

Urednici: Maurice Hamington i Michael Flower

# ETIKA BRIGE U DOBA PREKARNOSTI



# **ETIKA BRIGE U DOBA PREKARNOSTI**

**Urednici:  
Maurice Hamington  
Michael Flower**



**Sarajevo, 2022.**

# Impresum

Naziv originala: **Care Ethics in the Age of Precarity Reproduction**

Naziv prevoda: **Etika brige u doba prekarnosti**

Izdavač: **TPO Fondacija**

Urednici: **Maurice Hamington  
Michael Flower**

Prevod: **Aida Spahić**

Lektura: **Sandra Zlotrg**

DTP: **Samir Dedić**

**Sarajevo, 2022.**

**ISBN 978-9926-422-33-2**

**CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod ID brojem 52614918**

**Disclaimer:** Autorska prava za ovu knjigu su osigurana od izdavačke kuće University of Minesotta Press. Prevod knjige nije namijenjen za komercijalnu upotrebu, niti se smije distribuirati i štampati bez dozvole Izdavača.



British Embassy  
Sarajevo

*Ova publikacija je nastala u sklopu projekta “University and Gender Mainstreaming (UNIGEM)” koji podržava Vlada Ujedinjenog Kraljevstva. Stavovi izraženi u ovoj publikaciji ne predstavljaju nužno stavove Vlade Ujedinjenog Kraljevstva.*



*Za Breonnu Taylor*

*čija je prekarnost, kao i mnogih crnih Amerikanki i Amerikanaca,  
bila toliko ekstremna da su je u njenoj vlastitoj kući ubili oni  
koji su imali dužnost da je štite u javnosti*

*Black Lives Matter*

*In memoriam*

*Elena Pulcini*

*(1950-2021)*

*Etika brige nije imala ključnu ulogu samo u njenim istraživanjima, već je bila u srži njenih predavanja, mentorstva i društvenog angažmana. Postala je opipljiva, prije svega, u njejoj velikoj sposobnosti ne samo da postavlja dijagnoze i analizira, već i da sluša i ohrabruje.*

*Christine Unrau*

# Sadržaj

Uvod: Pokret brige rođen iz nužnosti	8
Prekarnost, prekarijarnost i invaliditet	29
Neoliberalizam, moralna prekarnost i kriza brige	64
Ranjivost, prekarnost i ambivalentne intervencije empatičke brige	87
Prekarijarnost, prekarnost, prekarijat, prekarizacija i društvena redundancija: Utemeljena mapa etike brige	113
<b>Globalna ranjivost: Zašto brinuti o budućim generacijama?</b>	147
<b>Briga: Prvenstvo bitka</b>	173
<b>Namjerna prekarnost? O odnosu između etike brige, dobrovoljne prekarnosti i dobrovoljne jednostavnosti</b>	206
Prekarne političke ontologije i etika brige	226
<b>Etika brige i prekarno sepstvo: Politika erosa u neoliberalnom dobu</b>	247
<b>Otpor neoliberalizmu: Feministička novomaterijalistička etika brige kao odgovor na prekarni svijet (svjetove)</b>	269
Prekarijarnost, prekarnost i rodna politika brige u Japanu	304
<b>Zaključak: Briga kao respozivna infrastruktura</b>	326
Autorice i autori	353

## Uvod: Pokret brige rođen iz nužnosti

*Maurice Hamington i Michael Flower*

*Mjerenje značaja brige za ljudski život znači prepoznavanje da zavisnost i prekarnost nisu nesretni slučajevi koji se dešavaju samo "drugima".*

Sandra Laugier, "The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary"

"Prekarnost" je nezgodan pojam jer imenuje prijetnju koja je stvarna i sveprisutna i sastoji se od mnogih elemenata ključnih za pojedinačno biće. Judith Butler opisuje prekarnost kao "politički inducirano stanje u kojem određene populacije pate zbog neuspješnih društvenih i ekonomskih mreža podrške i postaju diferencijalno izložene povredama, nasilju i smrti" (2010, 25). Štaviše, u svom uvodu u knjizi *State of Insecurity: Government of the Precarious*, Butler jasno daje do znanja u svom slaganju sa autoricom knjige, Isabell Lorey, da je ovo sveprisutno stanje dugoročna stvar: "Prekarnost nije prolazno ili epizodno stanje, već novi oblik regulacije koji razlikuje ovo historijsko vrijeme". Prekarnost je "sama po sebi postala režim, hegemoni način na koji se nama upravlja i na koji sami upravljamo" (Lorey 2015, vii). U jednom smislu ovog pojma, svaki život je prekar jer je, po definiciji, koncept života u jukstapoziciji sa smrti. Imati život znači postojati sa uvijek prisutnom mogućnošću smrti, kao i imati stalne uslove za preživljavanje.

Navodno, za bilo koje živo biće smrt može nastupiti bilo kada. Živa bića čak imaju različite potrebe za hranom, čije uskraćivanje može uzrokovati opravdanu tjeskobu. Ovaj zbornik ne razmatra sve vrste prekarnosti, već se bavi široko konstruiranim oblicima prekarnosti izazvane tržištem. Ta vrsta prekarnosti nije "prirodni" rezultat postojanja. Umjesto toga, tržišna ili ono što

mi nazivamo “neoliberalna prekarnost” opisuje politički oblikovanu stvarnost; prekarnost koju vidimo i doživljavamo proizilazi iz načina na koji složeni procesi neoliberalizacije konstruiraju i pripisuju vrijednost. Konkretno, ta se vrijednost odražava u tome kako su ljudi organizirani ekonomski i politički kako bi distribuirali bogatstvo i vrijednost u društvima – što je politički naporan proces. I u ovom kontekstu, u igri je više od “finansijalizacije svega”. Kako Wendy Brown nedavno tvrdi, “napad neoliberalizma na demokratiju posvuda je promijenio zakone, političku kulturu i politički subjektivitet”; razumijevanje terena prekarnosti, kao i sastavljanje djelotvornog otpora silama koje ga oblikuju zasigurno znači “uvažavanje uspona bijelih nacionalističkih autoritarnih političkih formacija koje pokreće mobilizirani bijes ekonomski napuštenih i rasno ogorčenih, ali koje oblikuje više od tri decenije neoliberalnih napada na demokratiju, jednakost i društvo” (2019, 8). Stoga, iako bismo možda željeli vidjeti svrhu i efikasnost našeg društvenog organiziranja kao minimiziranje prekarnosti za njegove članove i članice, poglavlja u ovom zborniku ukazuju na to da dominantni oblici društvenog uređenja sve manje uspijevaju održavati velike segmente stanovništva; zahtjevi štednje su nepravедno distribuirani, što je pitanje politike, a ne “prirodan” i stoga nužan ishod slobodnog tržišta. Obratite pažnju na to kako kratki citati Laugier (“nisu nesretni slučajevi”) i Butler (“politički inducirani”) izražavaju zabrinutost zbog namjernosti prekarnosti.

Ljudi se mogu društveno organizirati na mnogo različitih načina, ali neoliberalni pristup daje prednost slobodnim tržištima koja minimiziraju vanjsku kontrolu nad prirodom i oblikom ekonomskog poduhvata.<sup>1</sup> William Davies opisuje četiri uobičajena aspekta koja se pripisuju trenutnoj neoliberalnoj misli: (1) neoliberalizam pokušava izgraditi nešto novo, a ne

1 Kako William Connolly (2012) primjećuje: “Možda je najbrži način da se dramatizira razlika između klasičnog tržišnog liberalizma i savremenog neoliberalizma da se kaže da je prvi želio da država svede na najmanju moguću mjeru uplitanje u ‘prirodne’ tržišne procese jer je namjeravala prepustiti druge dijelove civilnog društva same sebi, dok se drugi zalaže za to da država, mediji, škole, porodice, nauka, crkve i korporativna imovina budu uređeni oko neoliberalnih principa postojanja.”

vratiti se bilo kakvom *laissez-faire* okruženju iz prošlosti; (2) neoliberalna politika nastoji privatizirati tradicionalno netržišne institucije ili ih potpuno raspustiti; (3) neoliberalizam zahtijeva aktivnu državno sponzoriranu ulogu u privatizaciji; te (4) neoliberalno razmišljanje prikazuje nejednakost kao nužni nusproizvod krajnjeg cilja visoke produktivnosti – “Konkurencija i nejednakost pozitivno se vrednuju u neoliberalizmu” (2014, 310). Upravo je ovo prihvatanje nejednakosti, a time i prekarnosti, u kombinaciji sa društvenom hegemonijom neoliberalnog razmišljanja ono što zabrinjava tolike društvene posmatračice i posmatračice. Proširujući analizu Michela Foucaulta, Wendy Brown opisuje pojavni autoritet znanja u neoliberalizmu kao “intenziviranje tržišta kao stanja veridikcije... tržište postaje jedino, a ne jedno od mjesta veridikcije i to postaje za svaku arenu i vrstu ljudske aktivnosti” (2015, 67). Ništa ne ostaje nedirnuto – što je bogato ilustrirao William Connolly (2012, n.p.) u odlomku koji je citiran u cijelosti:

*Koji su, onda, neki od političkih pokreta i oblika državnog aktivizma koje podržava neoliberalizam? Oni uključuju, uz različite stepene podrške različitih vođa, zakone za obuzdavanje radničke organizacije i ograničavanje pokreta potrošača; korporativno učešće u školskim i univerzitetskim odborima; povoljne porezne zakone za investitore; korporativno vlasništvo i kontrolu nad medijima; sudske odluke koje tretiraju korporaciju kao “osobu” sa neograničenim pravima lobiranja i vođenja kampanje; zahtjeve za stečajnim zakonima koji favoriziraju korporacije na račun onih koji za njih rade; poseban korporativni pristup državnim zvaničnicima kako bi se održala nejednakost i ograničile naknade za nezaposlene; opsežnu disciplinu radne snage; pravnu odbranu korporativne, finansijske moći za ograničavanje informacija potrošača o politikama koje na njih utiču; uho državnih zvaničnika koji reguliraju kredit i opskrbu novcem; korištenje države za prisilno plaćanje duga i zapljene; velika vojna, policijska i zatvorska okupljanja za provođenje imperijalne politike*

*u inostranstvu i discipliniranje isključenih i nezadovoljnih kod kuće; minuciozne ulične i institucionalne sigurnosne aranžmane za reguliranje onih koji su van neoliberalne računice; ogromne državne budžete za promociju uspostavljene infrastrukture potrošnje u domenama izdataka za autoceste, energetske mreže, zdravstvene zaštite i stambenih propisa; državno čišćenje katastrofa uzrokovanih nedovoljno reguliranim finansijskim i korporativnim aktivnostima; i državno/birokratsko odugovlačenje kako bi se odgodilo djelovanje protiv globalnih klimatskih promjena.*

Tako neoliberalni kapitalizam dominira društvenom istinom onako kako je to nekada činila religijska istina. Umanjujući vrijednost živih aktera, tržišni pristupi stvaraju “pobjednike” i “gubitnike” bez proporcionalnog vrednovanja boli i patnje onih koji su objektivizirani učesnici. To je neoliberalna prekarlost: nesigurnost i bolest koju stvaraju ljudi s implikacijama na mikronivou za pojedinačna bića i značajem na makronivou za ekosisteme. Kako Nancy Fraser i Rahel Jaeggi opisuju, “Jedna implikacija je da naša kriza nije samo ekonomska. Ona uključuje i deficite brige, klimatske promjene i dedemokratizaciju” (2018, 3).

### Etika brige

Temeljno pitanje kojim se bave autori i autorice u ovoj knjizi jeste kako oni koji koriste teoriju brige mogu djelotvorno odgovoriti na prevladavajuću stvarnost neoliberalne prekarlosti. Feministička nauka se u 1980-im sjedinila oko koncepta etike brige kao relacijskog pristupa moralu koji cijeni kontekst, emocije i djelovanje umjesto apstraktne vanjske etičke racionalnosti koja dominira zapadnim filozofskim razmišljanjem. Iako još uvijek manjinska pozicija koja je marginalizirana među nekim filozofima i filozofkinjama, etika brige razvila se u interdisciplinarnu i međunarodnu teoriju brige. Naučnice i naučnici u različitim oblastima otkrili su teoriju brige kao robustan način

razumijevanja ljudske interakcije i zamišljanja boljeg svijeta. Razmišljanje o brizi primjenjivano je na političku, ekonomsku, estetsku i ekološku oblast. Učestvujući u novim pristupima posmatranja egzistencijalne stvarnosti na relacijske, neautoritativne i postmoderne načine, neke naučnice i naučnici koji rade na novim poljima filozofije performansa (Thompson i Fisher 2019) i posthumanizma (Bozalek 2016) pronašli su vezu sa teorijom brige. Stoga etika brige postaje sve popularnija i sve se više istražuje u vrijeme kada je prijetnja neoliberalne prekarnosti u dramatičnom porastu. Jukstapozicija brige i prekarnosti je i intelektualno fascinantna i moralno uvjerljiva.

Definicija je važan faktor kada se radi o "brizi". Historijski je mnogo zla počinjeno u ime brige, zbog čega su razlike bitne. Fiona Robinson, na primjer, opisuje kako su kolonijalni susreti uokvirili opresiju u kontekst paternalističke brige: "Kada se briga shvata kao dobronamjernost, milosrđe ili pažnja prema 'žrtvama' ili 'ranjivima' u društvima, etika brige može poslužiti za jačanje postojećih obrazaca dominacije i zavisnosti unutar društava i među društvima te na globalnom nivou" (2011, 165). Iako se tačno razumijevanje brige razlikuje među naučnicama i naučnicima (što nam predstavljaju i autorice i autori ovog zbornika), briga o kojoj se govori ovdje općenito se shvata kao praksa informiranih respozivnih radnji u ime onoga o kome se brine i autentično je usmjerena prema njihovom rastu i napretku. Iako je "briga" uobičajen pojam, informirane respozivne prakse isključuju čisto subjektivno razumijevanje brige. Drugim riječima, samo zato što neko označi ono što radi kao brigu ne znači da je to u skladu sa shvatanjem teoretičara i teoretičarki brige.

Najčešće citiranu definiciju etike brige nude Joan Tronto i Berenice Fisher:

*Na najgeneralnijem nivou, predlažemo da se briga posmatra kao aktivnost vrste koja uključuje sve što radimo kako bismo održali, nastavili i popravili svoj 'svijet' da bismo u njemu mogli živjeti što je moguće bolje. Taj svijet uključuje naša tijela, nas same i našu okolinu,*



*a sve to nastojimo ispreplesti u složenu mrežu koja održava život.*  
(1991, 40)

Ova definicija je istinita iako je malo nejasna. U ovoj se definiciji može vidjeti kako je briga temeljno suprotna prekarnosti, s obzirom na to da briga ima cilj da ljudi žive “što je moguće bolje”. Briga se baš ne uklapa u tradicionalno zapadno moralno razmišljanje i alternativno se opisuje kao vrlina, dužnost, rad, praksa i/ili dispozicija. Iako je “briga” uobičajen i poznat izraz, kao moralni pristup, izuzetno je složen tako da prkosi jednostavnom opisu. Na primjer, Virginia Held nudi definiciju koja tretira brigu i kao praksu i kao vrijednost:

*Kao praksa pokazuje nam kako odgovoriti na potrebe i zašto bismo to trebali uraditi. Gradi povjerenje i uzajamnu pažnju i povezanost među osobama. (...) Briga je također vrijednost. Brižne osobe i brižne stavove treba cijeniti, a možemo organizirati mnoge evaluacije toga kako su osobe međusobno povezane oko konstelacije moralnih razmatranja povezanih s brigom ili njezinim nedostatkom.*  
(2006, 42)

Neke teoretičarke i teoretičare muči manjak jasne i sažete definicije etike brige. U knjizi *The Core of Care Ethics*, Stephanie Collins žali se na nedostatak “osnovnog slogana” (2015, 3) za etiku brige, recimo kao što se princip sreće koji teži stvaranju najveće sreće za najveći broj ljudi povezuje s utilitarizmom. Međutim, potraga za jasnoćom ne bi trebala doći uz cijenu gubitka kompleksnosti ljudskog iskustva. U svom istraživanju brige, Peta Bowden odupirala se impulsu da “proizvede konsenzus ili da uhvati esenciju brige, ili da otkrije neku skrivenu istinu koja pokazuje da je cijelo vrijeme postojao implicitni dogovor o značenju brige”. Iznijela je tvrdnju “da su upravo ovakve vrste ciljeva one koje su sklone odvesti razumijevanje na krivi put i natjerati nas da previdimo kompleksnost i raznolikost etičkih mogućnosti brige”

(1997, 183). Usprkos kompleksnosti, radna definicija može poslužiti kao vodeći princip koji pojašnjava početnu tačku za analizu. U tu svrhu, briga se može okarakterizirati kao responzivno ispitivanje, empatija i djelovanje. Briga je uvijek odgovor na specifičnost nečije situacije koja zahtijeva konkretno poznavanje te situacije, što podrazumijeva maštovito povezivanje i djelovanje u korist njihovog napretka i rasta. Okolnosti prekarosti predstavljaju stanje u kojem je potreban brižan odgovor.

Još jedan značajan aspekt teorije brige je njeno feminističko porijeklo i zasnovanost na iskustvu žena. Feministička društvena teorija prenosi na teoriju brige pažnju usmjerenu na dinamiku moći i privilegija u društvu. Rodni identitet bio je pokretač za razvoj etike brige. Iako se ponekad nepravedno povezuje s rodnim esencijalizmom, izvorni rad Carol Gilligan (1982) o etici brige naglasio je maskuline sklonosti prema individuaciji i feminine sklonosti prema povezivanju koje pokreću različite dispozicije prema brižnim odnosima. U smislu današnje neoliberalne prekarosti, rod, a posebno maskulinitet, ne samo da su još uvijek relevantni, već su izrazito relevantni. Određene manifestacije maskuliniteta mogu se posmatrati kao faktori koji doprinose poticanju i održavanju nepotrebne prekarosti. Na primjer, “hipermaskulinitet” ili “toksični maskulinitet” mogu doprinosti sklonostima prema nasilju i ratu. Bonnie Mann tvrdi da sveprisutno rodno prozivanje stvara oblik maskuliniteta koji fetišizira o neranjivosti i fantazira o njoj, čime stvara snažan osjećaj “suverene muškosti” koji “remeti kritičku spoznaju i moralnu zabrinutost” (2014, 114).

Pod ovim uslovima, odlazak u bitku i sukob s neprijateljem važni su aspekti pokazivanja neranjivosti i muškog suvereniteta. Naravno, rat i nasilje su moćna sredstva širenja prekarosti, bilo da se radi o dugotrajnom fizičkom i psihičkom uticaju na preživjele borce, članove porodica boraca ili one koji su pogođeni kolateralnom štetom ili o uništenju infrastrukture. Neoliberalizam je u velikoj mjeri upleten u moderno ratovanje, jer naoružavanje i ponovna

izgradnja predstavljaju unosne poslove koje podržavaju mnoge industrije. Rat nije jedini izraz maskuliniteta, ali je anatemu brizi. Interseksijska analiza otkriva kako prekarost može kompleksno uticati na različito privilegirane identitete. Na primjer, Susanne Y. P. Choi (2018) govori o tome kako prekarni poslovi mogu kastrirati neke muškarce, imajući u vidu da je njihov rodni identitet povezan s njihovim pozivom. Međutim, ignorirati ulogu nekih manifestacija maskuliniteta u raspirivanju prekarosti znači učestvovati u modernoj tendenciji ignoriranja štete koju uzrokuju određeni oblici muškosti.

### **Pokret brige**

Imajući u vidu sile koje doprinose široko rasprostranjenoj neoliberalnoj prekarosti, s jedne strane, i usponu relacijskih naučnih radova, s druge strane, možda je sazrelo vrijeme da se društvena potreba i naučna rekonceptualizacija morala stope u pokret brige. Historija je pokazala da ideje mogu dovesti do društvenih i političkih promjena. Intelektualni pokreti empatije i inkluzije sarađivali su sa društvenim i političkim aktivizmom u prošlosti kako bi doveli do trajne društvene transformacije. Niz autora i autorica u posljednje vrijeme primjećuje da usprkos suprotstavljajućim narativima i visokoprofilnim incidentima brutalnosti, dugoročna putanja historije pokazuje da svijet postaje empatičniji i povezaniji (Rifkin 2009) i manje nasilan (Pinker 2012). Međutim, ljudski kapacitet za brigu zahtijeva intelektualnu i fizičku podršku da bi bio plodonosan. Bilo je perioda kada su bogate ideje i voljni pojedinci pomagali u poticanju ljudskog napretka prema većoj empatiji i razumijevanju. Dva takva perioda intelektualno potaknutih društvenih promjena u novijoj ljudskoj historiji uključuju progresivnu eru i hipi pokret.

U kasnom devetnaestom i ranom dvadesetom stoljeću, progresivizam je potaknuo lokalni aktivizam i promjenu politike u nastojanju da se poboljša društvo na tragu industrijalizacije, urbanizacije i migracije radne snage kapitalizma slobodnog tržišta. Entuzijasti progresivne ere bili su uvjereni da se

društvena dobrobit može poboljšati smislenim organiziranjem i djelovanjem, kao što je svjedočio pokret društvenog naseljavanja iz tog vremena.

Posljedični intelektualni pokret u progresivnoj eri bio je “pragmatizam” koji se očitovao u djelima Johna Deweyja, Williama Jamesa i Jane Addams, između ostalih. Ti javni filozofi su naglašavali centralno mjesto ljudskog iskustva, pluralizma, demokratije, obrazovanja i društvenog napretka. Addams je dala primjer duha kozmopolitske nade opisujući demokratiju kao društvenu etiku:

*Učimo da se standard društvene etike ne postiže putovanjem zabačenim stranputicama, već miješanjem na prepunoj i zajedničkoj cesti gdje se svi moraju okrenuti jedni drugima i, ako ništa drugo, uvidjeti veličinu tereta jedni drugih. Slijediti stazu društvenog morala nužno rezultira temperamentom, ako ne i praksom demokratskog duha, jer podrazumijeva raznolika ljudska iskustva i posljedično saosjećanje koji su temelj i garancija demokratije.*

(2002 [1902], 7)

Iako ponekad naivno i uz manifestaciju vlastite nesvjesne pristranosti, naslijeđe progresivne ere uključuje trajne društvene i političke reforme kao što su Opća deklaracija o ljudskim pravima, New Deal, napredak u zaštiti okoliša, poslovne i ekonomske reforme te zaštita žena, djece i radnika, kao i napredovanja muškaraca i žena tamnije boje kože. U konačnici je društveni optimizam potisnut političkim realizmom dva svjetska rata, ali uticaj tog perioda i dalje postoji.

Šezdesetih godina prošlog stoljeća pojavila se još jedna erupcija saosjećanja i društvenog poboljšanja u kontrakturnom pokretu koji je prigrlio mir i ljubav utjelovljene u hipi stilu života. Kao reakcija na nepopularan i dugotrajan rat, represivne društvene norme, degradaciju okoliša i materijalizam, hipiji su odbacili autoritet koji se manifestira u starosnoj dobi i formalnim društvenim hijerarhijama. Kontrakturni pokreti također su imali intelektualnu bazu u

onome što je postalo poznato kao Nova ljevica. Mnoge osobe iz akademskih krugova poput Angele Davis, Frantza Fanona i Herberta Marcusea uticali su i bili su pod uticajem hipi ideja. Na primjer, Marcuse (1969) je opisao hipije kao “jedinu održivu društvenu revoluciju” tog vremena zbog njihovog odbacivanja materijalizma, rata i “konkurentnih nastupa”. Nasljeđe 1960-ih uključuje napretke u ženskim pravima žena, građanskim pravima, pravima gej osoba i zagovaranju zaštite okoliša. Mnoga progresivna nastojanja danas mogu pratiti svoju genealogiju do društvenog i intelektualnog okruženja 1960-ih.

Mogli bismo tvrditi da široko rasprostranjena nepotrebna neoliberalna prekarnost signalizira da je vrijeme za još jedan međunarodni društveni pokret prožet empatijom i suosjećanjem koji bi ponovo povezao ljude razdvojene diskriminacijom temeljenom na identitetu, nejednakim resursima i opresivnom nasilju. Čini se da je svijet umoran od društvenih i političkih pristupa vođenih apstraktnim hijerarhijskim moralima koji se mogu kooptirati koncentriranom moći, bilo finansijskom, vjerskom ili vojnom. Previše ljudi se naviklo na narative koji izazivaju strah, društveno frakcioniranje i nasilje. Etika brige ponovo potvrđuje našu međusobno povezanu ljudskost. Možda briga predstavlja “jedinu održivu društvenu revoluciju” u kontekstu današnje neoliberalne prekarnosti. U skladu s tim, Carol Gilligan etiku brige postavlja kao alat za pokret otpora: “Feministička etika brige sastavni je dio borbe za oslobađanje demokratije iz stiska patrijarhata... Feministička etika brige potiče kapacitete koje čine našu ljudskost i upozorava nas na prakse koje ih izlažu riziku” (2011, 177).

### Poglavlja u ovom zborniku

*Etika brige u doba prekarnosti* sastoji se od jedanaest poglavlja društvenih i političkih teoretičarki i teoretičara iz Kanade, Italije, Japana, Nizozemske i Sjedinjenih Američkih Država. Svi autori i autorice govore o tome kako teorija brige može odgovoriti na prekarnost, posebno na nepovoljne okolnosti

potaknute tržišnim neoliberalizmom. Međutim, svako od njih ima jedinstven pristup temi, te često definiraju pojmove na ponekad protivrječne, a ponekad podudarne načine. Jedan broj poglavlja produbljuje trenutnu analizu brige i prekarnosti sintetiziranjem i prerađivanjem ideja kao što su ranjivost, zavisnost, empatija i relacijska ontologija. Druga poglavlja uvode razmišljanje o brizi u nove oblasti intelektualnog diskursa kao što su etička temporalnost, multiverzumsko političko razmišljanje, uloga erosa i feministička novomaterijalistička analiza, nudeći istraživanje rada naučnica i naučnika koji se inače ne povezuju s etikom brige.

