstavom o onom samoporažavajućem ponašanju, koje se sreće u takozvanoj siromašnoj ili „tradicionalnoj“ kulturi i koja sprečava „nerazvijene narode“ da postanu srećni kao i mi. Ali čak i razvijeni levijatanološki diskursi Altisera i Fukoa zadržavaju karakteristike strašnog pretka, kroz upornu predstavu o represiji bez kontradikcije, u svom konstruisanju nedelotvornog subjektiviteta.

To naročito važi za Fukoa. Najimpresivnija transupstancija tog starog svetog duha, Nevidljive Ruke, u kulturu kao celinu, koja sve drži pod kontrolom, trebalo bi da bude Fukoova pankratska vizija vlasti. Vlast je tu neodoljiva isto koliko i sveprisutna; ona izvire

Prema tome, kada Fuko govori o ratu svih protiv svih, a u sledećem dahu cilja čak i na podeljeno hrišćansko sopstvo – „... a tu je i nešto u svakome od nas što se stalno bori protiv nečeg drugog“⁷ – u iskušenju smo da poverujemo kako on i Hobs imaju još nešto zajedničko, pored činjenice da su obojica, sa izuzetkom Hobsa, bili ćelavi.

„Waiting for Foucault“, str. 40–41.

Poetika kulture III

*Vlast, vlast, svuda oko nas,
I tera svega drugog znak.
Vlast, vlast, svuda oko nas,
U mislima je samo ona sad.*

Savremena fukoovsko-gramšijevsko-ničeanska opsednutost vlašću najnovija je inkarnacija neizlečivog funkcionalizma antropologije. Kao i njegovi strukturalno-funkcionalistički i utilitaristički prethodnici, hegemonizam je homogenizujući: on rastvara specifične kulturne forme u generičke instrumentalne posledice. Nekada smo u onome što smo zvali propisanim odnosima šegačenja – kao njihov „*raison d'être*“ *même* – videli doprinos održavanju društvenog poretka, slično totemskim obredima ili ulozi baštenskih vračeva u organizaciji proizvodnje hrane. Ali sada imamo „vlast“, kao intelektualnu crnu rupu koja usisava sve moguće vrste kulturnih sadržaja, kao što su to pre bili „društvena solidarnost“ ili „materijalna korist“. Uvek iznova pravimo tu lošu pogodbu sa etnografskim činjenicama, tako što se odričemo onoga što o njima znamo – da bismo ih shvatili. Kao što je Sartr rekao povodom jedne sorte vulgarnog marksizma, navedeni smo da stvarni sadržaj misli ili nekog čina tretiramo kao puku pojavnost

⁷ Ibid., 11. *The Confessions of the Flesh*, str. 208.

i pošto smo tako ono posebno rastvorili u univerzalnom (u ovom slučaju, ekonomski interes), zadovoljavamo se uverenjem da smo pojavnost sveli na istinu. Maks Veber je, u kritici nekih utilitarističkih objašnjenja religijskog fenomena, primetio kako to što neka institucija može biti relevantna za ekonomiju ne znači da je i ona sama ekonomski određena. Ali, na tragu Gramšija i Fukoa, današnji neofunkcionalizam vlasti deluje još zaokružnije: *kao da je sve što bi moglo biti relevantno za vlast i samo vlast.*

Zato zaista čudi šarenilo pojava koje antropolozi danas mogu objasniti vlašću i otporom, hegemonizmom i kontrahegemonizmom. Kažem „objasniti“, iako se argumentacija sastoji isključivo od kategorizovanja datih kulturnih formi u okvirima dominacije, kao da ove zaista svedoče o tome. Evo nekoliko primera iz prethodnih godina, iz časopisa *American Ethnologist* i „*Kultivisana antropologija*“:⁸

1. Napuljski nadimci: „(kao) diskurzivna praksa za konstruisanje određene reprezentacije društvenog sveta, (davanje nadimaka) može postati mehanizam za jačanje hegemonije nacionalno dominantne grupe nad lokalnim grupama koje ugrožavaju reprodukciju društvene vlasti“. (Ua! Nikad ne znaš šta se može kriti u nekom nadimku!)
2. Beduinska lirska poezija: kontrahegemonistička. (To!)
3. Ženska moda u La Pazu: kontrahegemonistička. (To!)
4. Društvena kategorizacija oslobođenih robova iz Dominikanske Republike kao „seljaka“: hegemonistička. (Ua!)
5. Sistem andske fijeste u kolonijalnom periodu: hegemonistički.

⁸ Salins misli na časopis *Cultural Anthropology*.

sve do smrti subjekta. Razvoj nelagodnosti u kapitalizmu doneo je starom antropološkom dualizmu još jedan obrt, specifično politički i na neki način dijalektički. Desnica i levica su gurale jedna drugu ka komplementarnim i ekstremnim argumentima u prilog individualnog i kulturnog determinizma. Na desnici su to bile teorija racionalnog izbora i druge robne marke radikalnog individualizma, koje su se zadovoljavale time da društvene celine objasne kao ishode projekata samooblikujućih pojedinaca. Na levlci, ideje o kulturnom superorganizmu i druge vrste levijatanologije: drakonske predstave o autonomnim kulturnim behemotima, koji su imali moć da pojedinačne subjekte oblikuju po sopstvenom nahođenju.