Zbornik počinje s jednim od najistaknutijih glasova u teoriji brige, filozofkinjom Evom Feder Kittay, koja se prekarnošću bavi kroz prizmu svoje prepoznatljive teme – sposobnosti. Međutim, njeno poglavlje “Prekarnost, prekarijarnost i invaliditet” proširuje analizu brige i prekarnosti tako što ide dalje od osoba sa drugačijim sposobnostima i bavi se nepravilnostima radnika i radnica koji rade sa invaliditetom. Kittay razlikuje prekarnost i prekarijarnost: “Prekarnost je socio-ekonomski pojam i proizvodi se u datoj političkoj ekonomiji. Prekarijarnost je egzistencijalno stanje s kojim se svi mi suočavamo, ali ja smatram da ju invaliditet pojačava”. Ona upliće neoliberalizam u priču zbog njegove uloge u valorizaciji građanstva obilježenog nezavisnošću i produktivnošću. Za Kittay, mjera društva je način na koji se brine za svoje ranjive članove – nešto za što tržište nije dovoljno opremljeno, posebno kada govorimo o osobama koje nemaju dovoljno resursa. Kittay tvrdi da je “u srži cjelokupne društvene organizacije briga i zaštita osoba koje zavise od drugih. Sve ostalo se gradi oko toga.” U skladu s tim, briga u kontekstu prekarnosti nije lijep društveni gest ili periferna politička tema, već je ključna za zdravo, funkcionalno društvo.

U drugom poglavlju “Neoliberalizam, moralna prekarnost i kriza brige”, Sarah Clark Miller tjera nas da promislimo šta zapravo znači “kriza brige”. Nakon što se pozabavi opasnostima neoliberalizma, Miller istražuje šta

obično podrazumijeva fraza “kriza brige”. Skreće pažnju na dva međusobno povezana i nedovoljno teoretizirana aspekta krize brige: moralnu prekrasnost njegovatelja i relacijske štete neoliberalnog kapitalizma. Prvi opisuje tenziju u kojoj se mnogi njegovatelji mogu naći kada znaju šta treba onome o kome se brinu, ali to ne mogu pružiti. Miller smatra da je ova vrsta problema moralna povreda koju je nanio neoliberalistički pristup raspodjeli resursa. Stvarna ljudska bića koja pružaju brigu i koja su uhvaćena u ovakvu nepriliku doživljavaju iscrpljenost i izgaranje. Međutim, Miller nalazi drugu fazu moralne prekrasnosti njegovatelja u šteti koju ona čini brižnim odnosima: “Dva moguća oblika relacijske štete mogu nastati iz moralne povrede: šteta po intrapersonalne odnose, odnosno odnose koje imamo sami sa sobom, i šteta po interpersonalne odnose, odnosno veze koje imamo sa drugim osobama”. Ponekad se čini da teorija brige ima najmanje dva kolosijeka: jedan je lični i fenomenološki, a drugi je kritička politička filozofija brige. Miller ih povezuje u svom ispitivanju značenja krize brige. U zaključku, ona upozorava na društvenu reprodukciju. Što više neoliberalne vrijednosti utiču na prakse, to se ova putanja sve više usađuje: “Bezbroj načina na koji neoliberalizam pogoršava našu moralnu prekrasnost akumulira se kroz krizu brige sve dok u konačnici ne dovedemo u pitanje samo tkivo naše međuzavisnosti”. Briga je oduvijek značila više od normativnog presuđivanja, a autoričina poučna priča ukazuje na to kako je briga neophodan način suočavanja sa silama koje nastoje podijeliti i ugroziti društvo.

U poglavlju “Ranjivost, prekrasnost i ambivalentne intervencije empatičke brige” filozofkinja Vrinda Dalmiya također izražava zabrinutost što se teorija brige prečesto povezuje s ranjivošću. U osvrtu na međunarodne tokove njegovateljske radne snage s Juga na Sjever, bojazan koju izražava Dalmiya je geopolitička: “Briga, koja je utemeljena na odgovorima na sveprožimajuću ranjivost, mimoilazi se sa socio-ekonomski uzrokovanim prekrasnostima”. Oslanja se na ideju “sekundarne zavisnosti” Eve Kittay kako bi se pozabavila prekrasnošću onih koji se brinu za prekarne. Dalmiya traži pristup koji

premošćuje političko i lično. Konkretno, nudi “afektivnu solidarnost” koja poštuje razliku kao izdanak imaginativne empatije koja može prelaziti granice i stvarati političke koalicije. Dalmiya nije nimalo romantična po pitanju uloge empatije. Ona navodi empatičke neuspjehe, uključujući primjere volonterskog turizma, koji otkrivaju koliko je izazovna empatijska brigada. Međutim, Dalmiya i dalje tvrdi da pružanje brige može biti “politički transformativno ako njen empatički trenutak pokrene tako isprepletenu intersubjektivnost”. Dalmiya plete upozoravajući, ali uvjerljiv argument o centralnoj ulozi empatije u političkoj teoriji brige koja omogućava da se solidarnost suoči s prekarnošću.

Za one koji se tek upoznaju s temom prekarosti, Andries Baart daje opsežan pregled teme u poglavlju “Prekarijarnost, prekarost, prekarijat, prekarizacija i društvena redundancija: Utemeljena mapa etike brige”. Revolucionarni nizozemski filozof prisutnosti i medicinske etike, Baart se oslanja na iskustva u Nizozemskoj, kao i na iskustva međunarodnih političkih pokreta kako bi ispitao leksikon prekarosti i ponudio praktičnu mapu puta za teoretičarke i teoretičare brige. Njegova provokativna primarna teza jeste da u procesu pružanja pomoći brižni društveni napori “reproduciraju proces prekarizacije” kroz normalizaciju prekarne egzistencije. Baart smatra problem sveprisutnim i u svojoj analizi ide dosta široko: “Prekarost se odnosi na mnogo više od siromaštva, nezaposlenosti, loših stambenih uslova ili nezdravih radnih uslova. U osnovi, radi se o sveopćoj neizvjesnosti: nemate pojma hoćete li moći preživjeti do sutra”. Baart daje najsystematičniji pregled literature o prekarosti od svih poglavlja u ovom zborniku. Ukratko daje pregled djela Pierrea Bourdieua, Roberta Castela, Guyja Standinga, Olivera Marcharta, Judith Butler i Kathleen Millar. Iz te analize Baart priznaje spornu prirodu pojma i povezuje neke zajedničke niti razumijevanja. Nudi “mapu” da pokaže sile i uticaje kasne modernizacije. On pravi intrigantnu usporedbu prekarosti i društvene redundancije – ideje da je sve veći broj nas nepotreban ekonomiji. Baart tvrdi da su oba društvena fenomena pomogla u poticanju trenutne runde populizma kojemu svjedočimo širom svijeta te tvrdi da je na teoretičarkama



i teoretičarima brige da opišu kako da se poremeti proces proizvodnje i reprodukcije prekarnosti koji on izlaže.

Niko ne može pobjeći od fragilnosti ljudskog života. Saradnica Elena Pulcini tragično je preminula od zdravstvenih problema povezanih s COVID-om dok je *Etika brige u doba prekarnosti* bila u pripremi. Bila je međunarodno poznata talijanska teoretičarka brige i socijalna filozofkinja koja je mnogo srca unijela u literaturi o etici brige svojim radom na moralnim emocijama. Njeno poglavlje “Globalna ranjivost: Zašto brinuti o budućim generacijama?” proširuje njeno impresivno intelektualno nasljeđe. U ovom poglavlju Pulcini govori o tome kako briga može riješiti prekarnost nadilazeći izazove vremena i mjesta. Pulcini primjećuje vremensku dimenziju prekarnosti koju je stvorila neoliberalna globalizacija, s obzirom na to da je veći dio prekarnosti briga za budućnost: sljedeći obrok, stanarina za sljedeći mjesec, životi koje će naša djeca imati, itd. Ona smatra da su svi postojeći normativni pristupi nedorasli zadatku jer ne uzimaju u obzir moralni subjekt i njegovu motivaciju za djelovanje: “Sve glavne teorije pravde – Rawls i novi liberalizam, utilitarizam i komunitarizam – naišle su na zid ili nisu u potpunosti opravdale obavezu prema budućim generacijama predlažući iste apstraktne i racionalističke pretpostavke”. Pulcini reformulira problem brige za udaljenog drugog razmatrajući pitanja ranjivosti, duga i reciprociteta na načine koji ponovno usmjeravaju etiku oko brižnog subjekta kako bi se razumjelo šta motivira djelovanje. Ona se vraća na temu empatije kako bi tvrdila da blizina nije nužna za poticanje empatije. Relacijska ontologija teorije brige, koja proširuje pojam izvan apstraktnih normativnih razmatranja, ključna je za Pulcini. Ona elegantno zaključuje, “Snaga etike brige je u tome što svoje korijene ne vuče iz normativnih propisa ili deontoloških imperativa, već iz oblika života, iz materijalnih i simboličkih oblika organiziranja vlastitog života i vlastitog svijeta”. Elena Pulcini će nam nedostajati i kao naučnica i kao prijateljica.

Talijanska teoretičarka brige i naučnica u oblasti pedagogije i medicinske istraživačke epistemologije Luigina Mortari donosi prozaično poglavlje “Briga: Prvenstvo bitka” koje nastavlja temu posmatranja etike brige kao više od normativne formule za moralno prosuđivanje, već prije u smislu brige kao načina bitka. Mortari tvrdi da briga nije samo imperativ za naše postojanje, već ona također strukturira ko smo i šta radimo. Ona predlaže da bi se briga “mogla definirati kao *tkivo bitka*”. U nekonvencionalnoj genealogiji, Mortari se okreće antičkoj filozofiji kako bi našla da je u *Republici* Platon sugerirao da su filozofi dužni brinuti se za građane u umijeću življenja. Nažalost, briga je bila uvelike zanemarena u historiji filozofije sve do danas. Mortari traži definiciju brige izrečenu prirodnim jezikom kroz ontološku stvarnost fragilnosti i ranjivosti. U ispitivanju tih koncepata, razvija trostruki pojam brige koji odgovara na prekarost kao na “ontološku nužnost”. Za Mortari, “praksa brige provodi se na tri načina: pribavljanjem stvari za očuvanje života, njegovanjem bitka kroz kultiviranje potencijalnosti svake osobe i liječenjem rana svake osobe u tijelu i duhu”. U njenoj sveobuhvatnoj analizi nalazimo pojam brige za prekarne koji nije diktiran vanjskim moralnim normama, već koji svoj osnov nalazi u našoj temeljnoj povezanosti s našom prirodom, čineći brigu ostvarenjem naše ljudskosti.

Dosadašnja pretpostavka u svim poglavljima u ovom zborniku, i za većinu razmatranja prekarosti, jeste da je to negativna i neugodna pozicija koju treba ublažavati u društvu što je više moguće. U poglavlju “Namjerna prekarost? O odnosu između etike brige, dobrovoljne prekarosti i dobrovoljne jednostavnosti”, Carlo Leget, teoretičar etike brige i predvodnik u unapređenju istraživanja etike brige širom svijeta, izaziva čitatelja/čitateljicu da promisli o konvencionalnom stavu o prekarosti postavljajući pitanje šta se o prekarosti može naučiti od onih koji su namjerno odabrali prekaran stil života. Leget istražuje primjere namjerne prekarosti iz trinaestog, dvadesetog i dvadeset prvog stoljeća, kao i današnje odluke nekih da žive u dobrovoljnoj jednostavnosti. Premda priznaje da su raniji historijski konteksti bili dosta

različiti od današnjih, Leget pronalazi brojne potencijalne koristi od namjerne prekarosti, uključujući duhovne, epistemičke, simboličke, instrumentalne i transformativne ishode. Takva djela i atributi mogu biti “primjeri životnog stila koji blista kao protest protiv... neoliberalizma”. U završnim dijelovima poglavlja, Leget analizira filozofiju koja stoji iza dobrovoljnih pokreta jednostavnosti. Oslanja se na rad njemačkog sociologa Hartmuta Rose kako bi sugerirao da današnja prekarost ukazuje na dublji problem od puke brige za one u potrebi u ubrzanju i uzburkanosti koja tržišta uzrokuju kada nastoje postići sve veći rast. Leget, preko Rose, tvrdi da je “neoliberalizam, sa svim svojim perverznim uticajima na odnose brige, pogrešan odgovor na dublji i temeljniji problem. Pogrešan je odgovor jer održava proces ubrzanja koji svijet u kojem živimo pretvara u ‘nijemi’ svijet: veliku hrpu mrtve i besmislene sirovine.” Leget zaključuje jasno dajući do znanja da dobrovoljna prekarost ili jednostavnost nisu zamišljeni kao *mainstream* izbor životnog stila, ali nude značajne uvide u to kako brinuti jedni za druge bez ignoriranja temeljne uzročne dinamike.

U poglavlju “Prekarne političke ontologije i etika brige” politologinja i feministička teoretičarka Maggie FitzGerald također izaziva čitatelja/čitateljicu da drugačije razmišlja o etici brige i prekarosti kroz novonastali teorijski okvir pluriverzuma. Iako se teorija brige često povezuje s relacijskom ontologijom, FitzGerald opisuje pluriverzalni pristup koji ponovno postavlja okvire političkih ontologija kao da se “sastoje [se] od tekućih, promjenjivih, dinamičnih i (de)stabilizirajućih praksi i odnosa koji stvaraju svjetove”. U skladu s tim, umjesto razumijevanja politike kao statičkog takmičenja konstitutivnih vrijednosti i interesa, koncept pluriverzuma posmatra političke ontologije kao odigrane ili izvedene i isprepletene jedna s drugom u složenom i promjenjivom društvenom okruženju. FitzGerald sugerira da teorija brige pruža djelotvorno sredstvo za angažiranje političkog pluriverzuma. Ona koristi proširenu studiju slučaja naroda Maori s Novog Zelanda i njihov odnos prema rijeci Whanganui kako bi pokazala sukob političkih univerzuma. Za

Maore, rijeka Whanganui je živo biće. Njihov politički univerzum došao je u sukob s univerzumom države, koja je rijeku smatrala prirodnom pojavom instrumentalnom ljudskim potrebama. Maori su morali prevladati razlike u političkim ontologijama kako bi rijeci Whanganui osigurali status identiteta u zakonu. Za FitzGerald, maorski primjer utjelovljuje marginaliziranu političku ontologiju. Koristeći ovaj primjer kao osnovu, FitzGerald opisuje prekarnost kao pojačanu ranjivost, iako odnos između marginalnih i privilegiranih političkih ontologija nije jednostavan. Ona opisuje međusobnu isprepletenost: “Prekarnost, kako je ovdje predstavljam, ističe one svjetove na marginama globalne političke ekonomije, posebno one koji su isključeni, namjerno preoblikovani, obezvrijeđeni, pa čak i izbrisani, dok jednako tako naglašava da su čak i naizgled ‘stabilni’ ili ‘hegemoni’ svjetovi ranjivi i nestabilni, zavisni od marginaliziranih svjetova i podložni da i sami postanu prekarne”. Responzivni epistemski resursi u teoriji brige omogućavaju metodu navigiranja političkim pluriverzumom i uvijek prisutnim potencijalom za prekarnost.

Dok FitzGerald inovativno gura teoriju brige u savremene rasprave o političkom pluriverzumu, politolog i teoretičar Sacha Ghandeharian nudi još jedan svjež pristup razmišljanju o subjektivnosti unutar teorije brige u poglavlju “Etika brige i prekarno sepstvo: Politika erosa u neoliberalnom dobu”. Direktno se obrušavajući na neoliberalne pretpostavke, Ghandeharian tvrdi da pažljiva analiza odnosa između brige i želje ili erosa može “proširiti naše razumijevanje relacijskog i etičkog sepstva i njegove neizbježne prekarijarnosti”. Za Ghandehariana, eros daje robusno razumijevanje subjektivnosti koje je istovremeno i kritika neoliberalizma. Oslanjajući se u velikoj mjeri na rad Luce Irigaray o erosu i ideju da “samo naše biće, kao subjekt, zavisi od *postajanja-između-dvoje*” na responzivan, nehomogenizirajući način, Ghandeharian sugerira da naša temeljna relacionalnost rezultira “samoprouzrokovanom prekarnošću”. Također se okreće radu Kelly Oliver koja subjektivnost postavlja kao “strukturu svjedočenja”. Ghandeharian ova relacijska razumijevanja

subjektivnosti stavlja u jukstapoziciju sa subjektivnošću postignuća koju zahtijeva neoliberalno razmišljanje.

Nastavljajući temu teoretičarki i teoretičara brige koji se upuštaju u nove i inovativne političke narative o kojima smo svjedočili u prethodna dva poglavlja, sociopolitička misliteljica, feministička filozofkinja i kvalitativna istraživačica Emilie Dionne baca etiku brige u savremene posthumanističke rasprave u poglavlju “Otpor neoliberalizmu: Feministička novomaterijalistička etika brige kao odgovor na nesigurni svijet (svjetove)”. Proširujući rad Karen Barad, Dionne postavlja okvir za feministički novi materijalizam (FNM) kao recentrirajuću analizu koja se vrti oko materije koju ona opisuje kao ontološki neodređenu. U konačnici, Dionne tvrdi da feministički novi materijalizam može proširiti sposobnost teorije brige da “učestvuje u radu na liječenju, ublažavanju ili preobrazbi prekarosti i njenih raznolikih efekata na živote ljudi”. Kako bi ostvarila ovu vezu, Dionne počinje nuđenjem leksikona za oblast feminističkog novog materijalizma te, naročito, pojmova agensne materije, agensnog realizma i intra-akcije koje koristi Barad. Ona zatim koristi konceptualizaciju prekarosti Judith Butler i Isabell Lorey kako bi tvrdila da neoliberalizam radi na utjelovljenju prekarne ontologije: “kada su prekarijarnost i prekarost *značajni* i ostaju zbog efekata vladine prekarizacije, oni također postaju samoodrživi i novi proces stvaranja ontologije koji postaje ukorijenjen i nevjerovatno ga je teško promijeniti ili spriječiti”. Dionne nudi neke konkretne alate za teoretičarke i teoretičare brige analizirajući nekoliko širih primjera kako neoliberalizam potiče prekarost. Dionne nalazi nadu u novim feminističkim teorijama koje iskorištavaju teoriju o liminalnosti brige: “Etika brige se obogaćuje razmatranjem pogleda feminističkog novog materijalizma na svijet koji je sve više agensan u svjetlu nove, stalno rastuće situacije zajedničkih, međusobno isprepletenih i složenih uslova globalizacije, sve više bolesti, krhke ekološke transformacije i raznih nesigurnosti koje nas muče”. Grubo rečeno, na neki način, feministički novi materijalizam zabija još jedan ekser u kovčeg androcentričnog modernizma odraženog u neredu

opisanom u navedenom citatu. Od svojih izvora u otporu kategorijama koje je postavio Lawrence Kohlberg u Heinzovoj dilemi, briga je izbjegavala tradicionalne etičke okvire. Možda je Dionne pokazala da novo feminističko razmišljanje pruža odgovarajuću teorijsku konstelaciju iz koje briga može doseći svoj puni potencijal.

Zbornik završava ličnijim prikazom prekarnosti i politike: poglavljem "Prekarijarnost, prekarnost i rodna politika brige u Japanu" feminističke političke teoretičarke Yayo Okano. U proširenoj lokaliziranoj studiji slučaja, Okano suprotstavlja prirodne katastrofe u Japanu, uključujući tajfune i zemljotrese (da ne spominjemo katastrofu u nuklearnoj elektrani Fukushima Daiichi), političkim programima koji slabe društvenu dobrobit, ali koji se potiču pod krinkom jačanja nacije. Ona se pita može li etika brige pružiti bilo kakve resurse za otpor prekarnosti izazvanoj promjenama politike. Usred čestih prirodnih katastrofa, zemlja se također suočava s ekonomskom stagnacijom i okreće se tržištu kako bi riješila probleme: "Budući da je strukturna reforma pokrenuta sredinom 1990-ih usvojila neoliberalističku retoriku, radnice i radnici u Japanu suočavaju se s deregulacijom uslova rada kako bi platili potrebnu cijenu za stimuliranje nacionalne ekonomije". Prema Okano, rezultat ovakvih politika jeste da mladi ljudi, žene i manje obrazovani imaju slabije izglede za zapošljavanje. Daljnje pogoršanje situacije donosi činjenica da je u prošloj deceniji vlada preusmjeravala sredstva u izgradnju jače vojne odbrane, na primjer, smanjivanjem korporativnih poreza, a povećanjem poreza na potrošnju. Pored toga, u nastojanju da izgrade japansku vojsku, vladine vođe su koristile slike ranjivih – žena i djece – kako bi time dokazivali da je jaka vojska potrebna da ih zaštiti. Autorici ne promiče ironija ovog opravdanja: "Japan je bio u začaranom krugu siromašenja blagostanja ljudi i, u isto vrijeme, povećanja nesigurnosti, tjeskobe i prekarnosti među ljudima". Okano nam nudi primjer destabilizacije kojoj iznova svjedočimo širom svijeta i za koju briga postaje čin otpora.

## Citirani radovi

- Addams, Jane. 2002 [1902]. *Democracy and Social Ethics*. Urbana: University of Illinois Press.
- Bowden, Peta. 1997. *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. London: Routledge.
- Bozalek, Vivienne. 2016. "The Political Ethics of Care and Feminist Posthuman Ethics: Contributions to Social Work." U *Values and Ethics in Social Work*, ur. Richard Hugman i Jan Carter, 80–96. London: Palgrave Macmillan.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Brooklyn, N.Y.: Zone Books.
- Brown, Wendy. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith. 2010. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso.
- Choi, Susanne Y. P. 2018. "Masculinity and Precarity: Male Migrant Taxi Drivers in South China." *Work, Employment and Society* 32 (3): 493–508.
- Collins, Stephanie. 2015. *The Core of Care Ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Connolly, William. 2012. "Steps Toward an Ecology of Late Capitalism." *Theory and Event* 15 (1): n.p.
- Davies, William. 2014. "Neoliberalism: A Bibliographic Review." *Theory, Culture and Society* 31 (7/8): 309–17.
- Fisher, Berenice i Joan C. Tronto. 1991. "Toward A Feminist Theory of Care." U *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, ur. Emily Abel i Margaret Nelson, 35–62. Albany: State University of New York Press.
- Fraser, Nancy i Rahel Jaeggi. 2018. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Ur. Brian Milstein. Cambridge: Polity.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol. 2011. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity.
- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press.
- Laugier, Sandra. 2015. "The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary." *New Literary History* 46 (2): 217–40.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Brooklyn, N.Y.: Verso.
- Mann, Bonnie. 2014. *Sovereign Masculinity: Gender Lessons from the War on Terror*. New York: Oxford University Press.
- Marcuse, Henry. 1969. An essay on liberation.  
<https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/essay-liberation.htm>.
- Pinker, Steven. 2012. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Penguin.

Rifkin, Jeremy. 2009. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.

Robinson, Fiona. 2011. *The Ethics of Care: A Human Approach to Human Security*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.

Thompson, James i Amanda Stuart Fisher, ur. 2019. *Performing Care: New Perspectives on Socially Engaged Performance*. Manchester, UK: University of Manchester Press.

TPO  
Fondacija  
[www.tpo.ba](http://www.tpo.ba)



## Prekarnost, prekarijarnost i invaliditet

*Eva Feder Kittay*

Neoliberalna politička ekonomija promovira liberalni ideal građanke/građanina i radnice/radnika kao nezavisne i samodostatne osobe. Iako liberalizam može, makar u teoriji, održavati više ili manje velikodušan sistem podrške za one koji moraju zavisiti od tuđe njege, neoliberalizam iscrpljuje takve sisteme i umjesto njih kreira slabe i kažnjavajuće politike. Osobe koje ne mogu “ispuniti” očekivanja, a mnogi od nas u nekom trenutku našeg života ne mogu, omalovažavaju se kao zavisne osobe i, s mogućim izuzetkom veoma mladih, podložne su stigmati i sramu. Osoba sa invaliditetom koja zavisi od njege drugih i osobe koje pružaju njegu postoje u ekonomskom, društvenom i političkom poretku koji potiskuje “neizbježne zavisnosti”<sup>1</sup> u privatnu domenu i tjera svakog od nas da nosi ono što ću ovdje nazvati “teret (neizbježnih) zavisnosti” individualno, a ne kolektivno. Ovo stanje je pojačano u neoliberalnim političkim ekonomijama.

Dok je neoliberalizam stvorio situaciju u kojoj prekarnost karakterizira ogromnu klasu radnica i radnika, ona je oduvijek bila stanje radnica i radnika koji pružaju praktičnu njegu zavisnoj osobi ili podržavaju zavisnu osobu na neki suštinski način. Prekarnost osoba koje se bave poslovima brige svakako ima loše učinke na one koji zavise od te brige.

Sa usponom neoliberalizma i pojavom pokreta osoba sa invaliditetom, sada se od osoba sa invaliditetom, koji su ranije bili klasa odraslih izuzeta od ideala samodostatnosti, očekuje da budu “nezavisni i produktivni”. Iako zagovornice i zagovornici za prava osoba sa invaliditetom često preuzimaju ovaj ideal,

1 “Neizbježnu zavisnost” razmatram u svojoj knjizi (Kittay 1999). Vidjeti i Fineman (1995).

podrivanje društvene podrške koje vrši neoliberalizam pretvorilo je tu težnju u stanje prekarnosti za osobu s invaliditetom – što je posebno štetno imajući u vidu karakteristiku stanja invaliditeta koju nazivam “prekarijarnost”.