Radikalni individualizam je svakodnevna samosvest buržoaskog društva; levijatanologija je njegova stalna noćna mora. Time što pretpostavlja da su vrednosti koje izvire iz društva, kao sredstva i ciljevi utilitarnog delovanja, zapravo svojstva subjekta, radikalni individualizam potiskuje društvo i kulturu kao takve – ili ontološki, kako to kaže Luj Dimon (Louis Dumont).¹⁰ Obrnuto, levijatanologija odbacuje subjekta kao takvog, pošto je on ili ona samo personifikacija kategorija društveno-kulturnog totaliteta, čije delovanje sledi sopstvene, nezavisne zakone kretanja. Čuvena liberalna ideologija Nevidljive Ruke je već negovala te oprečne antropologije u svom poštovanju velikog, objektivnog društvenog mehanizma, koji misteriozno preobražava ono što ljudi rade za svoje dobro u blagos-

¹⁰ „U modernom društvu... ljudsko biće se shvata kao nedeljivi, 'elementarni' čovek, kao biološko biće i kao misleći subjekt. Svaki pojedinac je, na neki način, inkarnacija čovečanstva kao celine. On je mera svih stvari (u punom i novom značenju te fraze). Carstvo ciljeva se poklapa s legitimnim ciljevima svakog čoveka, čime se vrednosti postavljaju naglavačke. Ono što se i dalje naziva 'društvom' jeste sredstvo, a život svakog čoveka je cilj. Ontološki, društvo više ne postoji, ono je samo nesvodiva datost, koja nikako ne sme ometati zahteve slobode i jednakosti. Naravno, to je samo opis vrednosti, jednog viđenja uma... Društvo o kojem govori individualizam nije nikada i nigde postojalo, iz razloga koje smo objasnili, naime, zato što pojedinac živi na osnovu društvenih ideja.“ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, 1970; str. 9–10 izdanja Oxford University Press, 1999.

suprotstavljenosti između pojedinca i društva – predstavi o njihovom transparentnom i neposrednom odnosu – takođe je bila suđena sjajna istorijska karijera. Pojedinci posebno i društvo generalno, sukobljavali su se iznad praznog društvenog prostora, kao da nije bilo nijedne institucije, vrednosti i odnosa, različitih po karakteru, koji bi ih u isti mah povezivali i razdvajali. To drevno pojednostavljivanje nastavlja da živi u najnovijim i najrazvijenijim idejama o društvenim stegama, kao što su altiserovska interpolacija ili fukoovska moć. Istina, tu je reč o posredujućim strukturama, ali samo utoliko što im je dodeljena posebna uloga prenošenja šireg društvenog poretka u tela pojedinaca.

Na putu ka modernosti, u prolasku kroz rano hrišćanstvo, klasični dualizam pojedinac-društvo poprimio je težak moralni naboj, što je taj sukob činilo skoro nerešivim. Perikle je mogao delovati ubedljivo kada je govorio kako je za pojedinca najbolje da se potčini opštem dobru ako želi da dostigne sreću. Ali, u hrišćanskoj verziji, zemaljski grad više nije bio Atina, već boravište suštinski grešnog čoveka; odatle apsolutno pozitivna vrednost društva kao bogom danog sredstva represije. Za svetog Avgustina, društvena kontrola nad neposlušnim telima – oca nad detetom, kao i države nad građaninom – bila je neophodni uslov ljudskog opstanka u ovom bednom svetu adamovskih egoista. U suprotnom, ljudi bi rastrgli jedni druge kao divlje zveri. Za mitsko-filozofski prevod istog, videti Hobsa. Za modernu sociološku verziju, Dirkema. Ali, Dirkem nije bio istinski moderan. Ta ideja o čoveku pola anđelu, pola zveri zapravo je arhaična.

Danas je u modi imperijalistička filozofija, koja pokušava da obuhvati oba kraja tog drevnog dualizma: ona ugrađuje pojedinca u društvo ili pretpostavlja da je društvo u pojedincu, tako da na kraju nijedan element te suprotnosti više ne postoji nezavisno. Ili je društvo zbir odnosa između preduzimljivih pojedinaca, kao što to priželjkuju Džeremi Bentam i Margaret Tačer; ili su pojedinci samo personifikacije većeg društvenog i kulturnog pretka, kao u nekim progresivnim teorijama o izgradnji subjektiviteta kroz vlast, što ide

6. Konstruisana „spiritualnost“ žena iz bengalske srednje klase, izražena u ishrani i oblačenju: hegemonistički nacionalizam i patrijarhat.

7. Neke vijetnamske zamenice: hegemonističke.

8. Pogrebno naricanje Varao Indijanki iz Venecuele: kontrahegemonističko.

9. Izgradnja kuća po principu „uradi sam“, među brazilskim radnicima: očigledno kontrahegemonističko, ali koje utire put još jačoj hegemoniji.