Vrinda Dalmiya navodi: “Tijela povezujemo sa zavisnošću od svijeta i od drugih. Ovo ‘otvaranje’ prema vani unosi krhkost u više registara.”<sup>2</sup> Upravo krhkost i zavisnost tijela, posebno kada ga prate teškoće koje se smatraju “invaliditetom”, te krhkost onih koji se brinu o zavisnim tijelima tako da posljedično postanu zavisni ovdje su u intersekciji. Ako u promišljanju polazimo od krhkog i zavisnog tijela, možemo reći da, kako se ono “otvara prema vani”, tako mjera do koje osoba sa invaliditetom doživljava svoje dobrostanje i svoj život kao prekarijarnost u velikoj mjeri aktivira prekarnost osobe koja pruža njegu.

U ovom poglavlju razmatram odnos između prekarnosti osoba koje brinu o zavisnim osobama i prekarijarnosti života sa invaliditetom. Prekarnost je socio-ekonomski pojam i proizvodi se u datoj političkoj ekonomiji. Prekarijarnost je egzistencijalno stanje s kojim se svi mi suočavamo, ali ja smatram da ju invaliditet pojačava. Pristup koji usvajam, a koji ću objasniti u ovom poglavlju, oblikuje predanost “feminizmu socijalne skrbi” – feminizmu usmjerenom na podršku ženama, koje čine veliku većinu onih koji rade u pružanju brige, u njihovom radu sa osobama koje od njih zavise, ali koji zauzvrat također teži promovirati uslove kojima bi se izbjeglo pretvaranje prekarijarnosti invaliditeta i neizbježnih zavisnosti u dodatnu prekarnost za osobu sa invaliditetom.

Postoje dvije važne veze između prekarijarnosti invaliditeta i prekarnosti osoba koje rade na pružanju brige. Po meni, prva se odnosi na neadekvatnu konceptualizaciju zavisnosti. Bolju konceptualizaciju daje etika brige. Druga se odnosi na neuspjeh pružanja adekvatne podrške, primarno javne,

2 “Different DeCenterings: Corporeality and Care in a Comparative Context”, prezentacija na konferenciji Care Ethics Research Consortium, Univerzitet Ottawa (online), 3. maj 2021.

koja je presudna za raspetljavanje sve čvršćeg čvora između prekarnosti i prekarijarnosti. Ovdje nam, pak, etika brige koja postaje politika etike brige može pomoći da razumijemo kakav je pristup javnoj podršci potreban.

Argument je da prekarijarnost koja karakterizira život sa invaliditetom, zajedno s prekarnošću osobe koja pruža njegu, pretvara prekarijarnost invaliditeta u dodatni oblik pariteta za osobu s invaliditetom. To je stanje koje pogoršava činjenica da neoliberalizam povlači podršku i iskorištava ideologiju dostojnog građanina kao produktivnog i nezavisnog. Umjesto da djelotvorno podržava težnje onih osoba sa invaliditetom koje se mogu integrirati u produktivan rad, povlačenje podrške za brigu podriva te težnje i život čini prekarnijim za one kojima je taj ideal besmislen.

Sve dok ne budemo imali sistem pravde koji je osmišljen tako da se zavisnost ozbiljno shvata, ionako prekarno dobrostanje osoba sa invaliditetom bit će još prekarnije zbog prekarnosti sa kojom se suočavaju osobe koje pružaju njegu. Konceptija pravde u kojoj se zavisnost ozbiljno shvata je ona koja uzima etiku brige kao jednu – ako ne i centralnu – moralnu teoriju koja usmjerava naše poimanje onoga šta je pravedno. Neću se moći osvrnuti na sve te ideje onoliko detaljno koliko zaslužuju, ali ću pokušati predstaviti osnove tog argumenta. Osvrt na etiku brige otkriva ne samo koliko je problematičan razvoj neoliberalizma, već i kako stavljanje brige u središte društva može doprinijeti poboljšanju situacije za osobe sa invaliditetom i njegovateljice. Argument ću predstaviti u pet koraka, od kojih je svaki obuhvaćen u zasebnom dijelu poglavlja.

U prvom dijelu branim stajalište da iako život osobe sa invaliditetom nije inherentno život s manjim dobrostanjem, on je na neki način prekaran, odnosno prekaran je u mjeri u kojoj drugi to nisu. Nadalje, tvrdim da prekarijarnost općenito nije nužno u suprotnosti sa dobrim nivoom dobrostanja. S druge strane, prekarnost, ukoliko je povezana sa nivoom nesigurnosti koja se osjeća, direktnije je povezana sa smanjenim nivoom dobrostanja. U drugom dijelu

pokazujem kako prekarijarnost osoba sa invaliditetom može (iako ne mora) skliznuti u prekarnost koja je neizbježno nepovoljna.

Zatim, u trećem dijelu, prelazim na prekarnost njegovateljica: onih koje imaju zadatak pomagati osobi sa invaliditetom, bilo kao članice porodice, radnice na poslovima brige u grupnom okruženju ili lične asistentice. Stanje radnica na poslovima brige, kako ću predstaviti, utjelovljuje situaciju onoga što Guy Standing naziva prekarijatom. U četvrtom dijelu razmatram kako radnička prekarnost na poslovima brige doprinosi stvaranju prekarnosti u životima osoba sa invaliditetom. Nadalje, prekarijarnost osoba sa invaliditetom, kada ide uz pretpostavku da je život osobe sa invaliditetom život manjeg dobrostanja, može se iskoristiti za opravdavanje prekarnosti i njegovateljica i osoba sa invaliditetom. Konačno, u petom dijelu razmatram implikacije argumenta za društveni i politički poredak kojem bismo trebali težiti, a u kojem prekarijarnost ne rezultira prekarnošću niti je pogoršava.

Prije nego što pređem na raščlanjivanje argumenta, važno je napomenuti da ja nisam pripadnica prekarijata. Niti sam osoba sa invaliditetom. Međutim, bila sam njegovateljica članice porodice koja ima invaliditet. Ipak, bila sam privilegirana od većine njegovateljica članica porodice sa invaliditetom i u prednosti u odnosu na većinu plaćenih njegovateljica. Angažirala sam brojne njegovateljice i njegovatelje za svoju kćerku i upoznala mnoge njegovateljice koje su pomagale mojoj kćerki, a koje su zaposlene u agenciji koja je sada odgovorna za njenu svakodnevnu njegu. Imam veoma blizak odnos sa osobom sa invaliditetom: mojom sada odraslom kćerkom. Ni moja kćerka nije pripadnica prekarijata, bar ne usko gledano. To navodim jer ona nije obična pripadnica radne snage u bilo kojem uobičajenom smislu. Zbog svojih vrlo značajnih kognitivnih, kao i tjelesnih poteškoća, ona nije reprezentativna odrasla osoba sa invaliditetom koja bi možda željela živjeti samostalno.

Sada njenu brigu u velikoj mjeri podržavaju vlasti, kao i mi sami svojim finansijskim doprinosima. I dok je moj vlastiti odnos prema prekarnosti i dalje

indirektan, svjedočila sam prekarosti brojnih njegovatelja i njegovateljica koje su mojoj kćerci pomagali da živi dobar život u kojem je privilegirana. Tako da dio onoga što imam reći dolazi iz direktnih saznanja, dok sam ostalo spoznala indirektno ili kroz istraživanja. Navodim ove činjenice jer sam toliko upletena u život sa mojom kćerkom da se lako može desiti da mi promaknu različita iskustva života sa invaliditetom te stoga pozivam sve osobe koje bi ponudile korekcije na moj relativno uzak vidokrug da to urade.

### Invaliditet i prekarijarnost

Način na koji definiramo invaliditet odražava načine na koje mislimo o invaliditetu i pojedincima koje svrstavamo u osobe sa invaliditetom. Dozvolite da prihvatimo da je invaliditet konstruirani koncept: ta konstrukcija se razlikuje u odnosu na vrijeme, mjesto i svrhu u koju se koristi. Možemo prihvatiti i to da pojedinci i pojedinke koje se smještaju pod ovaj koncept mogu dolaziti iz grupa koje samo donekle nalikuju jedna na drugu. Invaliditet može biti kognitivni, psihološki, fizički ili senzorni, a svaki može imati različite vrste i stepene. Neki invaliditeti su kongenitalni, drugi su stečeni ili su posljedica starosti. Neka oštećenja su cjeloživotna, druga imamo samo u jednom periodu života. A postoje i epizodni poremećaji. Neki su nevidljivi, drugi su veoma upadni. Invaliditet postoji kod svih rasa, među ljudima sa različitim seksualnim i rodnim životima. Te intersekcije rezultiraju različitim ishodima za ljude sa sličnim invaliditetima. Uticaj na funkcioniranje je veoma raznolik, iako je skoro uvijek obilježen drugim društvenim i ekonomskim okolnostima osobe. Ipak, većina osoba sa invaliditetom suočava se sa stigmom i diskriminacijom, kao i sa borbom da svijet postane pristupačniji za njihova tijela i umove.

Većina osoba sa invaliditetom također se suočava sa tjelesnim, ekonomskim i društvenim situacijama zbog kojih je za njih postizanje dobrog života prekarnije. Naglašavam da nisam rekla da je manja vjerovatnoća da će imati

dobar život. Kada kažem da je postizanje dobrog života prekarnije, to znači da je slabiji stisak kojim držimo taj dobar život. Objasnit ću kako i zašto su ove dvije stvari različite. Ali ću se prvo osvrnuti na to zašto kažem da život sa invaliditetom nije život manjeg dobrostanja, ili makar nije život manjeg dobrostanja zbog invaliditeta, jer općeprihvaćeno mišljenje nije takvo.

Tvrđnja koja potiče od brojnih osoba sa invaliditetom jeste da u engleskoj riječi “disability”, prefiks “dis”, nasuprot onome što mnogi misle, ne znači da te osobe imaju manje dobrostanja ili manje kapaciteta za dobrostanje u poređenju sa drugom osobom u sličnoj situaciji (slične porodične okolnosti, kultura, finansijska sigurnost, rasa, rod, socijalni status, struka, itd.). Odnosno, “dis” se ne poima i ne bi trebalo da se poima u značenju ideje da je invaliditet “loša” različitost.<sup>3</sup> To ne znači da invaliditet u nekim okolnostima i za neke ljude nije loš po njih, već da invaliditet sam po sebi nije nešto što je inherentno loše.

Zagovornici onoga što je postalo poznato kao socijalni model invaliditeta tvrde da je razlika koja postoji u tijelu ili u umu osobe sa invaliditetom nepovoljna samo onda kada ne postoji usklađenost tijela i okruženja. Da je invaliditet, nasuprot oštećenju tijela, društveni faktor koji često uzrokuje izgrađeno fizičko okruženje koje može, ako postoji politička volja, biti i drugačije izgrađeno. Ponekad okruženje treba posmatrati u širem smislu, ne samo kao fizičko okruženje, jer prepreke mogu biti društvene: diskriminacija, zanemarivanje potreba i važnih usluga, društvena stigma i namjerno isključivanje iz učešća u normalnom životu, odnosno, društvene tehnologije koje ne uspijevaju odgovoriti potrebama ljudi sa invaliditetom.

Elisabeth Barnes (2016) ide čak i dalje sa svojom tvrdnjom da iako osobe sa invaliditetom moraju trpjeti nepovoljnosti koje društvo nameće, čak i te društvene “negativnosti” ne moraju nužno značiti da je život sa invaliditetom manje život. Kad bi one bile definirajuća odlika identiteta osoba sa

3 Ovo stajalište je elokventno artikulirano i argumentirano u Elisabeth Barnes (2016). Barnes razmatra samo fizičke invaliditete, ali se njen rad može proširiti i na kognitivne, a možda i psihološke invaliditete.

invaliditetom, onda bi ideja ponosa osoba sa invaliditetom bila besmislena. Ovu tezu jasnije objašnjava analogija sa afroameričkom borbom.

Kada su Afroamerikanci ponosno proglasili da je “crno lijepo”, jasno su svima stavili do znanja da problem bivanja crnim u Americi nije u boji nečije kože, već u diskriminaciji i manjku prava. Ali nije to od crnoće napravilo ono što ona jeste. Crnoća nečije kože bila je dublja od same kože: to je bila i kultura, nasljeđe, određene vrijednosti i načini života koji su išli uz život Amerikanaca afričkog porijekla, te je i to trebalo slaviti.

Na sličan način, aktivisti i aktivistice za prava osoba sa invaliditetom, naučnici i naučnice, kao i obični svijet, žele reći da invaliditet treba pratiti ponos – da sljepoća ili gluhoća ili invalidska kolica i dalje samo djelimično definiraju osobu, čak i ako društvo nije diskriminirajuće, te da postoji nešto pozitivno što se vezuje uz identitet osoba sa invaliditetom (odnosno, osoba sa tačno određenim invaliditetom). Ovo je tvrdnja koju je teško prihvatiti iz “vidokruga sposobnosti”, gdje se čini da se nesposobnost za određene radnje smatra pukim nedostatkom.

Stephen Kuusisto, slijepi pisac i pjesnik, rado nas odvrća od te greške. On piše:

*U nama postoje krajolici. Introverti to znaju. Umjetnici ih vide. Kada si slijep, ti krajolici su postojani i čudni: tamo gdje si bio i gdje bi mogao ići postaje maštovito. Vidim poljanu na kojoj mi je jedna djevojčica svirala flautu kada sam imao četiri godine. Bili smo u Finskoj. Ja sam bio slijepi dječak koji je vidio samo boje i oblike. Poljana je bila djevojčicina muzika; muzika je bila nebo. Vrtio sam se oko breza u svjetlosti ljutića. Kad god čujem irsku zviždaljku pomislim na žuti zrak i žutu djevojčicu. Mnogi slijepi prijatelji mi kažu isto: prostori ispred nas i prostori iza nas su bogati i živi iznutra. Krećemo se pamćenjem i kreativnošću.*

(Kuusisto 1998, 162)

Iako postoji nepovoljnost invaliditeta u društvu sposobnih, ovakvi tekstovi pružaju osobama koje su trenutno bez invaliditeta uvid u to zašto ljudi govore o ponosu u invaliditetu.

U ovo stajalište prilično su me uvjerali pisci i spisateljice sa invaliditetom koji ga zagovaraju, a kao majka osobe sa invaliditetom, vidjela sam da ljudi sa invaliditetom mogu postići nivo dobrostanja koji je srazmjeran onom osoba bez invaliditeta. Drugim riječima, život sa invaliditetom nije inherentno manje život u smislu dobrostanja ili dobrote, osim, naravno, ako neko određene kapacitete ne ugradi u presudne odlike dobrostanja ili dobrog života. Takvo definicijsko namještanje je, ipak, neopravdano ako vjerujemo brojnim svjedočenjima i biografijama osoba sa invaliditetom. Ako im ne vjerujemo, onda je to upečatljiv primjer epistemičke, a posebice svjedočanske nepravde.

Stoga, ako se ne radi o funkcionalnim ograničenjima, čak ni o nepovoljnosti života u društvu sposobnih, šta znači “dis” u “disability”? Smatram da “dis”, ako je uopće opravdan kao izjava o nečem negativnom u “disability”, leži u brojnim oblicima prekarizarnosti sa kojom se suočavaju osobe sa invaliditetom. Prekarizarnost, iako je odlika svakog ljudskog života, prisutnija je u životima osoba sa invaliditetom. Ako je nečije dobrostanje prekarano, ne znači da je manje samo zato što je prekarnije. Kako?

Lako je uvidjeti da su (1) dobar život i (2) život u kojem je ta dobrota prekarana potpuno kompatibilni. Možemo jednostavno navesti da (a) mnogi ljudi mogu tvrditi da imaju dobar život, odnosno život dobrostanja i da je (b) *svačiji* život prekaran (na načine koje ću dalje obrazložiti). Da su (1) i (2) nekompatibilni, onda niko ne bi mogao tvrditi da ima dobar život. Možemo li, ipak, reći da ako je jedan život prekarniji od drugog, onda prekarniji život ima *niži* nivo dobrostanja? Znači, ako osobe sa invaliditetom žive prekarniji život od osoba bez invaliditeta, onda osobe sa invaliditetom žive život manjeg dobrostanja. Da bismo pokazali da ovo nije tačno, moramo dublje kopati da vidimo kako prekarizarnost utiče na dobrostanje, ako uopće utiče.



Razmislimo o tome na koje načine životi mogu biti prekarni. Naša tijela su slaba i ranjiva. Bez obzira na dob, zdravlje i dobre životne izbore, svi smo podložni bolestima, nesrećama i nasumičnim djelima nasilja: može nas ubiti neki slučajni vjetar koji je oborio granu drveta na nas ili nas može pokositi nepažljivi vozač. Pored toga, naše dobrostanje zavisi od drugih: većina nas ne lovi, ne peca niti uzgajamo vlastitu hranu, tako da zavisimo od proizvođača hrane, tržišta itd.

Slično tome, zavisimo od drugih da nam osiguraju da možemo disati zrak oko sebe i da nam je voda pitka. Ne samo da smo ranjivi na svakom dijelu svoga tijela i zavisimo od drugih u pogledu hrane, čistog zraka i pitke vode, već smo ranjivi i u našim privrženostima: ljudima koje volimo, ljudima od kojih zavisimo, ljudima koji zavise od nas i ljudima do kojih nam je stalo. Može se desiti da nas otrgnu od njih ili da ih izgubimo i možemo osjećati njihov gubitak i bol kada oni izgube nas.

Svi ti nepredviđeni slučajevi nas podsjećaju da bez obzira na to koliko je neko dobro zaštićen – drugim ljudima, bogatstvom, privilegijom, dobrim zdravljem, snažnim tijelom – svako je podložan mogućnosti da mu se taj dobar život, taj osjećaj dobrostanja, otme. Te nepobitne činjenice ljudskog života su poput poda na kojem stojimo. Nismo ga svjesni dok nam se ne izmakne pod nogama. Kako su ovo uvijek nepoželjne misli, zavaravamo se razmišljanjem kako smo mnogo sigurniji u svom životu, svojim ljubavima i svom dobrostanju nego što to zaista jesmo.

Ali da li sva ta neizbježna prekarijarnost umanjuje stepen našeg dobrostanja? Razmislite o nabavci hrane. U modernom industrijskom društvu, većina nas ne uzgaja svoju hranu, niti je prerađujemo. Bez obzira na to, u stanju smo nabaviti hranu sve dok ne živimo u potpunom siromaštvu. Većina nas, ako nismo veoma mala djeca, ne zavisimo od drugih da nam tu hranu stave u usta i stomake. Dijelom smo veoma međuzavisne mreže proizvodnje i konzumiranja hrane. Postoje poljoprivrednici, distributeri i trgovci. Postoje oni koji nam

omogućavaju da kupimo ili na drugi način pribavimo hranu. A onda postoje i oni koji pretvaraju sirovinске proizvode u jestivu hranu. Ako bi došlo do prekida, naš pristup hrani bi ugrozio naše dobrostanje, čak i naše živote. Ipak, sve dok smo sigurni da možemo očekivati da će hrana naći svoj put do našeg stola, ne trpimo niži kvalitet života zato što kupujemo hranu a ne uzgajamo je sami. (Ustvari, možda imamo viši kvalitet života jer zavisnost od drugih da nam uzgajaju hranu nama omogućava da radimo druge stvari koje cijenimo.)

Postoji, međutim, veliki broj ljudi koji nisu mala djeca, a koji trpe niži kvalitet života – ljudi koji su veoma bolesni ili imaju neke oblike invaliditeta ili su jako oslabili u starosti – oni možda nisu u stanju kupiti, preraditi, pa čak ni konzumirati hranu bez tuđe pomoći. Mora li njihov život imati niži kvalitet? Ponavljam, ne mora ako imamo dobar razlog da se osjećamo sigurni da možemo očekivati da će oni od kojih zavisimo u tome uspjeti.

Situacije se mogu činiti prekrnim kada razmotrimo sve mogućnosti da stvari krenu po zlu. Ipak, prekarijarnost ne treba uticati na naš kvalitet života sve dok imamo razloga osjećati se relativno sigurno da možemo sebi pribaviti ono što nam treba. *Prekarijarnost umanjuje dobrostanje kada se toj prekarijarnosti ne suprotstavi sigurnost da možemo nabaviti ili dobiti od drugih ono što nam treba.* Sigurnost je, međutim, uvijek relativna sigurnost.

U kontekstu invaliditeta, suočavamo se sa više situacija u kojima postoji mogućnost gubitka postignutog oblika dobrostanja ili se suočavamo sa više prepreka u težnji za dobrim životom. Možda nam treba lični asistent, a možda smo na milosti države da nam osigura sredstva da zaposlimo tu osobu. Desi se promjena politike i ukine se finansiranje za lične asistente. Možda nam trebaju tehnologije koje su bolje prilagođene našim posebnim potrebama od onih koje koristi većina ljudi, a možda su nam one presudnije za sposobnost učestvovanja u društvu. Tehnologije, ništa manje nego ljudi, mogu iznevjeriti ili razočarati i time nas onesposobiti.

Naša tijela nas još lakše mogu iznevjeriti, imajući u vidu zdravstvene slabosti koje se ponekad vezuju uz određeni invaliditet. Možda nam nedostaje sredstvo komuniciranja o našim posebnim bolovima i senzacijama tako da dok drugi primijete, mi možemo postati zaista veoma bolesni. (Ovo je nešto s čim se moja kćerka Sasha, koja ima niz različitih invaliditeta, mora nositi.) Zbog invaliditeta, možda smo skloniji tjelesnim slabostima koje su životno opasne, zavisniji od medicinskih intervencija, izloženiji stigmati i u većoj opasnosti od isključenosti iz društvenog, ekonomskog i političkog učešća. *Ipak, ponavljam, takva prekarijarnost, kada ide pod ruku sa razumnim očekivanjima da možemo biti sigurni u izbjegavanje štete koju podrazumijeva, ne bi trebala uticati na naš kvalitet života.* Stoga, čak i kada invaliditet može nečije dobrostanje učiniti prekarnim, ta dodatna prekarijarnost ne znači nužno i niži nivo dobrostanja.

Neko bi mogao uzvratiti, "Ali, ako smatraš da je život sa invaliditetom prekarniji od života bez invaliditeta, a kako prekarno stanje, stanje nesigurnosti nije dobra stvar, onda postoji makar jedno mjerilo po kojem je život sa invaliditetom inherentno lošiji život." Ali i ovo je jednako pogrešno. Poenta koja se često previdi jeste da što je *bogatiji* naš život, što su nam ljudi vredniji i što više doprinose našem životu, to je naše zadržavanje tog života prekarnije (Wolfe 2016). Dobrostanje je jedna stvar. Prekarijarnost je druga.

Šta su, time, neke od implikacija tvrdnje da je "dis" u "disability" pojačana prekarijarnost života sa invaliditetom? Šta će nam to omogućiti da kažemo? Omogućuje nam da tvrdimo da se prekarijarnost života sa invaliditetom doživljava kao nešto loše samo kada invaliditet uzrokuje da važne stvari od kojih zavisimo postanu nepouzidane. Iako priznajemo da je čak i u svijetu bez ableizma nemoguće prevazići sve nepouzdanosti, i dalje nema razloga misliti da priznavanje prekarijarnosti invaliditeta potvrđuje stajalište da je invaliditet "loša" razlika.

E sada, ako se slažemo da invaliditet nije inherentno loša razlika, onda možemo insistirati da se invaliditet ne bi trebao koristiti za opravdavanje infanticida,

pružanje gorih medicinskih ili drugih tretmana pod pretpostavkom da život osobe sa invaliditetom mora značiti umanjeno dobrostanje.

Nadalje, ako govorimo o prekarijarnosti invaliditeta kao nečemu kompatibilnom dobrom nivou dobrostanja to nam pomaže u rješavanju zagonetke – koju često nazivaju paradoks invaliditeta – odnosno, da osobe sa invaliditetom ne doživljavaju razliku u nivou dobrostanja u poređenju sa osobama bez invaliditeta. Ako nije nivo dobrostanja ono na što invaliditet utiče, već prije prekarijarnost tog dostignuća, time nam je zagonetka riješena.

Razlog je, kako sam ranije spomenula, to što je jasno da mi ne hodamo okolo sa prisutnom sviješću o prekarijarnosti života. Baš kao što znamo dovoljno o kvantnoj mehanici da smo svjesni iluzorne prirode čvrstoće, ipak se ne brinemo o sljedećem koraku koji ćemo napraviti. Razumno smo sigurni da će naše stopalo završiti na zemlji. Isto tako, znanje da su život i naša noga podložni uništenju, propadanju i povredama rijetko nas paralizira. Dodatna prekarijarnost invaliditeta na sličan način se povlači iz svijesti osoba sa invaliditetom. Ljudi koji su u mehaničkim kolicima ne koriste tu opremu u stalnom strahu i očekivanju da će se kolica pokvariti i propasti. To treba imati u vidu kada se kolica izvezu na nepoznat teren, kao što se brinemo da ćemo slomiti nogu kada idemo u zahtjevne planinske šetnje ili da ćemo izgubiti život ako odemo u rat. Ali većinu vremena te stvari koje su u našim životima prekarne ne utiču na našu sreću, čak ni na većinu naših izbora u životu. Isto vrijedi za sve nas, bez obzira na invaliditet.

Konačno, razumijevanje da “dis” u “disability” dolazi od prekarijarnosti koja ne mora umanjivati naše dobrostanje potiče nas da pitamo pod kojim uslovima se ova prekarijarnost pretvara u nesigurnost koja uništava našu sposobnost da napredujemo? Ako usmjerimo pažnju na prekarnost, to će nam pomoći da pronađemo put da se pozabavimo ovim pitanjem. Iako je prekarijarnost kompatibilna sa dobrim životom, to ne možemo reći za prekarnost. Prekarnost je subjektivna komponenta; ona je u umu, ona se doživljava kao nesigurnost.

Naša prekarijarnost se ne mora doživljavati kao nesigurnost, odnosno, ne mora dok se ne nađemo na rubu provalije. Drugim riječima, prekarijarnost invaliditeta može kliznuti u prekarnost.

### Prekarnost i invaliditet

Prekarnost se možda najviše povezuje sa radom i ekonomskom nesigurnošću. Millar (2017) prepoznaje tri osobe koje, prema njoj, teorijski obrazlažu tri različita značenja ovog pojma. Za Bourdieua, prekarnost je radno stanje; za Guyja Standinga, to je klasna kategorija; a za Judith Butler, radi se o ontološkom iskustvu. Zasad ćemo Judith Butler ostaviti po strani. Brojne forme prekarijarnosti s kojima se suočavaju osobe sa invaliditetom kao predvidljivu posljedicu imaju prisilno siromaštvo i nedostatak zaposlenja koji danas karakteriziraju invaliditet.

Možemo dvije različite upotrebe pojma “prekarnost” povezati sa dva prominentna modela invaliditeta, gdje svaki igra ulogu u različitim oblicima zakonodavstva o invaliditetu koje pronalazimo u Sjedinjenim Američkim Državama. Prekarnost kao karakterizacija radnog stanja, odnosno, preciznije, stanja nezaposlenosti, u skladu je sa medicinskim modelom invaliditeta koji se koristi u politikama invaliditeta poznatim kao Socijalno invalidsko osiguranje (SSDI – Social Security Disability Insurance) i Dodatni prihod po osiguranju (SSI – Supplemental Security Income). Ideja prekarnosti kao stanja klase operativna je u socijalnom modelu invaliditeta koji je temelj Zakona o osobama sa invaliditetom SAD-a (ADA – Americans with Disabilities Act) i Zakona o obrazovanju osoba sa invaliditetom (IDEA – Individuals with Disabilities Education Act).

Prvi set politika podrazumijeva da je invaliditet zdravstveno stanje, a kriteriji koji se prema politikama moraju ispuniti su medicinski. Radi se o individualističkom modelu, a vlada intervenira samo da spriječi teško siromaštvo zbog invaliditeta. Stoga, prema SSDI i SSI, osoba ispunjava uslove

za naknadu samo ako ispunjava i medicinske kriterije kojima se potvrđuje da se radi o osobi sa invaliditetom, invaliditet mora trajati dvanaest mjeseci ili duže, te mora sprečavati osobu da radi i stiče prihod. Podrška se ogleda u novčanoj pomoći, koja nije dovoljno visoka da predstavlja zamjenski prihod, a u slučaju SSI-ja, podliježe i imovinskom cenzusu.

S druge strane, zakoni ADA i IDEA formulirani su na temelju socijalnog modela, prema kojem je invaliditet manje tjelesna karakteristika, a više odlika društveno konstruiranih prepreka koje sprečavaju osobu da radi ili na druge načine potpuno učestvuje u društvu. Podrška je tako osmišljena da se omogući pristup osobama sa invaliditetom na radnom mjestu, u obrazovnom okruženju i na drugim javnim mjestima, te da se poduzmu mjere kojima će se omogućiti osobi sa invaliditetom da u potpunosti učestvuje u društvenom, političkom i ekonomskom životu.

Primijetite direktnu koliziju ovih različitih vladinih politika. Dok SSI i SSDI zahtijevaju da ljudi dokažu da su zaista osobe sa invaliditetom tako što će dokazati da su *nesposobni za rad* (iz medicinskih razloga) te da im stoga treba pomoć, ADA zahtijeva da osoba koja je dobila dijagnozu koja ju kvalificira kao osobu sa invaliditetom dobije podršku kroz mjere koja će joj *omogućiti da radi*. Ako osoba ima invaliditet, može *ili* dobiti dodatni prihod prema politikama SSDI i SSI *ili* tražiti podršku prema ADA-i da se radni (ili društveni) uslovi tako izmijene da budu prilagođeni tom invaliditetu. Kada čujemo vlasti kako se žale na rastući broj “osoba sa invaliditetom”, generalno misle na invaliditet u smislu SSDI-ja ili SSI-ja, a ne u smislu ADA-e (iako ima mnogo kuknjave i oko mjera prilagodbe uslova: Chana Joffe-Walt 2013a, 2013b).

Međutim, ako pratimo kako Guy Standing poima prekarnost kao novu klasu, prekarijat, njegova razmatranja o ljudima sa invaliditetom (za koje smatra da su pripadnici prekarijata) čudno su koncipirana ili, možda bolje rečeno, čudno su konfuzna. On navodi:

*Pojam “osoba sa invaliditetom” nesretan je... U današnjem elektronski ispunjenom svijetu instant dijagnoza i komunikacije, lakše je identificirati i kategorizirati oštećenje pojedinca i zauvijek tu osobu označiti. To znači da se i mnogo drugih procjenjuju za klasifikaciju, tretman ili zanemarivanje.*

(Standing 2011, 86-87)

Kako sam upravo istakla, mnogi ljudi sa invaliditetom ne smatraju da je “pojam ‘invaliditeta’” nesretan. Nesretna je, pak, diskriminacija.

Standing dalje navodi:

*Upravo se tu spajaju invaliditet i prekarijat... U kontekstu tržišta rada, oni su [država] institucionalizirali sisteme kvota, specijalizirana radna mjesta, zakone o zabrani diskriminacije, izmjene koje idu u smjeru radnog mjesta jednakih mogućnosti itd. I sve više pokušavaju da prosiju zaslužne siromašne. Mnoge su se države 1980-ih opredijelile za naknade za nesposobnost (...) ljude su od nezaposlenosti doveli do potpunog uklanjanja iz radne snage. Do početka 21. stoljeća, vlade su počele rastuće cifre za naknade posmatrati skeptičnim fiskalnim okom i odlučile su smanjiti te troškove remedikalizacijom invaliditeta, nastojanjima da više osoba sa invaliditetom kategoriziraju kao “zapošljive” i guranjem tih osoba da rade. Mnoge od njih su stupile u prekarijat kroz sporedna vrata.*

(Standing 2011, 87)

Standing smješta specijalizirane radionice, zakone o zabrani diskriminacije i izmjene koje idu u smjeru radnog mjesta jednakih mogućnosti, medikalizaciju invaliditeta i nastojanja da više osoba sa invaliditetom postanu “zapošljive” u jedan koš, a onda ih sve proglašava “sporednim vratima” za prekarijat. Standing spaja u jedno invaliditet kao stanje (ponekad privremeno) koje sprečava osobu da nađe “dostojanstveno plaćeno zaposlenje” i invaliditet koji

zahtijeva modifikacije fizičkog i društvenog svijeta da bi se omogućila inkluzija osoba sa invaliditetom. Prvi se obično povezuje sa boli i tragedijom, stigmom i sramom. Drugi je politički stav koji odbacuje tragični pogled na invaliditet, izbjegava stigmatu i sram i ohrabruje ponos u invaliditetu. Prvi pogled navodno invalidnu osobu izlaže ne samo sažaljenju već i sumnji, jer ona podnosi zahtjev za novčanu naknadu i medicinske/terapijske usluge. Osobe sa invaliditetom koje se u ovom svjetlu posmatraju izložene su različitim vrstama pitanja. Da li zaista ne mogu raditi? Da li lažiraju svoje stanje jer ne žele da rade? Da li su dovoljno siromašni da imaju pravo na naknade iz javnog budžeta? Da li zaista spadaju u “zaslužne siromašne”? Kada ste predmetom takvih pitanja, prekarnost se potiče na temu nepovjerenja: prekarnost marginaliziranih koji žive na crkavici i koji ne mogu biti puni učesnici u društvenom i ekonomskom životu svoje zajednice.

Drugi pogled, kojim se invaliditet posmatra kao neusklađenost okoline i tijela, zahtijeva niz reakcija, u zavisnosti od toga kako do te neusklađenosti dolazi i kako ona opstaje. Invaliditet po ovom modelu bolje se uklapa u ideju klase: borbe osoba sa invaliditetom da promijene svoje stanje analogne su borbi za građanska prava i političkoj borbi. Zahtjevi osoba sa invaliditetom i dalje mogu buditi strepnju, ali je razlog tome što njihovi zahtjevi nameću zahtjeve na njihove poslodavce, osobe koje ih obrazuju, pružaju ugostiteljske usluge, stanodavce i druge da mijenjaju svoje okruženje, prave iznimke i posvećuju posebnu pažnju takvim prilagodbama kada su one razumne. Ovakvo postupanje sa invaliditetom trebalo bi ukloniti prekarnost koja dolazi uz brigu o zaslužnim siromašnim. Nažalost, i dalje traje borba da se usvoji ovaj pogled na invaliditet, a i ona zahtijeva uvođenje i praćenje granica između “istinskog invaliditeta” i onih koji ga lažiraju da bi dobili “poseban tretman”. Ovdje prekarnost više dolazi iz direktne diskriminacije, a manje iz tragičnog, ali sumnjičavog, stajališta koje karakterizira prvi pogled.



Iako oba stajališta mogu direktno smjestiti osobe sa invaliditetom u prekarijat, prvi pogled pita da li su dovoljno jadni da bi dobili poseban tretman. U svijetu u kojem važi ovaj pogled, životi osoba sa invaliditetom su prekarni, a ta se prekarijarnost neminovno pretvara u prekarnost u političkom i ekonomskom životu. Nasuprot tome, drugi pogled prepoznaje ne samo da je invaliditet konstrukt – odgovor društva sposobnih na određena oštećenja – već i da sama sposobnost nije ništa manje konstrukt (Reynolds, u pripremi, 2018). Oba se zasnivaju na odnosu između “većinskog tijela” i prirodnog i društvenog svijeta u kojem postoji, a ne na oštećenjima odnosno snazi tijela. Ako na različite načine izmijenimo prirodno okruženje ili društveni svijet, naša “neinvalidna” osoba postat će “invalidna”. U ovom pogledu, gdje su prilagodbe, invencije i relaksiranje konstruktivnih normi odgovarajuća reakcija na invaliditet, nema nužnog uparivanja invaliditeta i prekarijata: prekarijarnost i prekarnost su zasebne. Ipak, ovom pogledu nedostaje nešto važno.

Mnogi oblici prekarijarnosti s kojima se suočavaju osobe sa invaliditetom imaju kao predvidivu posljedicu prisilno siromaštvo i nedostatak zaposlenja koji karakteriziraju invaliditet danas. ADA je sa svojim pristupom invaliditetu temeljenim na građanskim pravima u ovom smislu razočarala. U julu 2015, Nacionalni javni radio objavio je:

*Ako imate invaliditet u SAD-u, dvostruko je veća vjerovatnoća da ćete biti siromašni u odnosu na osobu bez invaliditeta. Također je mnogo veća vjerovatnoća da ste nezaposleni. A taj jaz se proširio u 25 godina od donošenja ključnog Zakona o osobama sa invaliditetom SAD-a.*  
(Fessler 2015)

Godina 2015. došla je samo sedam godina nakon Velike recesije, a većina zaposlenih Amerikanaca i Amerikanki i dalje se oporavljala od ekonomskog nazadovanja koje je uzrokovala. Možda je širenje jaza između statusa zaposlenosti osoba sa invaliditetom i osoba bez invaliditeta dijelom

uzrokovano ovim opsežnim ekonomskim krahom.<sup>4</sup> Ipak, širenje jaza također pokazuje kako su osobe sa invaliditetom naročito podložne prekarosti: predrasude (koje ADA još uvijek nije riješila) u kombinaciji sa različitim oblicima prekarizarnosti s kojima se osobe sa invaliditetom već suočavaju od njih prave primjer poslovne nesigurnosti.

Portret Emeka Nnaka, bivšeg poluprofesionalnog igrača američkog fudbala iz Tulse, Oklahoma, koji je pri potezu obaranja na zemlju slomio vrat, pokazuje nam kako se lako mogu narušiti prilike za zaposlenje te kako jedine dostupne opcije postanu nisko plaćeni, nesigurni poslovi na pola radnog vremena. Nnaka je nedavno uspio dobiti pristupačan kombi koji ga vozi na posao. Prije toga, Nnaka kaže, “dnevno sam provodio oko tri sata u prevozu dok sam koristio lift. Zamislite tri sata vašeg dana u kojima ne radite ništa” (Fessler 2015).

Ali čak i sa kombijem, invalidsko mjesto na parkingu bilo je preusko za rampu da se izvezu njegova kolica, na ulaznim vratima kod poslodavca nije bilo dugmeta čijim stiskom otvarate vrata, lift je bio preuzak da se može okrenuti da pritisne svoj sprat... a radilo se o poslodavcu koji je specijaliziran za zapošljavanje osoba sa invaliditetom. Sve dok se sposobnost zaposlenja narušava stvarima koje su drugim ljudima sitnica, slobodno kretanje i istinska inkluzija osoba sa invaliditetom ostat će utopijska fantazija.

Pored toga, neke vrste postojeće podrške mogu biti kontraproduktivne – što je direktna posljedica suprotstavljenih koncepcija invaliditeta koje proističu iz različitih politika. Nijedan od dva seta politika nije sam po sebi adekvatan, a oba zajedno prije da će povećati probleme nego što će međusobno nadopuniti nedostatke. Michael Morris, izvršni direktor Nacionalnog instituta za invaliditet

4 Noviji podaci su potvrdili taj jaz: “Izvještaj Komisije za ravnopravnost i ljudska prava (EHRC) iz 2017. godine navodi da je jaz u platama za osobe sa invaliditetom – razlika između zarade radnica i radnika bez invaliditeta i osoba sa invaliditetom – 13,6%. Povrh toga, značajno je veća vjerovatnoća da su osobe sa invaliditetom nezaposlene, da će izgubiti posao i da su na nisko plaćenim poslovima nego osobe bez invaliditeta” (Ryan 2018).

u Washingtonu D.C., navodi da kada primatelji i primateljice savezne naknade za invaliditet uštede više od 2000 dolara, riskiraju da izgube naknadu, kao i zdravstvenu zaštitu. Morris kaže, "Odluka se svede na 'Pa, mislim da je najbolje da sve ostavim ovako kako jeste.' Što je ekvivalent doživotnoj kazni siromaštva" (citirano u Fessler 2015). Još gore, zbog postojanja ADA-e, mnogi će misliti da nema više problema – pravno govoreći, prepreke su uklonjene. Tako ispadne da su oni koji imaju invaliditet i ne mogu da pronađu izlaz iz prekarijata sami po sebi neuspjeh u modernoj ekonomiji. To je njihova krivica. Građanska prava sama po sebi ne izvlače prekarnost iz prekarijarnosti. A politička borba treba biti šira od prava osoba sa invaliditetom. Dio priče koji nedostaje odnosi se na njegovatelja i njegovateljicu i ulogu brige ili, ako hoćete, promociju etike brige kao integralne adekvatnoj koncepciji pravde.

### **Prekarijarnost osoba sa invaliditetom izvedena iz prekarnosti negovateljice/negovatelja**

Naglasili smo da prekarijarnost s kojom se suočavaju osobe sa invaliditetom (poput prekarijarnosti s kojom se suočavaju svi) postoji u različitim oblicima. Prvi oblik koji pada na um je kada sposobni ljudi misle da je invaliditet nedostatak tijela, a ne možemo ni negirati da brojne osobe sa invaliditetom imaju oštećenja zbog kojih im je zdravlje prekarnije ili zbog kojih su podložne opasnostima koje osobe bez takvih oštećenja mogu lakše izbjeći. Mnoge opasnosti se mogu minimizirati, a neke se mogu i ukloniti, kada svijet u kojem živimo ima sluha za potencijalne posljedice tih opasnosti i kada se naprave adekvatne prilagodbe i pogodnosti. Da damo uobičajen primjer, gdje saobraćaj isključivo kontroliraju vizuelni signali, prelazak preko ceste predstavlja posebnu opasnost ako imate oštećenje vida. Kada se koristi i audio, ta se opasnost smanjuje. Ali prekarijarnost invaliditeta dolazi i od neredovnog pridržavanja dobrih praksi. Zbog manevriranja invalidskim kolicima uz i niz ivičnjake trotoara, kretanje uz trotoar je opasnije za korisnike invalidskih

kolica. Usječeni ivičnjaci pomažu u ublažavanju takvih poteškoća. Međutim, kada su ivičnjaci usječeni na skoro svim trotoarima, zbog čega se korisnici invalidskih kolica ohrabre da izlaze vani, lako se može naići na onu jednu ulicu u kojoj takva prilagodba nije napravljena. U takvom slučaju, cijeli jedan dan može biti uništen nečim ogromnim poput ozbiljne nesreće ili nečim iritantnim poput propuštanja zakazanog termina.

Zdravstveni problemi su ogromni u životima ljudi sa određenim invaliditetima. Neko ko ima epilepsiju, na primjer, može završiti u bolnici lakše od većine ljudi koji imaju po život opasnu aspiracijsku pneumoniju. Što je još gore, kada osoba sa značajnim invaliditetima dobije tretman, može naići na osoblje nevoljno posvetiti pažnju jer se pitaju da li se agresivna terapija “isplati” imajući u vidu invaliditet. Ableizam u struci kojoj je svrha ljudima povratiti puno zdravlje i funkcioniranje profesionalni je rizik, zbog čega je svaka bolest, bez obzira da li je povezana sa konkretnim invaliditetom, prekarnija za osobu sa invaliditetom. Ukoliko ovi oblici prekarijarnosti utiču na ekonomsku poziciju osobe, mogu osobu sa invaliditetom direktno suočiti sa prekarnošću.

Već smo spominjali prekarijarnost koja proističe iz zavisnosti od tehnologija koje su ključne za dobrostanje osobe sa invaliditetom. Vidjeli smo koliko je važan kombi za život Emeka Nnaka. Ali za mnoge, zavisnost od drugih da im pomognu u svakodnevnom životu je *sine qua non*. Ljudi koji uskoče da pruže tu pomoć su ljudi koji rade na poslovima brige, lični asistenti i asistentice ili druga vrsta radnika i radnica od kojih drugi zavise. Ali za mnoge osobe sa invaliditetom, njihova sposobnost funkcioniranja, napredovanja, čak i preživljavanja zavisi od takvog radnika ili radnice od kojih zavise te od njihove dostupnosti, cijene, kompetencije, pouzdanosti, obzirnosti, pridržavanja prava osoba sa invaliditetom, itd. Neplaćeni njegovatelji i njegovateljice mogu biti članovi/članice porodice, a nekada i prijatelji/prijateljice. Plaćeni njegovatelji i njegovateljice mogu biti osobe koje pružaju kućnu zdravstvenu pomoć,

dadilje za djecu, državni ili privatno angažirani lični asistenti i asistentice ili njegovatelji i njegovateljice u grupnim okruženjima. Ova lista nije konačna.

Na samom početku smo se osvrnuli da tri oblika prekarnosti i rekli da ćemo privremeno po strani staviti onaj oblik koji se najbliže vezuje za ontološko stanje. Sada je vrijeme da se osvrnemo i na taj aspekt prekarijarnosti i prekarnosti. I prekarijarnost povezana sa slabošću tijela i prekarijarnost koja potiče iz naše zavisnosti od drugih dijelom su naše ontološke prekarijarnosti. Judith Butler smatra da smo po pitanju ontološkog statusa svi mi jednako prekarni, a prekarnost nije ravnomjerno distribuirana. Ali ako sam ja u pravu kada kažem da smo u invaliditetu u stanju dodatne prekarijarnosti, onda Judith Butler griješi. Prekarijarnost, ništa manje nego prekarnost, također nije ravnomjerno distribuirana, čak i kada smo svi u stanju prekarijarnosti, svi podložni prekarnosti i pridruživanju prekarijatu.

Ovo nigdje nije jasnije nego u prekarijarnosti sa kojom se suočavamo kada zavisimo od drugih. Kada govorimo o zavisnosti od drugih za brigu, jasno je da je ovaj relacioni aspekt potskup prekarijarnosti s kojom se svi suočavamo, imajući u vidu našu neminovnu zavisnost, neraskidivu međuzavisnost i neumoljivu potrebu koju ljudska bića imaju za dubokim i značajnim vezama sa drugim bićima. Kada se takve veze izgube, uzrokuju duboku patnju i duboko utiču na naše dobrostanje. Ipak, osobe sa invaliditetom (uz ostale koji su neizbježno zavisni) imaju jedan dodatni nivo prekarijarnosti, a oni koji su neizbježno zavisni su i više ranjivi na prekarnost jer je njihova sposobnost da postignu prihvatljiv nivo dobrostanja povezana sa prekarnošću s kojom se suočavaju njegovateljice i njegovatelji.

Njegovateljice i njegovatelji su često bedem između osoba sa invaliditetom i prekarijarnosti invaliditeta koja može proisticati iz socio-ekonomskog statusa, širih političkih uslova ili povećanih tjelesnih ranjivosti. U svojim drugim radovima pisala sam o njegovateljicama i njegovateljima kao izvedeno zavisnim. Postanu zavisni kada, ispunjavajući potrebe drugih, počnu od drugih

zahtijevati pomoć da ispune svoje vlastite potrebe. Donekle analogno. Možemo reći da se prekarijarnost invaliditeta drži podalje često do mjere do koje su i sami njegovatelji i njegovateljice sigurni u svoju sposobnost da rade svoj posao i da ispunjavaju svoje potrebe. Možda bismo trebali reći da je dodatna prekarijarnost invaliditeta, makar dijelom, izvedena prekarijarnost – izvedena iz prekarnosti njegovateljice i njegovatelja koji odgovaraju na svoje potrebe i želje.

### **Njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba kao paradigmatiski pripadnici prekarijata**

Njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba su na brojne načine paradigmatiski onima koji se nalaze u prekarijatu. Ovo vrijedi i za njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba koji su plaćeni i one koji su porodični njegovatelji i njegovateljice. Ko su njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba? Plaćeni njegovatelji i njegovateljice uključuju osobe koje pružaju kućnu zdravstvenu pomoć, dadilje, lične asistente i direktne njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba u kućnom okruženju. Uglavnom su to žene, osobe tamnije boje kože, pripadnice manjinskih etničkih grupa i imigrantice i migrantice. Devet od deset kućnih njegovateljica su žene, prosječne starosti od četrdeset i pet godina. Osobe tamnije boje kože čine polovinu svih kućnih njegovatelja i njegovateljica, iako ljudi tamnije boje kože čine samo jednu četvrtinu ukupne radne snage u SAD-u. Više od jedne četvrtine su imigranti i imigrantice, a 90 posto su američki građani i građanke. (Ove brojke ne uključuju sivu ekonomiju, odnosno osobe koje ne plaćaju porez i nemaju socijalno osiguranje.) Više od polovine navedenih nema formalno obrazovanje više od srednje škole (PHI 2015).

Većinu posla oko brige za zavisnu osobu, međutim, obavljaju članovi i članice porodice, obično žene, ali ne isključivo. Radi se o bračnim ili životnim

partnerima ili partnericama, kćerkama (ponekad sinovima), majkama (ponekad očevima), bakama, tetkama i prijateljicama.<sup>5</sup>

U definiciji prekarijata, Standing navodi: “Prekarijat nije bio dijelom ‘radničke klase’ ili ‘proletarijata’”, odnosno radi se o “novoj pojavi iako ona nosi sjene prošlosti”, te tvrdi da je on “dijete globalizacije” (2011, 5).

Njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba nisu “nova pojava”, niti su nužno proizvod globalizacije (iako migrantske radnice u kući jesu). Ali se ipak dobro uklapaju u karakterizaciju radnika koji nisu ni “radnička klasa” ni “proletarijat”. Kada analiziramo sedam oblika radne sigurnosti za koje Standing tvrdi da nedostaju u prekarijatu te da identificiraju one koji su u prekarijatu, vidimo da kriterije svakog ispunjavaju plaćeni i porodični njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba. Kada razmatramo svaki oblik radne nesigurnosti, vidimo kako se njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba uklapaju u te opise.

1. “*Sigurnost tržišta rada* – adekvatne prilike za zaradu prihoda; na makro nivou, ovo je utjelovljeno u vladinom opredjeljenju za ‘potpunu zaposlenost’” (Standing 2011, 10).

Plaćeni njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba često ne pripadaju grupama radnika koje vlasti prepoznaju i koji su obuhvaćeni zvaničnim brojkama o zaposlenosti. Često spadaju u nešto što se ponekad naziva siva ekonomija: često nisu “formalno” plaćeni te stoga ne samo da ne plaćaju poreze, već se njihov rad nigdje ne računa u svrhe socijalnog osiguranja (prikladan metonim za njihovu nesigurnost). Porodični njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba uopće se ne vode kao zaposleni; taj rad njegovatelju i njegovateljici ne donosi socijalno osiguranje niti druge prednosti punog zaposlenja.

5 Proširenje pojma prekarnosti na rad van plaćene radne ekonomije pokazuje nam da kritike prekarosti ne bi trebale da se vezuju uz “zdravo za gotovo uzetu valorizaciju plaćenog rada kao ekonomske nužnosti, društvene dužnosti i moralne prakse” (Kathi Weeks 2011, citirano u Millar 2017).

2. “*Sigurnost zaposlenja* – zaštita od samovoljnog otpuštanja, propisi o zapošljavanju i razrješenju, nametanje troškova poslodavcu kada se ne pridržava pravila, itd.” (Standing 2011, 10).

Plaćeni njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba nemaju takvu vrstu zaštite. Poslodavac ih po svom nahođenju zapošljava ili im daje otkaz iz bilo kojeg razloga ili bez razloga. Poslodavac nema nikakvog troška ako ne slijedi pravila, a obično i nema nikakvih pravila. Postoji jedan izuzetak u kontekstu manjka zaštite. Radi se o zapošljavanju njegovatelja i njegovateljica zavisnih osoba preko agencije koja ima pravila koja im donekle pružaju zaštitu. Pored toga, posao je nestalan i dvije trećine kućnih njegovatelja i njegovateljica radi na pola radnog vremena ili samo u jednom dijelu godine (PHI 2015).

Porodični njegovatelji i njegovateljice isto tako nemaju sigurnost zaposlenja, iako se majke razumno mogu pouzdati da se od njih očekuje da nastave sa majčinstvom, čak i sa malo ili nimalo podrške očeva ili države. Drugi članovi porodice koji se za nekoga brinu nemaju čak ni to.