10. Skatološke šale nezaposlenih američkih radnika meksičkog porekla: „opozicioni prekid otuđujuće hegemonije dominante kulture i društva.“

11. Zdrav razum: „zdravorazumska misao i osećanje ne moraju delovati umirujuće na buntovno stanovništvo već mogu podstaći i nasilnu, iako ograničenu, pobunu.“

12. Shvatanje kulture kao besprekorne celine i društva kao ograničenog entiteta: hegemonističke ideje koje su „praktično maskirale ljudsku bedu i zagušile glasove protivljenja“. (Zagušene? Čujmo onda vas.)

„Hiperinflacija značenja“ je možda bolji način da se opiše taj novi funkcionalizam, koji nešto naizgled trivijalno prevodi u istinski političko, pomoću retorike koja se obično čita kao rečnik pomodnih naziva i pojmova, često francuskih, kao pravi *La Ruse* postmodernizma. Naravno, umesto pojačavanja značenja napolitanskih nadimaka ili vijetnamskih zamenica, posledica je trivijalizacija pojmova kao što su „dominacija“, „otpor“, „kolonizacija“, čak i „nasilje“ i „moć“. Lišeni stvarnih političkih referenci, te reči postaju čiste vrednosti, pune buke i besa, koje ne označavaju ništa... osim govornika.

„The Poetics of Culture III“, str. 20–23.

Kapitalizam I

Marks je rekao, „ona zemlja koja je industrijski razvijenija samo pokazuje onoj manje razvijenoj sliku njene sopstvene budućnosti.“ To predviđanje, međutim, velikim delom potpada pod Dirkemovu izreku da je „nauka o budućnosti lišena predmeta.“

„Capitalism I“, str. 49

Kapitalizam II

Slično tome, u veku sve više obeleženom indigenizacijom moderniteta, komparativni projekat Maksa Vebera, koji je trebalo da pokaže mogućnosti za kapitalistički razvoj koje nude različite religiozne ideologije, deluje sve bizarnije. Nije stvar u tome da je bizarno govoriti o kosmološkoj organizaciji praktičnog delovanja, što je jedna od velikih Veberovih ideja. Ono što tu deluje sve uvrnutije jeste način na koji se njegovi sledbenici fiksiraju za pitanje zašto ovo ili ono društvo nije uspelo da razvije taj *summum bonum* ljudske istorije, kapitalizam – koji su zapadnjaci poznavali i toliko voleli. Godine 1988, kada sam bio u Kini, to pitanje je izazvalo neka prilično konfučijanska zapažanja. Slušao sam jednog gostujućeg američkog sinologa koji je primetio kako je Kina za vreme dinastije Čing (Cin),⁹ došla „oh, tako blizu“ da uzleti ka kapitalizmu. Meni je, međutim, to izgledalo kao da se pitamo zašto planinski narodi s Nove Gvineje nisu uspeli da razviju potlač naroda Kvakiutl. To je pitanje koje bi lako mogao da postavi neki Kvakiutl sociolog, budući da su razvijeni obredi razmene svinja između novogvinejskih klanova došli tako blizu toga. Bliže suštini ove stvari – ili možda sama njena suština – jeste pitanje hrišćanskih misionara, kako to da Fidžijanci, u svom prirodnom stanju, nisu uspeli da prepoznaju pravog boga. Isto tako bismo mogli da se pitamo zašto evropski hrišćani nisu razvili obredni kanibalizam Fidžijanaca. Najzad, bili su tako blizu.

⁹ Poslednja kineska carska dinastija (1644–1912).

Kapitalizam III: *Neka ide kako ide... Ali, ko ga je pustio da ide?*

Ne treba gubiti iz vida da je teorija najprisilnije i najtotalitarnije institucije za koju ljudski rod zna, teorija države, stalni pratilac, ali i lek za stanje nekontrolisanog sebičnog interesa – kao kod Hobsa ili, u tom smislu, kod sv. Avgustina. Ta teorija nas podseća da je za održavanje stanja *laissez-faire*, „slobodne“ igre sebičnog interesa, neophodan ogroman sistem društvene kontrole, to jest, kapitalistička nacionalna država. Misliti drugačije, bilo bi isto kao kada bismo zamišljali da su feudalni vitezovi, koji su nekada jezdili okolo, sami kovali svoje oklope ili se sami peli na svoje konje.

„Capitalism III: Laissez Faire – Qui les a laissés?“, str. 51

O materijalizmu

Materijalizam mora biti neki oblik idealizma – pošto je i on pogrešan.

„On Materialism“, str. 6

Mrtvi beli kitovi: od levijatanologije do subjektologije i obrnuto

Opozicija između čoveka i grada, između ličnog interesa i interesa polisa, prisutna je već u klasičnim spisima: u nekoliko Platonovih dijaloga, kao i na mnogim mestima kod Tukidida. Kod ovog drugog, ta opozicija čvrsto počiva na samoživoj ljudskoj prirodi vođenoj žudnjom za slavom i dobitkom. Naivnom sociološkom rivalu te