3. “*Sigurnost radnog mjesta* – sposobnost i mogućnost zadržavanja svog specifičnog mjesta u zaposlenju, zaštita od procesa u kojima se koristi manje kvalificirana radna snaga, prilike za napredovanje u smislu statusa i prihoda” (Standing 2011, 10).

Za plaćene njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba nema sigurnosti radnog mjesta, niti je ima za porodične njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba. Nema ni specifičnog mjesta u zaposlenju koji se treba osigurati niti postoji ljestvica napredovanja.

4. “*Sigurnost rada* – zaštita od nesreća ili bolesti u radu putem, na primjer, propisa o zaštiti na radu, ograničenju radnih sati, rada u



smjenama, noćnog rada za žene, kao i o obeštećenju za nezgode” (Standing 2011, 10).

Takvi vidovi zaštite postoje samo u diskreciji poslodavca. Stopa neosiguranih kućnih radnika i radnica je 26 posto, a većina se oslanja na Medicare ili Medicaid. Donošenjem ACA-e povećana je stopa obuhvaćenosti za 14 posto (PHI 2015). Supruge mogu neke od ovih zahtjeva uputiti muževima, ali je to privilegija koja dolazi s brakom, a ne zahtjev koji se temelji na njihovoj ulozi porodične njegovateljice zavisnih osoba.

5. “*Sigurnost reprodukcije vještina* – Prilika za sticanje vještina, kroz pripravništvo, obuke i slično, kao i prilika da se koriste kompetencije” (Standing 2011, 10).

Ni ovdje nema te sigurnosti. To je tako iako se povećava potražnja za njegovateljima i njegovateljicama i nastaviti će se povećavati kako raste populacija odraslih osoba starijih od šezdeset i pet godina. Bit će potrebe za specijaliziranim znanjima, ali nema pokušaja da se kreiraju obrazovne ili strukovne prilike za njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba (PHI 2015).

6. “*Sigurnost prihoda* – izvjesnost adekvatnog stabilnog prihoda koji je zaštićen putem, na primjer, propisa o minimalnoj plati, indeksiranju plata, sveobuhvatnoj socijalnoj sigurnosti, progresivnom oporezivanju da se smanji nejednakost i dodacima podrže niski prihodi” (Standing 2011, 10).

Rad u kući i dalje je izuzet iz zakona o minimalnoj plati u nekim državama (Home Work Solutions 2018). Zaposlene porodice sa djecom mogu dobiti povratne prihodovne olakšice. Plaćanje kućne zdravstvene njege ne usklađuje se sa inflacijom. Prosječna plata 2005. godine po satu bila je 10,21 dolar, uz prilagođavanja

inflaciji. Prema posljednjim objavljenim podacima Zavoda za radnu statistiku, 2018. godine je aritmetička sredina bila 11,99 dolara, dok je prosjek bio 12,62 dolara.<sup>6</sup> Urušavanjem programa Pomoć porodicama sa uzdržavanom djecom, žene sa djecom imaju petogodišnji doživotni rok za primanje novčane pomoći. Drugi porodični njegovatelji i njegovateljice nemaju čak ni to, iako njihovi uzdržavani članovi porodice možda primaju SSI ili Medicaid preko kojih mogu dobiti plaćanje za osobe koje pružaju kućnu zdravstvenu pomoć ili plaćanje onih koji rade u institucionalnom okruženju.

7. “*Sigurnost zastupanja* – posjedovanje kolektivnog glasa na tržištu rada putem, na primjer, nezavisnih sindikata, uz pravo na štrajk” (Standing 2011, 10).

Radnici i radnice u kući tek se sada počinju sindikalno udruživati, a primarno ih predvodi Međunarodni sindikat uslužnih radnika (Service Employees International Union). Posebno je zahtjevno organizirati njegovatelje i njegovateljice koje rade u privatnim kućama, a naponi na sindikalnom udruživanju nailaze na otpor, čak i među vlastima.

Ako pogledamo ranije navedenu karakterizaciju prekarijata, njegovatelji i njegovateljice zavisnih osoba potpuno se uklapaju u ovu klasu. Kakvo značenje sve ove radne nesigurnosti plaćenih i neplaćenih njegovatelja i njegovateljica zavisnih osoba ima na prekarijarnost osoba koje zavise od drugih, posebno osoba sa invaliditetom (uključujući i nemoćne starije)? Reperkusije su ogromne i to u najmanje šest aspekata, kako slijedi.

6 Zavod za radnu statistiku (Labor Statistics Bureau, <https://www.bls.gov/oes/2018/may/oes311011.htm#nat>). Procent je bio 11,71 2020. godine prema web-stranici [http://www.payscale.com/research/US/Job=Home\\_Health\\_Care\\_Worker/Hourly\\_Rate](http://www.payscale.com/research/US/Job=Home_Health_Care_Worker/Hourly_Rate)

- a. *Vještine i kompetencije* – kućni negovatelji i negovateljice i one koje se brinu o zavisnim osobama sa invaliditetom, bolesnim osobama ili nemoćnim osobama trebaju im pomagati u svakodnevnom životnim aktivnostima, pripremati obroke, brinuti se o lijekovima, pomagati im da idu na posao i biti uključeni u aktivnosti. Većina tih potreba traži vještine i kompetencije o kojima se rijetko formalno uči. I dalje se pretpostavlja da takvo znanje dolazi u onom dodatnom X hromozomu koji posjeduje otprilike polovina čovječanstva. Alternativno, smatra se da se takve vještine izvlače iz nas našom ljubavlju i odanošću (posebno ako smo porodična negovateljica). Ali su ove ideje jednostavno pogrešne. Dobro negovanje je vješto negovanje. Uključuje nešto što se često naziva strma krivulja učenja, a mnogo toga je na kocki u ovom poslu. Također je izrazito potrebna vještina da se posao obavlja tako da osoba kojoj treba pomoć ne osjeća da je teret niti da je neopravdano zadužena nečijom negom.<sup>7</sup>
- b. *Kvalitet i volja radnika i radnica koji ulaze u ovu oblast* – zato što se ne smatra da je obuka nužna i zato što su plata i status negovatelja i negovateljica na tako niskom nivou, nije rijetko da se za ovaj posao opredijele one kojima je to jedini mogući posao (ako izuzmemo poslove poput prostitucije) koji žena (a čak i neki muškarci) sa ograničenim obrazovanjem, slabim jezičkim vještinama ili ranijim hapšenjem može dobiti. Ali činjenica da je neko stjeran u kut da prihvati ovaj slabo plaćeni posao ne znači da je ta osoba kvalificirana da pruža negu. Ako neko prihvati ovaj posao samo zato što nije mogao naći ništa bolje, ne trebamo biti iznenađeni slabom negom, ravnodušnošću prema poslu, velikom fluktuacijom radne snage, kao i niskim vještinama. Staviti prekarne populacije, one kojima je potrebna nega, u ruke nedovoljno kvalificirane ili slabo motivirane

7 Sjajnu raspravu na ovu temu vidjeti u: Rivas 2002.

radne snage znači perpetuirati jednu nesretnu, čak i opasnu situaciju.

- c. *Postojanost i pouzdanost radnika i radnica* – mnoge radnice i radnici koji se već bore sa siromaštvom ili zdravstvenim problemima, kako lično tako i u porodici, često odlaze i nisu, uprkos svojim najboljim naporima, pouzdani niti na posao dolaze potpuno posvećeni. Bolesno dijete, teška prehlada, roditeljski sastanak u školi, odlazak u socijalnu službu po naknadu – sve to uz druge obaveze narušava redovnost prema kojoj osoba može biti pouzdana da će se pojaviti na poslu. Prekarnost invaliditeta često visi o tim prekidima njege. Osoba sa invaliditetom kojoj treba pomoć da ode na posao, bolesna osoba kojoj trebaju lijekovi, osoba koju treba namjestiti u poseban položaj – sve male i velike stvari koje omogućavaju nastavak našeg života ugrožene su.
- d. *Mogućnost zlostavljanja* – iako njegovatelje i njegovateljice zavisnih osoba mogu zlostavljati ljudi o kojima se brinu, posebno ako postoje važne klasne i rasne hijerarhije, osobe sa invaliditetom i starije osobe su više od ostalih ljudi ranjive na zlostavljanje, uključujući i seksualno, i to od strane njegovatelja i njegovateljica koje su neprikladne i neadekvatno provjerene. Sama zavisnost neizbježno zavisne osobe čak može nekima, koji se inače osjećaju nemoćni, dati osjećaj da imaju moć koja se može, ako nije ograničena odgovarajućim nadzorom, zloupotrijebiti i koristiti da se nanese šteta ranjivim osobama.
- e. *Frustracija porodičnih njegovatelja i njegovateljica* – porodični njegovatelji i njegovateljice nisu obučeni i često nisu dobro osposobljeni da se brinu o ljudima sa ozbiljnim invalidnostima koji su na određene načine neizbježno zavisni. Iako možda postoji emotivna povezanost i volja, bez kompetencije da adekvatno

odgovore na potrebe i sposobnosti da toleriraju otpor prema brizi o drugom, stvari mogu krenuti po zlu. To može ugroziti i sam odnos koji je motivacijska sila za brigu. Nadalje, porodičnim njegovateljima i njegovateljicama može se pogoršati zdravlje zbog te njege i mogu postati nesposobni da pružaju potrebnu njegu.

- f. *Uticaj ekonomske borbe* – kada se kombinira sa siromaštvom s kojim se osobe sa invaliditetom već suočavaju, stalna ekonomska borba porodičnih njegovatelja i njegovateljica dodaje prekarijarnost već prekarnoj situaciji.

Nadam se da sam iznijela dovoljno uvjerljiv argument da se prekarnost s kojom se suočavaju njegovatelji i njegovateljice, plaćeni i neplaćeni, generalno, prenosi na osobu sa invaliditetom te time transformira prekarijarnost invaliditeta u oblik prekarnosti za osobu sa invaliditetom. Baš kao što su zavisnosti ugniježdene, tako su i nivoi sigurnosti i nesigurnosti. Moja sigurnost da će moje potrebe biti ispunjene zavisi, makar dijelom, od sigurnosti njegovatelja/njegovateljice. Ovo posebno vrijedi za porodične njegovatelje i njegovateljice. Manje je primjenjivo na plaćene njegovatelje i njegovateljice jer su one zamjenjivije, ali i tu je i dalje veoma prisutno. Možda mogu otpustiti nesposobnu njegovateljicu ili njegovateljicu koja se ne pojavi jer joj je dijete bolesno i ne može doći na posao, ali ako moj posao, dobrostanje ili zdravstveno stanje u datom trenutku zavisi od mogućnosti oslanjanja na tu nesposobnu njegovateljicu, posljedice po mene mogu svakako biti teške.

## Zaključak

Moje tvrdnje na samom početku su – da su povećana prekarijarnost s kojom se suočavaju osobe sa invaliditetom u postizanju i održavanju dobrog kvaliteta života, bez obzira na vrstu invalidnosti, i prekarnost koja obilježava skup radnih uslova koji kreiraju ekonomsku nesigurnost i socijalnu i političku marginalizaciju njegovatelja i njegovateljica – povezane (1) pitanjem zavisnosti i (2) potrebom za adekvatnom podrškom potrebama povezanim sa zavisnošću. Načini na koje je zavisnost ključna, po mom mišljenju, objašnjeni su ranije u tekstu. Ali potreba da se rješavaju sistemi podrške za osobe sa invaliditetom i njegovateljice zahtijeva daljnju razradu.

Ono što mislim pod “podrška” su, prvo, političke strukture i socijalne politike koje ispunjavanje potreba osoba sa invaliditetom stavljaju na dnevni red kao zahtjev o kojem se ne pregovara u jednom bogatom društvu. U velikom dijelu svijeta ne nalazimo se u uslovima oskudice, čak ni relativne oskudice. Imamo dovoljno svega za svakoga u imućnom društvu da možemo živjeti dostojanstven život. Usudila bih se reći da kada bi se svi programi za osobe sa invaliditetom adekvatno finansirali i kada bi se na jedinstven način uvele adekvatne fizičke prilagodbe, današnja imućna društva to skoro ne bi ni osjetila. A to finansiranje bi nam pružilo smiraj jer bismo znali da se ako steknemo invaliditet u nekoj nesreći, bolesti ili kada budemo nemoćni u starosti nećemo naći u situaciji prekarnosti. Naše važne potrebe i legitimne želje i dalje bi bile pokrivene. A ako postanemo član ili članica porodice koja se brine o zavisnom članu/članici porodice, ni tu ne bismo upali u stanje prekarnosti. Život sa invaliditetom bi i dalje podrazumijevao prekarniji odnos sa dobrostanjem, ali ne bi rezultirao prekarnošću, odnosno stanjem nesigurnosti koja može pokvariti naše izgleda za napretkom. Prekarijarnost s kojom se svi kao ljudska bića suočavamo, kako sam ranije navela, ne mora uticati na našu sposobnost da živimo dobar život ako možemo biti dovoljno sigurni u naše uvjerenje da nas sljedeći korak neće gurnuti u ponor.

Jednako važno kao i pružanje politika i finansiranja koje će podržati potrebe osoba sa invaliditetom, pravedno društvo mora zauzeti radikalno drugačiji stav prema njegovateljima i njegovateljicama. Njihove potrebe, kao i potrebe osoba koje od njih zavise moraju biti prioritet za državno finansiranje. Ali ima još toga što treba uraditi.

Danas, većinu plaćenog rada na njezi finansira država. Ipak, bogate korporacije koje danas profitiraju od rastuće prekarnosti i nemaju neki poriv da se prilagođavaju potrebama porodičnih njegovatelja i njegovateljica ili bilo kojoj potrebi zavisnih osoba moraju preuzeti određeni stepen društvene odgovornosti u ispunjavanju tih potreba. Baš kao što korporacije zavise od plaćenog poreza za infrastrukturu da bi mogle nesmetano funkcionirati, tako zavise od drugih osoba da im brinu o djeci ili o članovima i članicama rodbine koji imaju invaliditet, da paze bolesne članove i članice porodice, i pomažu nemoćnim i bolesnim starijim svojih radnika i radnica i potrošača i potrošačica. Danas, nepravedno se oslanjaju na uglavnom žensku, većinom imigrantsku i migrantsku, crnačku i smeđu radnu snagu njegovateljica i njegovatelja zavisnih osoba.

Johanna Brenner (2017) kritizirajući napad Nancy Fraser na “progresivni neoliberalizam” navodi:

*Dominantnu politiku feminizma 1970-ih i 1980-ih nije definirao ni radikalni ni socijalni feminizam ni klasični liberalni feminizam. Prije da je feminističku politiku ovog perioda karakteriziralo ono što bih ja nazvala feminizmom socijalne skrbi. (4)*

Ovaj feminizam ona ovako definira:

*Feministice socijalne skrbi dijele posvećenost liberalnog feminizma individualnim pravima i jednakoj mogućnosti, ali one idu dalje od toga. Uzdaju se u ekspanzivnu i aktivističku državu da rješava probleme žena koje rade, da olakša teret dvostrukog radnog dana,*

*unaprijedi poziciju žena, a posebno majki na tržištu rada, da pruži javne usluge koje socijaliziraju poslove brige, te da proširi društvenu odgovornost za brigu (na primjer, kroz plaćeno roditeljsko odsustvo i naknade za žene koje se brinu o članovima porodice). (4)*

Brenner (2017) tvrdi da je program feministica socijalne skrbi poklopljen “cunamijem kapitalističkog restrukturiranja”. Moj cilj pri spominjanju ove rasprave nije da uđem u okršaj između Johanne Brenner i Nancy Fraser, gdje obje govore dosta toga s čim se ja slažem. Radije je cilj ukazati na potrebu da ideale feministica socijalne skrbi održimo u životu dok nam osnova za provedbu takvih politika ne postane ostvariva, iako se ne pretvaram da znam kako osnova može postati plodna za takvu promjenu. Ipak, previše programa socijalne promjene, od kojih su mnogi inherentno vrijedni, i dalje marginaliziraju ona pitanja koja su postavile feministice socijalne skrbi.

Priznajem da sam feministica socijalne skrbi. Feminizam skrbi, kako ja razumijem, nastoji nam donijeti svijet koji je približan obliku pravde koji nazivam Doulia. Doulia počinje od činjenice neizbježne zavisnosti i zavisnosti od priznavanja naših neraskidivih međuzavisnosti. Počinjemo sa odnosom u kojem smo se svi našli, a gdje smo potpuno zavisni od osobe koja o nama brine. A ta osoba koja o nama brine i sama je zavisna od drugih pojedinaca i pojedinki i socijalnih, ekonomskih i političkih sistema koji su joj potrebni da izdržava sebe, osobu koju uzdržava i povezanost koju zahtijeva briga o zavisnoj osobi.

Ono što hoću reći polazeći od činjenice neraskidive zavisnosti jeste da će svaki adekvatan politički/socijalni/ekonomski sistem morati priznati da su u srži cjelokupne društvene organizacije briga i zaštita osoba koje zavise od drugih. Sve ostalo se gradi oko toga. Nekako su se – a postoji bezbroj uvjerljivih priča o porijeklu te činjenice – žene našle pod obavezom da se brinu o djeci, a društvene tehnologije koje su iskoristile ovaj radni zadatak dale su nam niz različitih patrijarhalnih struktura i sistema – skup varijabilnih instanci



društvenog života koje djelotvorno okludiraju temeljne odnose zavisnosti koji leže u srži naših socijalnih, političkih i ekonomskih institucija.

Bavljenjem neraskidivim zavisnostima i ugniježđenim zavisnostima koje se oslanjaju na *ur* zavisnost koju svi doživimo kao bebe, shvatila sam dok sam pisala *Love's Labor* (1999) da mogu spojiti probleme majke koja treba zavisiti od državne skrbi, njegovateljice koja je podređena dominaciji i iskorištavanju bez obzira da li je plaćena ili ne, i ljudi koji su neizbježno zavisni zbog invaliditeta – ljudi poput moje kćerke. Na homologni način, vjerujem, spajamo stanje prekarnosti radnice u neoliberalizmu i prekarijarnosti koja je specifična invaliditetu. Pravedno društvo koje se brine o jednom mora imati resurse da se brine i o drugom. A ti resursi se nalaze pod okriljem etike brige koja je srž koncepcije pravde koja se ne zasniva na nezavisnim, jednako osnaženim i jednako situiranim pojedincima i pojedinkama koji zajedno čine pravičan sistem društvene saradnje. Umjesto toga, zasniva se na prepoznavanju asimetričnih odnosa koji postoje uz simetrične odnose, na nužnoj potrebi brige – potrebi koja možda nije jednaka među svima, ali koja bi trebala biti ispunjena kako se javlja, te na težnji da se stvori društvo u kojem ljudi sa različitim stepenima prekarijarnosti, potrebe i zavisnosti mogu živjeti zajedno pod uslovima pravičnim za sve.

Etika brige je, kako znamo, skupa etika: pozornost i odlučnost da se djeluje u ime drugoga takva je da se možemo brinuti samo za *ograničen* broj ljudi. U etici brige, međutim, briga je centralna vrijednost. Ona je *summum bonum* ili, možda bolje rečeno, temeljno dobro – dobro od kojeg sva ostala dobra zavise. Ako je briga takvo dobro, onda je ona dobro ne samo za mene i za one koji su meni važni već za sve. Sada, ako uzmemo vrijednost brige kao krajnju vrijednost, onda se trebamo brinuti ne samo za one za koje možemo, već i za samu *brigu*. Briga za brigu zahtijeva od nas određene dužnosti. Postoji negativna dužnost: da u brizi za one za koje smo zaduženi ne sprečavamo druge u dobijanju brige koja im je potrebna. Postoji i pozitivna dužnost: da

promoviramo socijalni, politički i ekonomski poredak u kojem oni koji trebaju brigu mogu da je dobiju, a oni koji se trebaju brinuti o drugom nisu istrošeni, iskorištavani ili izdominirani zbog svoje brige za drugog. Zajedno, oni čine temeljni regulativni ideal ugrađen u etiku brige.

Etika brige, stoga, kao misiju ima, u sklopu vrednovanja same brige, izgradnju teorijskog i praktičnog aparata da realizira taj regulativni ideal. Ako posmatramo odnos između prekarijarnosti – posebno pojačanje prekarijarnosti osoba sa invaliditetom ili osoba koje su na drugi način naročito ranjive i zavisne od brige drugih – i prekarnosti – stanja nesigurnosti koje dolazi od ekonomskih i političkih uslova – imamo, nadam se, još jedan alat za pronalazak tačaka pritiska u našem političkom tijelu – onom koje je još uvijek daleko od realizacije ideala etike brige.<sup>8</sup>

### Citirani radovi

Barnes, Elizabeth. 2016. *The Minority Body: A Theory of Disability*. 1. izd. Studies in Feminist Philosophy. Oxford: Oxford University Press.

Brenner, Johanna. 2017. "There Was No Such Thing as "Progressive Neoliberalism." *Dissent*. [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/nancy-fraser-progressive-neoliberalism-social-movements-response](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/nancy-fraser-progressive-neoliberalism-social-movements-response).

Fessler, Pam. 2015. "Why Disability and Poverty Still Go Hand in Hand 25 Years after Landmark Law." *All Things Considered*. <https://www.npr.org/sections/health-shots/2015/07/23/424990474/why-disability-and-poverty-still-go-hand-in-hand-25-years-after-landmark-law>.

Fineman, Martha Albertson. 1995. *The Neutered Mother*. New York: Routledge.

HomeWork Solutions. 2018. "State Minimum Wages." Posljednji put izmjenjeno decembar 2018. <https://www.homeworksolutions.com/knowledge-center/state-minimum-wages/>.

Joffe-Walt, Chana. 2013a. "Millions of Americans Don't Work due to Disability, and the Number Is Growing." *All Things Considered*. <https://www.npr.org/2013/03/22/175072446/millions-of-americans-dont-work-due-to-disability-and-the-number-is-growing>.

8 Ovo poglavlje zasnovano je na glavnom izlaganju sa inauguracijske konferencije Care Ethics Research Consortium (CERC) održane u Portlandu, Oregon, u septembru 2018. godine. Zahvaljujem se Maurice Hamington i Michaelu Floweru na korisnim uredničkim savjetima.

- Joffe-Walt, Chana. 2013b. "Unfit for Work: The Startling Rise of Disability in America." *Planet Money, This American Life*. <https://www.npr.org/sections/money/2013/03/22/174194673/unfit-for-work-the-startling-rise-of-disability-in-america>.
- Kitty, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays in Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Kuusisto, Stephen. 1998. "Don't Tell 'Em You Can't See, Just Go On Out There . . ." U *Planet of the Blind*, 162. New York: Bantam Dell.
- Millar, Kathleen M. 2017. "Toward a Critical Politics of Precarity." *Sociology Compass* 11 (6). <https://doi.org/10.1111/soc4.12483>.
- PHI. 2015. U.S. Home Care Workers: Key Facts. New York: PHI. <https://phinational.org/wp-content/uploads/legacy/phi-home-care-workers-key-facts.pdf>.
- Reynolds, Joel Michael. 2018. "The Extended Body: On Aging, Disability, and Well-being." *The Hastings Center Report* 48:S31–36.
- Reynolds, Joel Michael. U pripremi. *Ethics After Ableism: Disability, Pain, and the History of Morality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rivas, Lynn May. 2002. "Invisible Labors: Caring for the Independent Person." U *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the Global Economy*, ur. Barbara Ehrenreich i Arlie Russell Hochschild, 70–84. New York: Henry Holt and Company.
- Ryan, Frances. 2018. "We Know about the Gender Pay Gap. But What about the Disability Pay Gap?" *Guardian US Edition*, April 11, 2019.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The Dangerous New Class*. London: Bloomsbury Academic.
- Wolfe, Katharine. 2016. "Together in Need: Relational Selfhood, Vulnerability to Harm, and Enriching Attachments." *The Southern Journal of Philosophy* 54 (1): 129–48.

# Neoliberalizam, moralna prekarnost i kriza brige

*Sarah Clark Miller*

Neoliberalizam je već dugo na putu kolizije sa brigom. Teoretičari najrazličitijih disciplina su razmatrali kako su neoliberalni principi i institucije negativno uticali na prakse i politike pružanja brige. Ekonomisti (Wrenn i Waller 2017), geografi (Lawson 2007; Smith 2005), filozofi (Fraser 2016; Gary 2021), sociolozi (McGee 2020), antropolozi (Nguyen, Zavoretti i Tronto 2017; Povinelli 2011), politolozi (Tronto 2013) i teoretičari rodnih studija (Glenn 2010) su svi ispitali krizu brige pod neoliberalizmom. Na različite načine, prepoznali su komplicirane i problematične načine na koje se potreba za brigom povećavala kako su venule društvene i institucionalne strukture koje brigu podržavaju. Mada postoji obilje sjajnih istraživanja ekonomskih, socijalnih i političkih implikacija neoliberalizma, dosta manje moralnih kritika neoliberalizma možemo naći.<sup>1</sup> Nastojat će se pozabaviti ovom prazninom kroz analizu krize brige koja je informirana etikom brige. Pri tome će detaljno razmatrati i moralnu prekarnost i relaciju prekarnost koje ugrožavaju nužne prakse davanja i primanja brige u neoliberalizmu.

Iako teoretičari koji su kritički nastrojeni prema neoliberalizmu redovno koriste prekarnost kao prizmu analize, ona predstavlja novi dodatak etici brige – onaj koji zaslužuje dalje ispitivanje. Etičarke brige često kreću od snažnog fokusa na potrebe, ranjivost i zavisnost osoba, odnosno, od osoba koje su u potrebi brige i, zauzvrat, onih koji im tu brigu pružaju. Imajući u vidu tu perspektivu, možemo pomisliti da je sljedeći logičan korak za etičarke brige koje žele

1 Neki primjeri takvih analiza uključuju Bloom (2017), Wrenn i Waller (2017) i Nguyen et al. (2017).

naglasiti koncept prekarosti usmjeriti se na prekarost ljudskih života, kako su teoretičari van polja etike brige uradili, da bi razmislile kako se na najbolji način brinuti o prekarnim drugima. Iako ovaj pristup ima svoje prednosti, ja idem u drugom pravcu. Prvobitno pažnju usmjeravam na moralnu prekarost njegovatelja u neoliberalnim režimima i, nakon toga, na prekarost odnosa i samu relacionalost. Ova analiza se razlikuje od uobičajenije metode ispitivanja prekarosti pojedinaca koji tvore odnose, s jedne strane, odnosno sistema u kojima su ti pojedinci situirani, s druge.

Nakon uvodnih razmatranja o opasnostima neoliberalizma, pozabavit ću se općim oblikom krize brige koja je evoluirala pod njegovim okriljem. Dva aspekta ove krize zahtijevaju više pažnje: moralna prekarost njegovateljica i relacijske štete neoliberalnog kapitalizma. Prvo ću se pozabaviti moralnom prekarnošću koju doživljavaju njegovateljice oslanjajući se na koncept koji je ukorijenjen u iskustvima zdravstvenih radnika i radnica i ratnih veterana, odnosno, na moralnu povredu. Kroz ovaj koncept možemo vidjeti kako se njegovateljice u kasnoj fazi kapitalizma suočavaju sa naizgled neizbježnim narušavanjem svojih važnih moralnih uvjerenja. Drugo, ispitujem kako kriza brige rezultira ne samo pojedinačnim štetama moralne povrede već i štetama po same odnose te nastavljam pratiti uticaj moralne povrede na naše intrapersonalne i interpersonalne živote. Konačno, tvrdim da je važan aspekt krize brige način na koji ona djeluje kao kriza relacionalnosti u kojoj se naše intrapersonalne i interpersonalne veze stavljaju pod praktično i moralno naprezanje. Ako šire pogledamo, možemo vidjeti kako se kvarenje određenih intrapersonalnih i interpersonalnih veza može akumulirati, što rezultira rasplitanjem širih mreža međuzavisnosti upravo onda kada su nam najviše potrebne. Kroz ovo poglavlje, koncentrirat ću se na moralne implikacije krize brige koju pokreće neoliberalizam, kao i na štetu koju njegovateljice i njihovi odnosi trpe kada su situirane na moralno prekarne načine. U tom procesu, naglašavam da kriza brige u neoliberalizmu predstavlja jednaku moralnu i relacijsku krizu kao i politička i ekonomska kriza.

Na kraju, napomena o mojoj upotrebi pojma “neoliberalizam”: “neoliberalizam” se donekle fleksibilno koristi u ovom radu, u nastojanju da se predstave i obuhvate različita značenja koncepta koja trenutno cirkuliraju. Iako bi moglo biti prejaka optužba reći da je neoliberalizam potpuni konceptualni *shapeshifter*, čini se da se donekle mijenja, zavisno od konteksta. Kako navode Springer, Birch i MacLeavy, radi se o “kliskom konceptu koji znači različite stvari različitim ljudima” (2016, 1). Ekonomista Dani Rodrik primjećuje da “čak i najoštriji kritičari priznaju da je neoliberalizam teško odrediti. U širem smislu, označava preferiranje tržišta u odnosu na vlade, ekonomske poticaje u odnosu na kolektivne akcije” (2017). Možemo ovoj grupi koncepata dodati jedan etički sloj potcrtavanjem načina na koji ideologija neoliberalizma naglašava pojedinačnu odgovornost dok istovremeno umanjuje značaj kolektivne, odnosno institucionalne odgovornosti (Bloom 2017). Otvorenije rečeno, čini se da je neoliberalizam prožet etičkim osjećajem lične odgovornosti na steroidima, uparenim sa jednim oblikom hiperindividualizma (Ward 2015).

Springer, Birch i MacLeavy nude sljedeći konsenzus o definiciji neoliberalizma: “Na vrlo bazičnom nivou, možemo reći da kada govorimo o ‘neoliberalizmu’, generalno govorimo o novim političkim, ekonomskim i društvenim aranžmanima u društvu koji naglašavaju tržišne odnose, reorganiziranje uloge države i individualnu odgovornost. Većina teoretičarki i teoretičara se uglavnom slaže da se neoliberalizam u širem smislu definira kao proširenje konkurentskih tržišta u sve oblasti života, uključujući ekonomiju, politiku i društvo” (2016, 2). Pored toga, neoliberalizam utiskuje vrijednosti koje održavaju konkurentska tržišta na etički život, oblikujući i ponovno oblikujući ono što mi vjerujemo da predstavlja ne samo dobar život već i ispravno djelovanje. Neoliberalizam zahtijeva i stvara nove etičke aranžmane da ga održavaju baš kao što zahtijeva i nove političke, ekonomske i društvene aranžmane da to isto čine. Konačno, neoliberalizam nije jedini pojam koji se koristi za opis ovog klastera ekonomskih, političkih, društvenih i etičkih

načela. Drugi deskriptori (koji svi imaju vlastite ukuse i osjetila, a kojima se ja ovdje ne bavim) uključuju “kapitalizam slobodnog tržišta”, “kapitalizam kasne faze” ili jednostavno “kasni kapitalizam”. Oslanjat ću se na ove pojmove donekle naizmjenično.

### Opasnosti neoliberalizma

Principi i institucije neoliberalizma utiču na individualni napredak na brojne značajne načine, koji uključuju i povećano siromaštvo, iskorištavanje, bolest i nejednakost. Za veliku većinu ljudi, postojanje u neoliberalnom kontekstu obilježeno je pojačanim osjećajem ranjivosti i zavisnosti, gdje su pod većim rizikom od mnogo različitih povreda. Ispunjavanje osnovnih potreba može se pokazati nemogućim u neoliberalnom svijetu. U suštini, neoliberalizam ne uspijeva prihvatiti da smo mi vrsta bića koju su etičari i etičarke brige davno prepoznale: oni koji se rađaju u ozbiljnoj i trajnoj zavisnosti, oni sa potrebama, oni koji, ukratko, zahtijevaju brigu kroz cijeli svoj život.

Jedna karakteristika koja se često povezuje sa neoliberalizmom jeste prekarlost koju on proizvodi. Judith Butler prekarlost opisuje kao “politički izazvano stanje u kojem određene populacije trpe zbog propadajućih društvenih i ekonomskih mreža (...) čime na različite načine postaju izložene povredama, nasilju i smrti” (2009, 25). Naše trenutne okolnosti su prožete prijetnjom neuspjeha – naših demokratskih političkih sistema, lanaca opskrbe, ekonomskih struktura, sistema zdravstvene zaštite i brojnih drugih aspekata presudnih za ispunjavanje ljudskih potreba. Prijetnja takvim neuspjesima brojnim populacijama nameće čvor rizika i nepopustljivog iščekivanja povrede za povredom. Kompromis pojedinačne agensnosti i dobrostanja postao je uobičajen. U kasnom kapitalizmu, čitavi sistemi i pojedinke i pojedinci situirani u njima ljuljaju se na samom rubu kolapsa.

Ovaj prikaz opasnosti neoliberalizma vjerovatno je poznat. Ipak, nepotpun je na najmanje dva načina. Propušta da uzme u obzir (1) prekarlost odnosa i (2)

moralnu prekarnost. Pored načina na koje neoliberalizam ugrožava pojedinke i pojedince, šire populacije kojima one i oni pripadaju i sisteme u kojima postoje, on također ugrožava vitalni izvor ljudske povezanosti pozicionirane između individualnog i strukturnih nivoa, odnosno odnose. Neoliberalizam pojačava već postojeću prekarijarnost odnosa. Ugrožavajući odnose, podvrgava ne samo ljude već i njihove bliske veze sa drugima povredi i nestabilnosti, što u konačnici može te odnose dovesti do tačke pucanja. Nadalje, sami uslovi kultiviranja odnosa nedvojbeno se mijenjaju pod "političkom logikom radikalne individualnosti, samoodgovornosti i nezavisnosti" (Shaw i Byler 2016) neoliberalnog kapitalizma, rađajući širi kontekst u kojem se moralna vrijednost odnosa podrija i okludira ili u kojem postoji nesposobnost primarnog vrednovanja odnosa na neinstrumentalne načine.

Drugi nedovoljno razmatran aspekt opasnosti neoliberalizma tiče se moralne prekarnosti koju njegovateljice i njegovatelji ponekad moraju trpjeti. Moralna prekarnost nastaje u okolnostima u kojima se ispostavi da je ispunjavanje dužnosti koje osoba smatra središnjim u svom osjećaju etičkog identiteta posredno nemoguće bez uzrokovanja značajne i neizbježne štete. Kada se doživljava moralna prekarnost, postaje sve teže, a u konačnici i neodrživo, pridržavati se etičkih principa koji čine srž integriteta osobe. Moralna prekarnost s kojom se suočavaju njegovateljice i njegovatelji u neoliberalizmu može se, dijelom, okarakterizirati kroz koncept moralne povrede, koja proističe iz naučnog rada o krizama s kojima se često suočavaju zdravstveni radnici i ratni veterani. Moralna povreda razotkriva veliki moralni nedostatak neoliberalizma po pitanju brige.

Pored toga što izlaže njegovatelje i njegovateljice moralnoj povredi, kriza brige u neoliberalizmu rezultira štetom ne samo po njih kao pojedinke i pojedince već i po njihove odnose. Ideja relacijske štete obuhvata ovu povezanu reprezentaciju moralne prekarnosti njegovatelja i njegovateljica u neoliberalnim okolnostima i također naglašava karakterističnu prekarnost



odnosa pod neoliberalizmom. Relacijska šteta obuhvata oblike štete koje pojedinci i pojedinke trpe u svojim relacijskim kapacitetima, kao i štetu koja se nanosi njihovom odnosu sa sobom i sa drugima, a gdje se odnosi smatraju subjektima značajne moralne vrijednosti koja se razlikuje od vrijednost pojedinaca i pojedinki koji te odnose čine.

Da bih istražila te moralne dimenzije, počet ću sa krizom brige u neoliberalizmu, koja mi pruža osnovu za identificiranje preciznijih moralnih šteta. Obje posljedice neoliberalizma po brigu – moralne povrede koje nužno uključuju pokušaj brige u kasnom kapitalizmu i relacijske štete koje neoliberalizam nanosi odnosima njegovanja/brige – potcrtavaju različite dimenzije moralne prekrvnosti i pokazuju, svaka na svoj način, prekrvnost odnosa unutar neoliberalnih normi i institucija.

### Kriza brige

Da bi se shvatila uloga neoliberalizma u proizvodnji i održavanju krize brige, potrebna je perspektiva na nivou sistema. Prema Nancy Fraser, kriza brige nastaje u onome što naziva “treći režim” “društvene reprodukcije uz ekonomsku produkciju u historiji kapitalizma” (2016, 104). Ovaj treći režim je “globalizirajući finansijalizirani kapitalizam današnjice”, koji ona opisuje ovako:

*Ovaj režim je premjestio proizvodnju u regije sa niskim platama, regrutirao žene u plaćenu radnu snagu i promovirao državno i korporativno dezinvestiranje iz socijalne skrbi. Eksternalizirajući poslove brige na porodice i zajednice, istovremeno je umanjio njihov kapacitet da ih obavljaju. Rezultat je, usred rastuće nejednakosti, dualizirana organizacija društvene reprodukcije, komodificirana za one koji je mogu platiti, privatizirana za one koji ne mogu – sve preliveno još modernijim idealom “porodice u kojoj dvije osobe zarađuju”. (2016, 104)*

Fraser izlaže mehanizme koji su doveli do različitih pojedinačnih iskustava krize brige. Žene, koje tradicionalno obavljaju većinu neplaćenog rada brige za zavisne osobe kod kuće, ulaze u plaćenu radnu snagu van kuće. Ovaj prelazak nije praćen povećanom podrškom za poslove brige, što bi imalo smisla, već činjenicom da vlade i korporativne strukture slabe programe socijalne skrbi, što rezultira povećanim zahtjevima da poslove brige o zavisnim osobama obavljaju porodice i zajednice upravo kada porodice imaju manje sposobnosti da to rade (Robinson 2015; White 2015). Kako nisu u mogućnosti same u potpunosti obavljati poslove brige, porodice koje su fiskalno sposobne plaćaju druge da ih umjesto njih obavljaju. Imajući ovo na umu, vidimo zašto Fraser tvrdi da se kriza brige “najbolje tumači kao više-manje akutno izražavanje društveno-reproduktivnih kontradikcija finansijaliziranog kapitalizma” (2016, 99).

Ova formula uspostavlja uslove za krizu brige jer se spajaju višestruke međusobno povezane sile: neoliberalizam poziva više žena u radnu snagu dok prebacuje sve veći posao brige o zavisnim osobama na porodice u uslovima erodirajuće podrške za socijalnu skrb. Kako su se žene uglavnom nosile sa najvećim očekivanjima i odgovornošću za brigu, one nose i najveći teret moralne štete zbog smanjene sposobnosti za poslove brige, kako ću detaljno objasniti dalje u tekstu. Da razjasnimo na samom početku, u potrazi za putem u ovoj baruštini problema, postoje brojna spremna rješenja koja bi trebalo izbjeći zbog njihove upitnosti. Kako sociologinja Micki McGee objašnjava, “Problemi kapitalizma oko brige uzrokuju antikapitalistima i antikapitalistkinjama i drugim zagovarateljima i zagovarateljicama društvene pravde čak i veći problem: kako razviti nove oblike pružanja brige kojima se odbacuju rasističke, patrijarhalne, kapitalističke sheme njenog pružanja (...) Kako da osiguramo da se ne oslanjamo na diskontiranje rada na temelju tradicionalnih orodnjenih i rasnih društvenih hijerarhija, na fantazije samodostatnih pojedinaka i pojedinaca čiji će samostalni rad maksimiziranih kapaciteta i potencijala izolirati ih od razarajućeg manjka zajednice ili na

fantaziju ‘beskonačnih ponuda’ za one koji ostaju pozitivni?” (2020, 55). McGee podsjeća da održivo rješenje ne može biti to da se stvara više prilika ženama da se isključivo vrate poslovima brige u kući. To što je rad brige o zavisnim osobama dugo bio njihova pretpostavljena i pripisana primarna odgovornost uopće ne znači da treba i dalje biti. Niti rješenje treba biti da se poslovi brige skinu sa žena tamnije boje kože i migrantica, čime se dodatno pogoršavaju postojeće rasne hijerarhije. Niti se rješenje treba oslanjati na pretpostavke da njegovateljice i njegovatelji ne trebaju primati dostojanstvenu platu niti da im treba dodijeliti naknade i zaštite koje im državljanstvo pruža. Otkrivanje moralnih dimenzija krize brige za odnose – i izlaganje ozbiljnih šteta koje ona podrazumijeva – ima cilj da pokrene inicijativu za kreativnijim rješenjima na pojedinačnom, relacijskom, društvenom i strukturalnom nivou. No, da bi se počelo raditi na kreiranju boljih rješenja, moramo u potpunosti osvjestiti oblike moralne štete koju kriza brige uzrokuje njegovateljicama i njegovateljima, zbog čega ću se sada pozabaviti moralnom povredom – prvom od dvije glavne vrste štete.

### Moralna prekršnost i moralna povreda

Jedno važno sredstvo za razumijevanje načina na koje neoliberalizam izlaže njegovateljice i njegovatelje moralnoj prekršnosti usred krize brige jeste pojam moralne povrede. Koncept moralne povrede izvorno dolazi iz literature o naporima koje doživljavaju zdravstvene radnice i radnici i ratni veterani pri obavljanju svojih profesionalnih dužnosti.<sup>2</sup> Koristan je za razlaganje dubljih moralnih implikacija krize brige koju donosi neoliberalizam. Prema onome što su pisali Dean, Talbot i Dean, “Moralna povreda se dešava kada činimo ili svjedočimo ili ne spriječimo djelo kojim se krše naša duboka moralna

2 Postoji više načina upotrebe moralne povrede u filozofskoj literaturi (Wiinikka-Lydon 2019). Rasprave Jeana Hamptona (2007) o moralnoj povredi predstavljaju važnu upotrebu ovog pojma koju neću koristiti u ovom članku. Carol Gilligan (2014) je također nedavno pisala o moralnoj povredi i etici brige, tvrdeći da je etika briga “etika otpora moralnoj povredi” (90).

uvjerenja. U kontekstu zdravstvene zaštite, takvo duboko moralno uvjerenje je zakletva koju smo svi mi položili kada smo stupili na put zdravstvenih radnica i radnika: Potrebe pacijenta su na prvom mjestu” (2019, 400). Na primjer, u okolnostima ograničenih medicinskih resursa – bilo da se radi o opremi ili vremenu ili lijekovima – ljekarsko i ostalo medicinsko osoblje možda nema sredstva na raspolaganju da ispoštuje čvrsto utemeljen moralni princip dobroćinstva, koji podrazumijeva pomaganje pacijentima ili, u zavisnosti od okolnosti, sprečavanje i ograničavanje štete po pacijente. Moralna povreda obuhvata jednu posebnu dilemu, kada “istovremeno znate kakva je njega potrebna pacijentu, ali niste u stanju pružiti je zbog ograničenja koja su van vaše kontrole” (401). Problem nije nedostatak znanja o tome šta je potrebno i šta treba uraditi. Naprotiv, puno znanje o tome šta je potrebno minus sposobnost da se te potrebe ispune predstavlja srž problema.

U takvim okolnostima, moralnu povredu izaziva ljekarska uznemirenost (engl. *clinician distress*). Ljekarska uznemirenost nije samo sagorijevanje (engl. *burnout*) (Talbot i Dean 2018). Sagorijevanje podrazumijeva jednu vrstu komplicirane iscrpljenosti na nivou pojedinke/pojedinca koja ukazuje na to da ta pojedinačna osoba koja doživljava sagorijevanje treba dodatnu podršku i možda promjenu u nivou odgovornosti. Oblik uznemirenosti koji doživljavaju ljekari i ljekarke, a koji naglašava koncept moralne povrede ipak je dosta širi. Obuhvata osjećaj moralne frikcije do koje dolazi u interakcijama između pojedinačnog i organizacionog nivoa (Padgett i Ascensao 2019, 502), čime se u prvi plan stavlja dinamika između pojedinki/pojedinaca i institucija. Ljekarska uznemirenost predstavlja “agoniju zbog stalne zarobljenosti u situaciji biranja manjeg od dva zla gdje svaki izbor znači kompromitirani ishod i gdje je svaka odluka u suprotnosti sa razlogom za godine žrtvovanja” (Dean i Talbot 2019). Uznemirenost nastaje iz činjenice da nema načina da se očisti ostatak štete koja nužno proizlazi iz nedostatnosti individualnog dobrotvornog djelovanja u kontekstu sistema sa kompleksnim ograničenjima. Usko povezan koncept “moralne uznemirenosti” koji nalazimo u literaturi koja se bavi bolničarima

i bolničarkama također je relevantan za pojašnjenje moralne štete u krizi brige. McAndrew, Leske i Schroeter smatraju da se moralna uznemirenost dešava “kada bolničarka/bolničar ne može poduzeti moralne radnje i kada kompromitira profesionalni integritet” (2018, 552; up. Jameton 1993; Corley i Minick 2002; Corley et al. 2005). U takvim okolnostima, bolničarka/bolničar procjenjuju da postoji etički ispravan način djelovanja, ali ih ozbiljna prepreka ili niz prepreka sprečava da taj način odaberu. Ovo predstavlja značajan aspekt moralne povrede.

Oslanjanje na moralnu povredu kako je artikulirana u literaturi o zdravstvenoj zaštiti može nam pomoći da razjasnimo moralnu prekrasnost s kojom se suočavaju neoliberalni njegovatelji i njegovateljice. Da bismo shvatili ovaj osjećaj moralne povrede, možemo početi od svakodnevnog iskustva onih koji se nastoje baviti praksama njegovanja usred kapitalizma slobodnog tržišta. Njegovatelji i njegovateljice proživljavaju krizu brige na lične i intenzivne načine. Neoliberalizam izrazito otežava brigu za one koje volimo. Briga o drugima u okviru kasnog kapitalizma obilježena je nemogućim izborima. A može, kako se borimo da ispunimo potrebe drugih u okolnostima brojnih prepreka, potpuno onemogućiti brigu o nama samima.

Moralna prekrasnost svakodnevnih iskustava njegovateljica i njegovatelja u krizi brige dovodi do osjećaja neprestanog pritiska: pod pritiskom smo vremena, nastojimo ugurati kućne obaveze prije posla, prisiljavamo se da važne poslovne obaveze obavljamo kasno naveče dok spavaju oni za koje se brinemo, zaglavljani smo između nepopustljivih, nekad i nepredvidivih potreba najmlađih i najstarijih – između djece koju odgajamo i roditelja koji stare i sa kojima ostajemo do kraja. U konačnici, situacija ne ide u našu korist: srce nam se slama što neizbježno ne uspijevamo brinuti za te druge (da i ne spominjemo same sebe) u kontekstu neodrživih, oprečnih zahtjeva posla i porodice. Iz te perspektive, balansiranje posla i privatnog života je fikcija, vremensko siromaštvo je realnost, a iscrpljenosti nema kraja. Preovladavajući

mit o svakodnevnoj krizi brige jeste to da bismo mogli postići sve da smo efikasniji.

Kada okolnosti postanu još strašnije, javlja se istinska dubina moralne povrede, kao i uznemirenost koju doživljavaju njegovatelji i njegovateljice. Ta posebna uznemirenost uzrokovana nesposobnošću da se brinemo za svoje najbliže izrazito je bolna. Ta slomljena srca mogu se potpuno razlomiti kada se suočimo sa nemogućim dilemama brige u uslovima konačnosti, a na raspolaganju nemamo dobre izbore. Pandemija COVID-19 – globalna zdravstvena kriza koju, mora se primijetiti, nedvojbeno održava, ako je nije i stvorio neoliberalizam (Navarro 2020) – vjerovatno je najbolji noviji primjer amplifikacije krize brige do nivoa koji garantiraju naizgled beskrajnu moralnu povredu. Njegovateljice i njegovatelji se suočavaju sa nezamislivim izborima koji prisiljavaju na balansiranje žestoko konkurentnih potreba. Da li da putujem da posjetim kritično bolesnog ostarjelog roditelja u bolnici, čime riskiram izlaganje virusu koji drugi članovi porodice kod kuće neće moći podnijeti? Da li da uskratim pažnju djetetu koje se muči sa online nastavom kako bih mogla ugurati malo vremena u raspored da bih pomogla svojim studentima koji se isto tako muče? Da li da smanjim prijeko potrebno vrijeme za svog partnera da bih sustigla radne obaveze koje su mi presudne za postizanje profesionalnih ciljeva? A usred svega toga, kako da se nastavim brinuti o zajednici koja je u krizi? Dragim prijateljima koji boluju od bolesti COVID-19? Finansijskim problemima? Dubokom usamljenošću? U takvom okruženju, gdje količina prisutnih potreba potpuno prevazilazi ograničene kapacitete koje imamo, suočavamo se sa neizbježnim i mučnim raspodjeljivanjem štete na one koje je prema našem čvrstom uvjerenju naša odgovornost štiti i sačuvati. Suočavamo se sa izborima s kojima se niko ne bi trebao suočavati i osjećamo tešku krivicu koja ide uz odgovornost za distribuciju štete. U takvim okolnostima, preuzimamo odgovornost za ono što je daleko van naše kontrole. Preovladavajući mit u ovom slučaju je vjerovatno još strašniji: da smo moralno bolje, mogle bismo izbjeći tragediju po naše voljene.

Stoga, posmatranje naše nesposobnosti da postignemo ravnotežu između posla i života kao dokaza pokvarenog sistema prožetog tenzijama između kapitala i brige jeste istinito, ali možda nije dovoljno istinito. Da, mi jesmo iscrpljeni jer često nismo u stanju držati korak sa nerazumnim dvostrukim zahtjevima radnog mjesta i rada na brizi o zavisnim osobama. Da, ovo jeste simptom načina na koje je neoliberalizam kao sistem duboko problematičan. Ali ako se zaustavimo na ovom nivou opservacije nećemo cijeniti dublji moralni značaj ovog scenarija. Ono što doživljavaju njegovateljice i njegovatelji nije puki “neuspjeh u snalažljivosti i otpornosti” (Talbot i Dean 2018). Njegovateljice i njegovatelji su izuzetno snalažljivi i već stoljećima dokazuju svoju otpornost. Njegovateljice i njegovatelji nisu jednostavno sagorjeli (iako, zasigurno, i to jesu). Moralni značaj ove pojave je složeniji i nedvojbeno još štetniji i teži. Pored iscrpljenosti i sagorijevanja, kada trpe oblike moralne povrede u neoliberalizmu njegovateljice i njegovatelji riskiraju da izgube svoju sposobnost da podržavaju vlastiti osjećaj moralnosti – temeljna uvjerenja zbog kojih jesu to što jesu. To predstavlja rizik od gubitka vlastitog osjećaja identiteta osoba koje pružaju njegu.

Etika brige nam može pomoći u percipiranju značaja tih temeljnih uvjerenja i šta znači njihovo kršenje, čime se dodatno rasvjetljava priroda i stepen moralne povrede koju njegovateljice i njegovatelji često trpe pod neoliberalizmom. U srži etike brige nalazimo određene dužnosti koje proizilaze iz ključnih koncepata teorije i prakse brige. Ranjivost i zavisnost su takve dvije ključne odlike moralnog života. Obavljanje dužnosti koje se odnose na ranjivost i zavisnost u svakodnevnom životu znači biti osoba koja neguje. Ako se identificate kao njegovateljica, sebe ćete poimati kao osobu koja ima dužnost štiti one za koje se brinete u skladu sa njihovim ranjivostima na povredu, kao i dužnost podržavati ih u zavisnosti time što ćete ispunjavati njihove potrebe. Nadalje, kao njegovateljica, vjerovatno razumijete da postoje značajne moralne razlike u načinu na koje se neko brine o drugima, a koje su izražene načinom na koji ispunjavate potrebe drugih (Miller 2012, 73-96). Dobra briga

o drugima zahtijeva koncentraciju, emocionalnu povezanost i vrijeme. Potrebe drugih se mogu ispuniti, ranjivosti se mogu paziti, a njihova zavisnost se može podržavati na načine koji su više površni nego temeljiti. Redovna i dobra briga bit će ključna i za samopoimanje koje usvaja njegovateljica. Traženje prečica u brizi protivno je samoj prirodi onoga što znači dobro se brinuti o nekome, a to je upravo vrsta pritiska koji neoliberalne institucije vrše na pojedinke i pojedince u njihovim kapacitetima za brigu. Dobra briga je upravo ono što neoliberalni kapitalizam stavlja van dohvata ruke.

Kada strukturalni uslovi povećavaju i ranjivosti i zavisnosti onih za koje se brinete na naizgled ekspanzionalne načine, kao što to radi neoliberalizam, nešto će puknuti. (Da budem potpuno iskrena, mnogo će stvari puknuti, ali je moj fokus ovdje na aspektima moralnosti koje takvi uslovi mogu razbiti.) Ono što je presudno prepoznati da bi se shvatila ova teza su specifičnosti moralne prekrasnosti koje su ovdje na sceni. Ono za što sebe smatrate odgovornom povećava se u kontekstu gdje dva krucijalna faktora imaju ogroman uticaj: (1) vaši vlastiti nivoi ranjivosti i zavisnosti se povećavaju jer ste i vi isprepleteni sa tim istim neoliberalnim sistemom; te (2) vaše prihvatanje tog neoliberalnog sistema u formi rada izvan kuće značajno smanjuje vašu sposobnost ispunjavanja sve većih dužnosti. Dobrodošli u moralno iskušenje krize brige, gdje je moralna povreda neizbježna.

Usred krize brige postoji malo, ako uopće postoje, dostupnih pristojnih opcija i do one mjere do koje imamo izbora u opresivnim strukturama koje su iznjedrili neoliberalni principi, često smo prisiljeni birati koji ćemo aspekt moralnog integriteta žrtvovati. Oprečni zahtjevi za brigom koji se ne mogu istovremeno ispunjavati (npr. sukobi koji nastaju kada se nađemo između potreba starijeg roditelja i vlastitog djeteta u razvoju) znače da se njegovateljice i njegovatelji često suočavaju sa teškim izborom – izborom u kojem se žrtvuje integritet – koga iznevjeriti, na čijem dobrostanju u tom slučaju praviti kompromis. Prosto je nemoguće sve raditi u svakom trenutku,



u stanju preplavljenosti u kojem se mnogi od nas nalaze zbog pritiska potreba, uključujući i naše vlastite. Nema načina da se iz takvih scenarija izvučemo neokrznutog integriteta i sa osjećam da se dobro brinemo za one koje volimo. Ova kriza brige, koju potiču i potkrjepljuju neoliberalne institucije, otkriva dubine naše moralne prekarnosti.

Kontinuirana i neizbježna dvostruka, čak i trostruka opterećenja dovoljno su loša sama po sebi, kada se ispravno poimaju kao van kontrole osoba koje su u njih upale. Ali nož moralne povrede još dublje reže u neoliberalizmu sa njegovom sveprisutnom preskripcijom lične odgovornosti. (Usput rečeno, mit o autonomiji [Fineman 2005] samodostatne pojedinke/pojedinca možda je još veća uvreda kada osoba toliko pati usred trenutno neizbježnih neuspjeha brige.) Moralni ishod je taj da je moralna povreda dvoslojna jer njegovateljice i njegovatelji sami sebe smatraju odgovornim za moralne povrede koje trpe. Moralne dužnosti brige koje nisu u stanju ispuniti javljaju se kao pitanje ličnog neuspjeha, a ne kao rezultat sistema u kojem se ne može pobijediti. Značajan aspekt moralne povrede je nesposobnost ispunjavanja potreba drugih u kontekstu sistema koji vas tjera da mislite da biste trebali biti u stanju to uraditi. Stoga, ne samo da trpe veoma ozbiljan moralni udarac u obliku podrivanja najvažnijih moralnih principa i neuspjeha da budu ono što misle da jesu u moralnom smislu. Moguće je da vjeruju i da to sve nije greška nikog drugog već njih samih.

Ako se vratimo na mjesto iz kojeg potiče koncept moralne povrede – teorijski rad o ratnim veteranima – naći ćemo jedan krajnje važan element u ovom sve složenijem prikazu moralne prekarnosti koja je inherentna njegovateljicama i njegovateljima usred krize brige. Shelia Frankfurt i Patricia Frazier objašnjavaju da je u ovom okviru “predložen konstrukt moralne povrede da opiše patnju koju neki veterani doživljavaju kada se u toku borbe upuštaju u radnje kojima krše vlastita uvjerenja o svojoj dobroti i dobroti svijeta” (2016, 318). Takve radnje se percipiraju kao moralni prestup koji je toliko ozbiljan

da može proizvesti oblike traume. Veterani koji su doživjeli moralnu povredu često osjećaju krivicu, stid i osjećaj izdaje i samog sebe i drugih. Moralna povreda može dovesti do osjećaja da osoba gubi svoj moralni oslonac i osnovu, zbog čega se osjeća moralno dezorijentiranom.

Iako tvrdnja da moralna povreda tokom krize brige pouzdano rezultira traumom sličnom onoj u oružanoj borbi može biti pretjerana, opservacija da njegovateljice i njegovatelji doživljavaju krivicu, stid i osjećaj izdaje kada se suočavaju s onim što oni smatraju svojim neuspjehom u brizi svakako nije. Pokušaj ispunjavanja uloge njegovateljice u neoliberalnim kontekstima može u potpunosti preokrenuti njihov osjećaj dobrote sebe i svijeta. Nadalje, nemogućnost pružanja dobre brige može se doživljavati kao oblik moralnog prestupa dostojnog samoopuživanja, a koje se izražava kroz osjećaje krivice, stida i iznevjeravanja ne samo onih koje volimo već i samih sebe. Stoga, može se, možda iznenađujuće, reći da je konačni rezultat moralne povrede za ratne veteranke i veterane i njegovateljice i njegovatelje veoma sličan u jednom aspektu: u doživljaju moralne povrede, i jedni i drugi “izloženi su opetovanim uvredama njihovoj *moralnosti*” te se zbog toga pitaju “da li su oni još uvijek, u svojoj srži, moralna bića” (Dean, Talbot i Dean 2019, 400, kurziv dodat). Svrha ovog povezivanja nije da tvrdim da su konteksti oružane borbe i pružanja brige u neoliberalizmu slični, a posebno ne isti. Naprotiv, svrha je prepoznati da postoje rezonancije između njihovih moralnih ishoda.

U moralno opasnim<sup>3</sup> kontekstima pružanja brige, ako je priroda kompromisa sa ličnim vrijednostima neke osobe dovoljno ozbiljna, a praktični ishodi strašni, nije pretjerano reći da nešto poput traume može proizići iz moralne povrede. Primjera trenutno ima u izobilju u specifičnim uslovima pružanja brige tokom globalne pandemije, kako među zdravstvenim radnicama i radnicima tako i među njegovateljicama i njegovateljima. Ovaj sudar njegovanja i tradicije, naravno, nije nov. Kako Nancy Scheper-Hughes, autorica

3 Namjeravam ovu frazu koristiti u moralnom, a ne u ekonomskom smislu.

knjige *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (1993) navodi, “većinom tokom ljudske historije (...) žene su morale rađati i odgajati djecu u ekološkim uslovima i društvenim aranžmanima koji su neprijateljski prema opstanku djece, kao i prema njihovom vlastitom dobrostanju” (1989, 14). Ipak, specifični načini na koje se ovo odvija u kasnom kapitalizmu dodaju nove dimenzije moralnoj prekarosti. Neoliberalizam u pravom smislu koristi brigu kao oružje: koristi želju mnogih osoba da se brinu o drugima i izvitoperi je u hiperindividualizirano pitanje lične odgovornosti. Kada stvari krenu po zlu, neoliberalizam dalje nemogućnost dobre brige izvitoperi u pitanje ličnog neuspjeha.

### Relacijske štete neoliberalizma

Na jednom nivou, šteta koja zadesi njegovateljicu ili njegovatelja koji su doživjeli moralnu povredu direktna je šteta po pojedinu ili pojedinca. Oni trpe niz negativnih posljedica jer nisu bili u stanju izvršavati temeljni dio svog moralnog koda. Međutim, drugi aspekt moralne povrede koji zahtijeva razmatranje jeste pitanje kako ona rezultira štetom ne samo po pojedince i pojedinke već i po odnose, drugim riječima rečeno, kako nanosi relacijsku kao i individualnu štetu.<sup>4</sup> Relacijska šteta nastaje kada se kompromitiraju relacijski kapaciteti osobe ili kada sami odnosi/relacije pretrpe štetu. Ovdje ću se fokusirati na štetu koju pretrpe odnosi, gdje se odnosi razumijevaju kao subjekti sa moralnom vrijednošću koja se razlikuje od moralne vrijednosti pojedinki/pojedinaca koji čine neki odnos. Dva moguća oblika relacijske štete mogu nastati iz moralne povrede: šteta po intrapersonalne odnose, odnosno odnose koje imamo sami sa sobom, i šteta po interpersonalne odnose, odnosno veze koje imamo sa drugim osobama. Ovi oblici relacijske štete otkrivaju još jednu dimenziju moralne prekarosti koja nastaje u kontekstu neoliberalizma, dok istovremeno daje dodatni uvid u relacijsku prekarost koja je vidljiva u

4 Vidi Miller (2009) za opsežniju raspravu o prirodi relacijske štete.

neoliberalnim društvima. U suštini, prekarnost koju neoliberalizam kreira za pojedinke i pojedince i za sisteme proširuje se i na odnose, kao značajan, ali još uvijek relativno neistražen ishod. Istraživanje te štete u konačnici će nam pomoći da steknemo oštrije uvid u intersekciju moralnog i relacijskog značaja neoliberalizma.

Prosvjetljujući način da razaznamo šta se dešava kada njegovateljica ili njegovatelj pretrpe moralnu povredu jeste da ispitamo kako ona utiče na način na koji se odnose prema sebi. Kada njegovateljica ne može ispoštovati moralne principe koji su joj značajni u pružanju brige za druge pod pritiscima neoliberalizma, trpi štetu po svoje intrapersonalne odnose. Ova šteta može imati višestruke oblike. Kada se suočava sa raspadanjem vlastitog moralnog integriteta, može se desiti da se pojavi osjećaj nepovjerenja prema vlastitim moralnim sposobnostima i agensnosti. Ako smatrate da vas vodi princip brige i ako iznova ne uspijevate ispoštovati taj princip, možete početi dovoditi u pitanje vlastita moralna opredjeljenja. Ako se ovo desi dok ste zarobljeni u neoliberalnu etičku perspektivu lične ili individualne odgovornosti, može se desiti da ne odmjerite odgovarajuću uzročno-posljedičnu odgovornost za taj neuspjeh ekonomskim i političkim sistemima u kojima se nalazite. Umjesto toga, vjerovat ćete da ne možete izvršiti moralne obaveze koje ste preuzeli. Takva situacija može dodatno negativno uticati na vašu sposobnost da poštujete sebe ne samo kao moralnu osobu generalno, već posebno kao njegovateljicu. Da upotrijebim jezik tradicionalnih teorija morala, ovo znači kršenje dužnosti prema sebi. Ne poštujete sebe. Ekstremniji slučajevi bi mogli biti podrivanje osjećaja vlastitog moralnog položaja, jer opetovano kršenje sopstvenog temeljnog moralnog koda može kompromitirati vlastito poimanje sebe kao subjekta dostojnog recipročne brige drugih.

Kriza brige, sa dvostrukim zahtjevima koje nameće njegovateljicama i njegovateljima da obavljaju poslove brige o zavisnim osobama kod kuće dok istovremeno imaju radno mjesto van kuće, nanosi dodatnu intrapersonalnu

štetu po lične identitete. Samopojmanje koje njegovateljice i njegovatelji imaju kao moralna bića koja se rukovode principom brige, iako jeste važno, daleko je od zbira njihovog identiteta. Kriza brige je kriza i za kućni život i za poslovni život. Iako sam se u ovom poglavlju primarno bavila moralnom povredom koju trpe njegovateljice i njegovatelji u nastojanjima da se brinu o drugima u neoliberalizmu, jednako je važno prepoznati štetu po njihov koncept sepstva koji nadilazi sam koncept osobe koja se o nekome brine. Nastojanja da se brinemo o drugima u kasnom kapitalizmu mogu podrivati sposobnost osobe da bude samoodređujuća u smislu da je sposobna da postavi i ispunjava životne ciljeve koji su joj važni, a među kojima će mnogi biti profesionalni. Ovo može dovesti do narušavanja ne samo njenog moralnog samopojmanja, već i drugih krucijalnih aspekata ličnog identiteta. Da ponovim, tradicionalnijim (i očito Kantovim) moralnim jezikom rečeno, ovo predstavlja kršenje dužnosti samousavršavanja. Zanimljivo je da svoje talente i time se može desiti da ne ostvaruje životne ciljeve koji su joj značajni. Time se podrija samopovjerenje i samopoštovanje na malo drugačije načine, ali je rezultat isti: kompromitirani odnos same sa sobom. Ako još uvijek nije shvatila da je balansiranje rada i života neoliberalna fikcija, može preuzeti ličnu odgovornost za nesposobnost “žongliranja” u preopterećenosti oprečnim zahtjevima i može pomisliti da je odustajanje od životnih ciljeva koje je sebi postavila oblik napuštanja sebe – oblik napuštanja za koje je sama odgovorna.

U prethodnom dijelu sam se fokusirala na to kako nesposobnost njegovateljice ili njegovatelja da pruža zadovoljavajuću brigu u društvima koja regulira neoliberalni kapitalizam rezultira moralnom povredom koju trpe njegovateljice i njegovatelji. U središtu te moralne povrede je podriivanje njihovog uvjerenja u vlastitu temeljnu moralnu pristojnost kako preuzimaju odgovornost za neuspjehe brige koji su uglavnom van njihove kontrole. Ipak, koncept moralne povrede previđa način na koji se prekarnost neoliberalizma širi i na odnose među ljudima, što vidimo u direktnoj šteti interpersonalnim odnosima njegovanja koja nastaje. Važno je to što pojedine osobe koje pružaju

brigu doživljavaju moralnu povredu u neoliberalizmu. Jednako je važno i to kako neoliberalizam može poremetiti odnose između njegovateljica i njegovatelja i onih za koje se brinu. Te niti veze mogu se tako istanjiti da u konačnici puknu, jer nisu u stanju da izdrže stres koji kasni kapitalizam nameće pojedincima/pojedincima i kolektivima. Veze se tanje ne samo zbog iskustva njegovateljice da nije u stanju dobro se brinuti za druge već i zbog iskustva osobe koja prima njegu koja nije dobra. Kada posjedujete potrebe koje neko drugi treba ispuniti – bilo iz dužnosti ili ljubavi, ili oboje – a taj neko drugi ih ne ispunjava ili ih ne ispunjava sa ljubavlju i poštovanjem, čak i kada se ti neuspjesi dešavaju iz razloga koji su van kontrole te neke osobe, veza koju imate krene pucati. Kada se zanemarivanje u brizi dešava iznova, ta relacijska veza se može nepopravljivo smrskati. Razaranje takvih veza predstavlja kolateralnu štetu ekonomskih dobiti koje neoliberalizam pruža relativno maloj manjini. U izračunavanju ukupne štete neoliberalnog kapitalizma, štete nanese na našim odnosima trebale bi se uzeti u obzir jednako kao štete koje pretrpimo kao pojedinci i pojedinke.

### **Značaj društvene reprodukcije**

Prekarnost koju stvara neoliberalizam utiče na to da li mi sami sebe poimamo kao pristojne, brižne ljude sposobne da ispoštujemo vlastiti moralni kodeks; utiče na stepen samopovjerenja i samopoštovanja u našim intrapersonalnim odnosima; i utiče na snagu i održivost naših najbližih interpersonalnih odnosa. I na kraju, postoji još jedna relacijska reperkusija neoliberalizma koju treba uzeti u obzir. Oblici moralne prekarnosti o kojima sam govorila stapaju se i proizvode krovnu relacijsku prekarnost koja je vidljiva u načinu na koji neoliberalizam generira relacijsku ranjivost, nestabilnost i nepredvidivost. Zašto je to važno? Kada se relacijska prekarnost naširoko osjeća i doživljava – a možda posebno kada prekarnost brižnih odnosa u krizi brige rezultira

osjećajem i stvarnošću relacijske prekarnosti – može doći do problematičnih i pogubnih ishoda po temeljne mehanizme društvene reprodukcije.

Šta je društvena reprodukcija? Prema Fraser, društvena reprodukcija “se odnosi na stvaranje i održavanje društvenih veza. Jedan dio se odnosi na veze između generacija – odnosno, na rađanje i odgajanje djece i brigu o starijim osobama. Drugi dio se odnosi na održavanje horizontalnih veza sa prijateljima, porodicom, komšijama i zajednicom” (Leonard i Fraser 2016). Historijski gledano, društvena reprodukcija je primarno bila “ženski posao”. Kroz reproduktivni rad, žene su gradile i održavale vertikalne linije društvene reprodukcije s generacije na generaciju. Kroz emotivni rad, stvarale su i održavale horizontalne linije društvene reprodukcije, održavajući mreže presudne za naše preživljavanje i izgleda za naše napredovanje.

Shvatanje važnosti društvene reprodukcije pomoći će nam da uvidimo zašto je napetost moralne i relacijske prekarnosti koju stvara neoliberalizam tako velika. Ukratko, potrebni su nam čvrsti i funkcionalni sistemi pružanja brige da bismo održali društvenu reprodukciju. Kada njegovateljice i njegovatelji pretrpe moralnu povredu i njihovi odnosi pretrpe štetu, otežane su im sposobnosti da pružaju dobru brigu i u potpunosti učestvuju u radu društvene reprodukcije. Fraser objašnjava zašto je to toliko važno: “Ova vrsta aktivnosti je apsolutno neophodna za društvo. Istovremeno afektivna i materijalna, ona daje ‘društveno ljepilo’ koje podržava društvenu saradnju. Bez nje ne bi bilo društvene organizacije – ekonomije, politike, kulture” (Leonard i Fraser 2016). Kroz komentare N. Fraser stičemo jasniju sliku razloga zbog kojih je kriza brige u neoliberalizmu toliko značajan problem.

Ne radi se samo o tome da umanjeni rad na društvenoj reprodukciji rezultira manjim brojem beba i manjim emocionalnim zadovoljstvom ljudi. Umjesto toga, bezbroj načina na koji neoliberalizam pogoršava našu moralnu prekarnost akumulira se kroz krizu brige sve dok u konačnici ne dovedemo u pitanje samo tkivo naše međuzavisnosti. Ova šira podržavajuća tapiserija međuzavisnosti

počinje se rasplitati. Naše mreže relacionalnosti, koje su oduvijek bile mnogo krhkije nego što smo mi to shvatali, počinju se trgati. Kako tkivo i mreže popuštaju, institucije koje podržava kooperativna društvenost – ekonomija, političke institucije i, u konačnici, aspekti kulture – dolaze u opasnost, što predstavlja prijetnju samom društvenom ugovoru. U konačnici, to je razlog zašto moralne povrede neoliberalizma zaslužuju našu punu pažnju i zašto je moralna prekarnost krize brige tako duboko značajna.

*Želim se zahvaliti Mauriceu Hamingtonu, Michaelu Floweru i Lori Watson na korisnim komentarima na ovo poglavlje.*

### Citirani radovi

- Bloom, Peter. 2017. *The Ethics of Neoliberalism: The Business of Making Capitalism Moral*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York: Verso Books.
- Corley, Mary C. i Ptlene Minick. 2002. "Moral Distress or Moral Comfort." *Bio-ethics Forum* 18 (1–2): 7–14.
- Corley, Mary C., Ptlene Minick, R. K. Elswick i Mary Jacobs. 2005. "Nurse Moral Distress and Ethical Work Environment." *Nursing Ethics* 12 (4): 381–90.
- Dean, Wendy i Simon G. Talbot. 2019. "Moral Injury and Burnout in Medicine: A Year of Lessons Learned." *STAT*. <https://www.statnews.com/2019/07/26/moral-injury-burnout-medicine-lessons-learned/>.
- Dean, Wendy, Simon Talbot i Austin Dean. 2019. "Reframing Clinician Distress: Moral Injury not Burnout." *Federal Practitioner* 36 (9): 400–402.
- Fineman, Martha Albertson. 2005. *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*. New York: New Press.
- Frankfurt, Shelia i Patricia Frazier. 2016. "A Review of Research on Moral Injury in Combat Veterans." *Military Psychology* 28 (5): 318–30.
- Fraser, Nancy. 2016. "Contradictions of Capital and Care." *New Left Review* 100:99–117.
- Gary, Mercer E. 2021. "Care Robots, Crises of Capitalism, and the Limits of Human Caring." *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 14 (1): 19–48.
- Gilligan, Carol. 2014. "Moral Injury and the Ethic of Care: Reframing the Conversation about Differences." *Journal of Social Philosophy* 45 (1): 89–106.
- Glenn, Evelyn Nakano. 2010. *Forced to Care: Coercion and Caregiving in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



- Hampton, Jean. 2007. "Righting Wrongs: The Goal of Retribution." U *The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, ur. Daniel Farnham, 107–50. New York: Cambridge University Press.
- Jameton, Andrew. 1993. "Dilemmas of Moral Distress: Moral Responsibility and Nursing Practice." *AWHONN's Clinical Issues in Perinatal and Women's Health Nursing* 4 (4): 542–52.
- Lawson, Victoria. 2007. "Geographies of Care and Responsibility." *Annals of the Association of American Geographers* 97 (1): 1–11.
- Leonard, Sarah i Nancy Fraser. 2016. "Capitalism's Crisis of Care." *Dissent*.  
<https://www.dissentmagazine.org/article/nancy-fraser-interview-capitalism-crisis-of-care>.
- McAndrew, Natalie Susan, Jane Leske i Kathryn Schroeter. 2018. "Moral Distress in Critical Care Nursing: The State of the Science." *Nursing Ethics* 25 (5): 552–70.
- McGee, Micki. 2020. "Capitalism's Care Problem: Some Traces, Fixes, and Patches." *Social Text* 38, no. 1 (142): 39–66.
- Miller, Sarah Clark. 2009. "Moral Injury and Relational Harm: Analyzing Rape in Darfur." *Journal of Social Philosophy* 40 (4): 504–23.
- Miller, Sarah Clark. 2012. *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*. New York: Routledge.
- Navarro, Vincente. 2020. "The Consequences of Neoliberalism in the Current Pandemic." *International Journal of Health Services* 50 (3): 271–75.
- Nguyen, Minh T. N., Roberta Zavoretti i Joan Tronto. 2017. "Beyond the Global Care Chain: Boundaries, Institutions and Ethics of Care." *Ethics and Social Welfare* 11 (3): 199–212.
- Padgett, Lynne i Joao L. Ascensao. 2019. "Reframing Clinician Distress: Moral Injury not Burnout." *Federal Practitioner* 36 (11): 502–4.
- Povinelli, Elizabeth A. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Robinson, Fiona. 2015. "Care Ethics, Political Theory, and the Future of Feminism." U *Care Ethics and Political Theory*, ur. Daniel Engster i Maurice Hamington, 293–311. New York: Oxford University Press.
- Rodrik, Dani. 2017. "The Fatal Flaw of Neoliberalism: It's Bad Economics." *The Guardian*.  
<https://www.theguardian.com/news/2017/nov/14/the-fatal-flaw-of-neoliberalism-its-bad-economics>.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1989. "Death without Weeping." *Natural History* 98 (10): 8–16.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1993. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Shaw, Jennifer i Darren Byler. 2016. "Precarity." *Cultural Anthropology*.  
<https://journal.culanth.org/index.php/ca/catalog/category/precarity>.

- Smith, Susan J. 2005. "States, Markets and an Ethic of Care." *Political Geography* 24 (1): 1–20.
- Springer, Simon, Kean Birch i Julie MacLeavy. 2016. "An Introduction to Neoliberalism." U *Handbook of Neoliberalism*, ur. Simon Springer, Kean Birch i Julie MacLeavy, 1–14. New York: Routledge.
- Talbot, Simon G. i Wendy Dean. 2018. "Physicians Aren't 'Burning Out.' They're Suffering from Moral Injury." *STAT*.  
<https://www.statnews.com/2018/07/26/physicians-not-burning-out-they-are-suffering-moral-injury/>.
- Tronto, Joan C. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Ward, Lizzie. 2015. "Caring for Ourselves? Self-Care and Neoliberalism." U *Ethics of Care: Critical Advances in International Perspective*, ur. Marian Barnes, Tula Brannelly, Lizzie Ward i Nicki Ward, 45–56. Bristol, UK: Polity.
- White, Julie Ann. 2015. "Practicing Care at the Margins: Other-Mothering as Public Care." U *Care Ethics and Political Theory*, ur. Daniel Engster i Maurice Hamington, 208–24. New York: Oxford University Press.
- Wiinikka-Lydon, Joseph. 2019. "Mapping Moral Injury: Comparing Discourses of Moral Harm." *The Journal of Medicine and Philosophy* 44 (2): 175–91.
- Wrenn, Mary V. i William Waller. 2017. "Care and the Neoliberal Individual." *Journal of Economic Issues* 51 (2): 495–502.

TPO  
Fondacija  
www.tpo.ba

# Ranjivost, prekarnost i ambivalentne intervencije empatičke brige

*Vrinda Dalmiya*

## Da li je prekarnost problem za etiku brige?

Koncept ranjivosti bitno se razlikuje od koncepta prekarnosti, iako oba u prvi plan stavljaju ideje fragilnosti. Ranjivost se konceptualizira u smislu slabosti povezanih sa ljudskim utjelovljenjem. Etika brige se stoga može nazvati etikom ranjivosti jer je odgovaranje na “neizbježne zavisnosti” starosti, bolesti i smrti njen normativni temelj. Moralno preoblikovanje u pravcu brige, naposljetku, događa se “kada na *ranjivost zavisnosti*, a ne na uplitanje drugih u naše živote, gledamo kao na glavnu moralnu brigu” (Kittay, Jennings i Wasunna 2005, 454; kurziv moj). Unutar izrazito relacijskog okvira brige, ono što dugujemo drugima i zašto to dugujemo motivirano je potrebama koje proizilaze iz činjenice da smo ljudsko biće sa tijelom. Ali, u tom slučaju, može li se etika utemeljena na univerzalnim tjelesnim zavisnostima baviti situacijskim patnjama koje ne dijelimo? Ideja prekarnosti, za razliku od ranjivosti, signalizira isključive političke poretke i ideologije koje neke osobe čine ranjivijima od drugih. Svi se, na primjer, razbolijevamo, ali mnogi nemaju pristup zdravstvenoj zaštiti i njihova je patnja nesrazmjerno veća zbog siromaštva. Dakle, postoji jaz između ontoloških uslova fragilnosti koji zahtijevaju “brigu” i političkih uslova prekarnosti koji zahtijevaju ideološke i društvene promjene. Estelle Ferrarese (2016) stoga razlikuje ranjivost kao “stanje” i prekarnost kao “proces” kreiran politikama isključivanja koje se često poistovjećuju sa neoliberalnim agendama. Zbog toga postoji zabrinutost

da se briga, koja je utemeljena na odgovorima na sveprožimajuću ranjivost, mimoilazi sa socio-ekonomski uzrokovanim prekarnostima, baš kao što se tvrdnjom da je “svaki život važan” zanemaruju jedinstvene okolnosti života crnaca. S ove tačke gledišta, ne samo da je daleko od toga da bude “alternativa” problemima koje je stvorio neoliberalizam kako neki tvrde (Tronto 2017), već bi perspektiva brige mogla biti irelevantna za njega.

Kada je briga geopolitički situirana, otvara se još jedan bitan nivo prepletenosti ranjivosti i prekarnosti. Studije pokazuju da migranti i migrantice koje dolaze iz siromašnijih zemalja kako bi se bavile “krizom brige” na Sjeveru rutinski postaju žrtvama opresivne politike u zemljama domaćinima (Weir 2005). Potonje je posljedica “privilegiranih neodgovornosti” koje sankcionira neoliberalni etos u državama primateljima (Tronto 2013). Parvati Raghuram, s druge strane, naglašava kako neoliberalne politike podržavaju globalne lance brige sa suprotnog kraja. Programi strukturne prilagodbe, otvaranje prema stranom kapitalu i ukidanje državnih subvencija u državama porijekla “pritisnuli su život žena na globalnom Jugu, prisiljavajući ih da slijede alternativne strategije preživljavanja, posebno migracije” (2016, 513). Stoga je u globalnom kontekstu sam proces zadovoljavanja potreba *ranjivosti* kroz brigu upleten u *prekarnosti* koje doživljavaju (migrantske) njegovateljice. Pitanje je, dakle, može li etička perspektiva brige kompenzirati specifične patnje koje nastaju *zbog* odgovaranja na potrebe ranjivosti preko nacionalnih granica. Takva isprepletenost ranjivosti i prekarnosti u kontekstu globalizacije budi stara pitanja o problematičnom odnosu brige prema klasi i rasi i njenom širenju van domena intimnosti. U ovom poglavlju se istražuje da li resursi u perspektivi brige – resursi u samoj intimnosti – mogu omogućiti da briga iskorači van bavljenja potpuno ljudskim ranjivostima i progovori o bolovima uzrokovanim neoliberalnim politikama koji ne pogađaju sve ljude na jednak način.

Jedan od koraka prema inkluzivnijem okviru brige mogao bi biti da se prekarnost migrantskih njegovateljica i njegovatelja poima u kontekstu onoga što Eva Kittay naziva “sekundarna zavisnost” (Kittay 1999). Kittay je pokazala kako same njegovateljice postaju ranjive kada odgovaraju na temeljne ranjivosti, odnosno “neizbježne zavisnosti” onih o kojima se brinu. Na primjer, afektivni rad na ispunjavanju “primarnih” fizičkih potreba djeteta sa invaliditetom onemogućava majci da ispunjava svoje potrebe, čime ona postaje zavisna od drugih. No, kako Kittay dalje tvrdi, budući da etika brige zahtijeva reakciju na zavisnost, logično je da je predana rješavanju i ovih (“sekundarnih” ili stvorenih) zavisnosti njegovateljice. Na taj način, prekarnost migrantskih njegovateljica – njihovih situacijski uzrokovanih potreba koje nastaju jer se brinu o ranjivostima na globalnom Sjeveru – mogla bi se uklopiti u normativni svijet brige i njeno ispravljanje postalo bi obaveza unutar tog okvira. Međutim, sljedeće pitanje je o čemu je ovdje riječ. Može li se odgovornost za rješavanje takve prekarnosti izazvane brigom operacionalizirati u smislu same perspektive brige. “Analogni potez” Eve Kittay (1999) u *Love’s Labor* koji poziva na proširenje brige o dojenčadi na brigu o globalnim njegovateljicama preslab je da bi odgovorio na ovo pitanje. Fragilnost prekarnosti je drugačije vrste: na kraju krajeva, transnacionalna briga, koja često uključuje “afektivne živote nakon kolonijalizma, ropstva i rasizma” (Pedwell 2013, 22), kompleksna je na drugačiji način i zahtijeva senzibiliziranost koja prevazilazi i nadilazi onu koju imaju majke prilagođene tjelesnoj fragilnosti dojenčadi. Tako se uslovi reagiranja na ontološko stanje (ranjivost), s jedne strane, i na politički inducirane okolnosti (prekarnost), s druge strane, mogu raspasti. Iako *Love’s Labor* značajno doprinosi integriranju prekarnosti kao moralne odgovornosti u okvir brige, možda je potrebno iskoračiti van svijeta brige kako bi se izvršile političke prilagodbe kojima bi se ispravile te nepravde. Važan je korak primijetiti da poslovi brige ulaze u političku sferu. Ali je druga stvar onda zahtijevati da institucionalne promjene uključuju i konceptualne stubove brige. Predstavljanje socio-političkih transformacija u svjetlu “konceptata

brige” nije isto što i zahtijevati da su za brigu te promjene nužne. Ovdje se nastoji vidjeti da li briga može otići dovoljno duboko da dosegne ovu drugu domenu.

U svom kasnijem radu, sama Kittay (Kittay, Jennings i Wasunna 2005; Kittay 2008, 2009) premošćuje jaz između bavljenja ranjivostima i političkih pitanja ispravljanja prekarnosti korištenjem relacijskog sepstva za utemeljenje “prava na brigu”. Budući da se sepstvo u etici brige konstituira intimnim vezama sa nezamjenjivim drugima, dostojanstvo migrantske njegovateljice daje joj pravo na brigu za vlastitu djecu kroz i uz afektivne odnose s njima: njeno sepstvo proizvodi pravo da može i da joj je dopušteno da se na ovaj način “brine” o njima. Međutim, osiguranje ovog prava zahtijeva velike prilagodbe globalne politike. Na primjer, ili da se ekonomski uslovi u zemlji porijekla poboljšaju tako da radnica nije prisiljena migrirati kako bi osigurala resurse potrebne za brigu o svojoj porodici kod kuće ili da promjene u imigracijskim politikama i strukturama plata u zemlji domaćinu otvore mogućnost da je njena porodica prati kako bi se o njima nastavila lično brinuti. Na taj način, temeljno načelo etike brige – afektivne veze relacijskog sepstva – služi kao spona za prilagodbe na makro nivou kojima se smanjuje prekarnost povezana sa poslovima brige migrantica. Naravno, Kittay koristi terminologiju koja odgovara na “jedinstvenu štetu” takvog rada, ali jedinstvenost ovdje jasno ukazuje na prekarnost koja prevazilazi i nadilazi ranjivost.

Smatram ovaj potez genijalnim. Međutim, briga “putuje” u globaliziranom svijetu na više načina, ne samo kroz migracije profesionalnih njegovateljica. Takve alternativne mobilnosti povezane su sa nizom šteta za koje se ne zauzima ni pravo na brigu ni bilo koje drugo “pravo”.<sup>1</sup> Stoga se moja rasprava

1 Korištenje “prava” unutar perspektive brige može biti nezgodno. Kittay se sama bavi složenosti i značenjem takvog prava (Kittay 2008). Nadalje, koncentracija na “prava” lako se može povezati sa izborom obavljanja poslova brige. Ali ova vrsta slobode može skrenuti pažnju sa brige kao “odgovornosti”. Naravno, Kittay suptilno argumentira kako nas “pravo” na brigu vodi do društvene odgovornosti za brigu. Vidjeti također Allison Weir (2008).

udaljava od nepravdi povezanih sa “globalnom transplantacijom srca” i bavi se brigom preko nacija u kontekstu onoga što se naziva “volonterski turizam” i “humanitarizam slavnih”. Radi se o radikalno drugačijem obliku transnacionalne brige po tome što joj smjer ide od Sjevera prema Jugu, sporadičan je i ne stvara nikakve posebne prekarnosti kod turističkih njegovatelja i njegovateljica koji brigu nude u zemljama koje posjećuju. Ipak, ova pojava otkriva proklizavanje između bavljenja (tjelesnim) ranjivostima osoba o kojima se brinu drugi transnacionalno i ispravljanja njihovih prekarnosti, odnosno politički motiviranih nesigurnosti koje oblikuju njihovo iskustvo ranjivosti. Neuspjeh u rješavanju tih prekarnosti u ovim slučajevima prekogranične brige pomaže da se fokus usmjeri na pitanje da li briga uopće može odgovoriti na komplicirane nejednakosti uzrokovane kolonizacijom i opresivnom historijom među nacijama. Zapravo, pomoć strukturirana neoliberalnim praksama perpetuira neokolonijalne prekarnosti koje pomoć čine nužnom.

Čini se da su slične zagonetke sveprisutne. Kittay se poziva na “eros društvenih odnosa” (Weir 2008) – afektivne veze koje čine relacijsko sepstvo – kako bi dosegla prekarnost migrantskih radnica na poslovima brige. Alternativa koja se ovdje ispituje oslanja se na resurse rada afektivnih poslova brige, sa posebnim fokusom na *empatiju*. Naravno, postoje sumnje da li je empatija značajna za etiku generalno (Prinz 2011), a posebno za etiku brige (van Dijke et al. 2019). Zaobilazim te rasprave kako bih počela od empatije kao krovnog koncepta koji obuhvata emocionalne dimenzije etike koja se ne temelji na pravilima, koja je relacijska i koja je usmjerena na odgovaranje na specifične potrebe. Ispravljanje specifičnih potreba zahtijeva njihovo razumijevanje. To pak često zavisi od alternativnih izvora znanja za pristup umu konkretnih primatelja brige (Hamington 2017). Empatija je jedan takav epistemički resurs. Međutim, ona nailazi na problem. Prema “procesnom” shvaćanju, neoliberalizam (Peck i Theodore 2019) je prilagodljiva politička racionalnost koja seže izvan tržišta i podmuklo (re)konstituira subjektivnosti. Ova

vladajuća racionalnost konkurencije i individualizma iskrivljuje djelovanje afekta i empatije kod volonterskih turista koji pokušavaju doprijeti do ranjivosti globalnih drugih. Njihova se empatična briga zatim replicira i služi daljnjem učvršćivanju kolonijalnih hijerarhija odgovornih za same potrebe (na Jugu) koje turistički njegovatelji i njegovateljice nastoje ublažiti. Ovdje se radi o tome da neoliberalne snage mogu ići duboko koliko i resursi brige i iskrivljavati same mehanizme (u ovom slučaju empatiju) koji se koriste za ublažavanje prekarnosti uzrokovanih potonjom ideologijom.

Moja strategija suprotstavljanja “korporatizaciji” empatičke brige prvo podrazumijeva ponovno promišljanje empatije u svjetlu artikulacije procesa Dana Zahavija unutar discipline fenomenologije (2014a, 2014b, 2015; Zahavi i Rochate 2015), a zatim istraživanje da li to može omogućiti transnacionalnoj brizi da izbjegne koruptivne sile spomenute *neoliberalizacije* koja stalno mijenja svoj oblik.<sup>2</sup> Tvrdim da ponovno artikulirana empatička “briga za nekoga” koja prevazilazi podjele Sjever/Jug može postati moment otpora time što utemeljuje političku solidarnost za strukturne promjene. Ovo preoblikovanje empatije – ključnog sastavnog dijela brige – stoga postaje usklađeno i sa odgovorima na prekarnost i sa “politizirajućom” etikom brige.

Maurice Hamington je također skrenuo pažnju na političku efikasnost empatije u kontekstu brige. Kao oblik “utjelovljenog znanja” potrebnog za pružanje brige, on tvrdi da je empatija “izdanak mašte koja djeluje iz tjelesnih resursa” (2012, 60). Budući da se utjelovljenje dijeli čak i među onima koje ne poznajemo, postoji potencijal za empatičnu brigu koja prevazilazi društvene podjele. U pokušaju da “pregovara o snažnim narativima društveno konstruirane drugosti”, on brigu predstavlja kao tjelesni “performans” (2015, 79). Oslanjajući se na dramaturške vježbe i refleksivnu glumu, pokazuje kako se vještina empatične brige može uvježbbati da stvori razumijevanje (a time

2 Bonnie Mann se opravdano brinula o korištenju apolitične analize empatije Dana Zahavija za etiku brige.

Međutim, moja poenta je pokazati da se briga može pretvoriti u politički impuls počevši od ovog neutralnog tumačenja empatije.



i reagiranje) intersekcionalno složenih identiteta koji su drugačiji od naših. Iako se Hamington u ovim radovima ne bavi izričito brigom u međunarodnom kontekstu, vještine pregovaranja o isprepletenim rasnim, klasnim, rodnim i drugim društveno artikuliranim vektorima identiteta kojima se bavi mogle bi se prenijeti i pomoći da etika brige obuhvati i transnacionalne prekarosti.

“Duh empatičnog razumijevanja” (2015, 95) koji proizilazi iz Hamingtonovog novog dramaturškog/performativnog čitanja brige utemeljen je na iterativnoj dinamici imaginativne i utjelovljene brige koja oblikuje određenu vrstu moralnog identiteta – brižno sepstvo koje ima vještine da bude usklađeno s intersekcijom razlikama. Ali te su sposobnosti, odnosno imaginativne/empatičke dispozicije izbrušene koncentriranjem na ontološki zajednički nazivnik: tijelo. Strategija je mobilizirati ovu tjelesnu bazu da se imaginativno dopre do društveno konstruirane drugosti. Ali pitam se može li ovo do kraja funkcionirati sa radikalnom razlikom. U memoarima o svojim putovanjima na međunarodnim humanitarnim projektima, na primjer, Angelina Jolie (čiji će značaj za naš argument uskoro postati jasniji) iznova se suočava sa ograničenjima pretpostavljenog *zajedničkog* kad kaže: “*ne mogu zamisliti šta osjećaju*” (2003, 34) i “*ne znam šta ja osjećam*” (51), pa čak i “to (tj. kroz šta ljudi prolaze širom svijeta) je *gore nego što sam zamišljala*” (75; svi kurzivi su moji). Umjesto oslanjanja na imaginativno proširenje univerzalne tjelesnosti, ovo poglavlje istražuje strategiju kretanja od razlika koje (paradoksalno) empatija stavlja u prvi plan. Imaginacija stupa na scenu kako bi pregovarala o kontradiktornim povlačenjima i disonancijama sukobljenih emocija koje otkrivaju empatična dopiranja do drugih. Stoga, umjesto unaprijed kreirana, zajednička istost, prekogranična “afektivna solidarnost” *rađa se* kroz saradnju empatije i imaginacije i postaje odskočna daska za političke koalicije.

Ovo također pokazuje koliko se empatija ovdje razlikuje od načina na koji Michael Slote upotrebljava pojam kao “primarni mehanizam pružanja brige” (2007, 4). Tvrdeći da se “pristup brige i etike može koristiti za razumijevanje

cjelokupnog individualnog i političkog morala” (2), Sloteovi kriteriji za socijalnu pravdu temeljeni na empatiji analiziraju centralne moralne koncepte u smislu razlika u empatiji. Međutim, u mjeri u kojoj je empatija izvor moralne motivacije, Slote želi proširiti naš empatički raspon (a time i brigu) njegujući sposobnost “da se osjećaji drugog (nevoljno) pobuđuju u nama samima” (13). No, kao što razmišljanja Jolie pokazuju, u kontekstu neravnomjerne moći između empatizera i empatiziranih, to nije uvijek moguće. Zapravo, to nije ni poželjno, s obzirom na to kako se empatija zapravo iskripljuje u neravnopravnom društvenom svijetu. Te nas opasnosti upućuju da istražimo alternativno razumijevanje empatije u relacijskom smislu kao *prostora tenzije* između subjekata. To, a ne da “osjećaje drugog imamo u sebi”, može funkcionirati kao presudni resurs za samotransformacije i društvene transformacije.

### Neuspjeh transnacionalne empatičke brige

Počnimo sa očiglednim *neuspjehom* transnacionalne empatičke brige zbog podmuklih neoliberalnih upada. U savremenoj pojavi “volonterskog turizma”, nevladine organizacije na Jugu koje rade na ublažavanju potreba ranjivosti lokalnog stanovništva pozivaju volontere sa Sjevera da dođu i pomognu u njihovim razvojnim agendama. Ideja je pružiti privilegiranim pojedincima sa Sjevera “imersivno” i “smisleno” iskustvo u stranoj (obično siromašnoj) zemlji. Tradicionalno “turističko obilaženje” se preskače, dok se potiče “djelovanje” i “osjećanje”. Kao što Mary Mostafanezhad (na čiji se terenski rad i analizu ovdje oslanjam) kaže: “Kroz diskurse sentimentalnosti volonterski turizam se pakuje kao naizgled ‘stvarnije’ iskustvo (...) te se ističu afektivni i empatički susreti sa lokalnim ljudima” (2014, 115). Intimne lične razmjene podrazumijevaju “brigu” o (najčešće) potrebama nepriviligirane djece unutar organizacijske strukture određene nevladine organizacije. Takav nišni turizam postao je privlačan, obično za studente u godini kada nemaju nastavu i bave

se iskustvenim aktivnostima, dijelom zbog medijske pompe oko uključenosti slavni osoba u međunarodnu pomoć (npr. Angeline Jolie). Volonteri sebe konstruiraju kao one koji “vraćaju nešto zajednici”, “doprinose promjenama” ili “pomažu”.

Iako postoji jasna djelatna komponenta “brige” u takvim susretima, ovdje je također na djelu miješanje “kognitivne empatije” i “emocionalne empatije”<sup>3</sup> koja je obilježje etike brige. Ističu se emocionalne dimenzije razmjena i smatra se da one mijenjaju život. Jackie, dvadesettrogodišnja Amerikanka, koja volontira na Tajlandu, rekla je: “Stvarno sam uživala raditi sa djecom i mladim ženama. Ne želim da ispadnem pretjerano emotivna, ali to zaista jeste izrazito emotivno iskustvo. Osjećam se kao njihova majka. Stvarno osjećam da i oni mene vole. Iskustvo je to koje veoma ispunjava. Nikada neću zaboraviti njihova lica. Bilo je tako autentično” (Mostafanezhad 2013, 494). Jackie “osjeća” ljubav primatelja brige, što je motivira da odgovori na njihove potrebe “kao njihova majka”. Ova temeljna srž sentimentalnosti, međutim, poprima zanimljiv (i problematičan) oblik kako dublje kopamo u diskurse turističkih/volonterskih učesnika. Na primjer, Sally, dvadesettrogodišnja volonterka iz Njemačke, kaže: “Ne morate ništa posebno znati; samo trebate znati, u redu, ovom djetetu treba zagrljaj i ja to mogu dati. Mislim, imate osjećaj da, u redu, ako ja mogu ovo, onda može bilo ko, i da, ima mnogo stvari koje mogu učiniti” (Mostafanezhad 2013, 490). A Natalie, dvadesetčetvorogodišnjakinja iz Kanade, dalje objašnjava: “Želim se samo brinuti o djeci jer tu možete postići najveću promjenu. Na djecu trebamo usmjeriti pažnju. A, ja sam žena i znam kako se to radi... Plus, dobro mi je jer se školujem za odgajateljicu i jednog dana želim imati svoju djecu” (Mostafanezhad 2013, 490).

Šta je, ako je uopće, problematično kod privilegiranih turističkih volonterki i volontera koji svoju brigu artikuliraju na navedeni način? Mostafanezhad

3 Emocija u brizi funkcionira i kao način da se “upozna” drugi i kao motivacija da se reagira na ono što je poznato. Vidjeti Hamington (2017, 266).

to sažima u koncept “humanitarnog pogleda”, koji je moguće na više načina izvesti. Osim problematične rodnjenosti brige, spona majka–dijete u ovim komentarima zabrinjava na mnogo nivoa. Prvo, volonterski turizam se vrti oko pomaganja *djeca*. Smatra se da je “teško raditi s odraslima jer imaju kompliciranije potrebe” i da je “s njima teže razvijati odnose” (2014, 115). Ali, “dijete” je trop za nevinost. Fokus na djecu također daje “pomaganju/brizi” volonterskih turistkinja i turista prizvuk nevinosti. Ali zapravo, ovo lako klizne u očuvanje prastarih imperijalističkih hijerarhija “nas” i “njih” gdje globalni Jug postaje infantilni domorodac kojem smo zauvijek potrebni “mi”. Drugo, kao markeri “stvarnog” i “autentičnog”, ovi empatički susreti postaju osnova “istine koja se osjeća” (Pedwell 2012b, 165). Turistički njegovatelji i njegovateljice tvrde da su izvori autoriteta na temelju svoje “imerzije”, dok “onaj drugi iz trećeg svijeta” ostaje pasivni objekt empatije. Ovim se ponovno upisuje ukorijenjena hijerarhija nekih koji mogu znati/dati/pomoći i drugih koji su jednostavno primatelji iskupljenja i brige. Konačno, i što je najvažnije, kada se suosjećajni volonterski turisti i turistkinje koje “biraju” davati (a time podmuklo tvrde da imaju moć da to ne čine) projiciraju kao rješenje za društvene bolesti, historijski uzroci siromaštva se prešućuju. Ova nevidljivost većih strukturalnih konteksta ide ruku pod ruku sa nedostatkom svijesti da su historijsko-socijalne specifičnosti samih volontera i volonterki odgovorne za kreiranje problematičnih uslova koje pokušavaju popraviti. Ove sporne historije žive u sjećanjima “odraslih” na globalnom Jugu; ti tragovi na njihovim afektivnim profilima rezultiraju “poteškoćom” povezivanja sa njima u transnacionalnim razmjenama o kojima ovdje govorimo. Dakle, kada spona NVO–humanitarno–turističko aktivno izbjegava interakciju sa silama koje su dovele do toga da veliki broj ljudi živi prekarne živote, stvaraju se prostori nerazumijevanja koji brzo postanu krivica drugih.

U volonterskom turizmu, dakle, poslovi brige eksplicitno su i isključivo postavljeni kao odgovor na potrebe ranjivosti transnacionalnih primatelja brige – generička želja za “zagrljajem” koji “svako” može dati i koji svima

treba. Ali kada se pažnja usmjeri na univerzalne tjelesne potrebe propušta se činjenica da su trenutne ranjivosti “djece iz trećeg svijeta” ugrađene u historije isključenosti i da njihova patnja podrazumijeva *prekarnosti* koje proizilaze iz igre moći među nacijama. Okluziju i namjerno ignoriranje ove činjenice podržava i pomaže poimanje prekogranične razmjene kao odnosa između nezavisnih pojedinaca. Samozvani agenti i agentice promjene ne uviđaju temeljne strukture privilegiranja koje ih postavljaju kao “pomagače i pomagačice”. Važnost strukturalnih uslova briše se artikuliranjem brige kao napora, kompetencije i odgovornosti pojedinca i pojedinke da svijet poboljša. Empatija u takvim konstrukcijama postaje još jedna “tehnologija poznavanja drugog” – vještina koju možemo staviti u svoju biografiju, a koja se zauzvrat može brzo pretvoriti u tržišni resurs. Uostalom, i banke i korporacije “brinu” za svoje klijente! Studentice koje su imale imerzivna iskustva u zemljama u razvoju ne samo da postaju dobre domaćice (buduće majke i odgajateljice u studijama Mostafanezhad), već se mogu i prodati profitno orijentiranim korporacijama kao “senzitivne menadžerice”. Briga se povezuje s “emocionalnim kapitalizmom” (Illouz 2007, 5) definiranim kao “kultura u kojoj emocionalni i ekonomski diskursi i prakse međusobno oblikuju jedni druge” (5) i gdje “afekcija postaje bitan aspekt ekonomskog ponašanja u kojem emocionalni život – osobito onaj srednjih klasa – slijedi logiku ekonomskih odnosa i razmjene” (5). Ovdje vidimo kako je funkcioniranje empatije podvedeno pod neoliberalne mantre o individualiziranoj odgovornosti i nezavisnosti, kao i tržišnoj racionalnosti korporativnih, poduzetničkih subjektiviteta.

U svojoj analizi, Kittay je također povezala opasnosti migrantskog rada na poslovima brige sa transformacijom brige u “robu”. Nešto slično događa se i sa empatijom u volonterskom turizmu. Afektivna imerzija postaje sredstvo za dalje tržišno orijentirane planove: “osjećaji” konzumiraju kulturno druge, pretvarajući ih u aktere unutar kapitalističke logike. No, naravno, empatija u transnacionalnoj brizi, čak i kada je ovako konstruirana, pomaže u ublažavanju

nekih ranjivosti – osiguravanje lijekova, hrane i školskih potrepština motivirano saosjećanjem nije nevažan doprinos. A “dobro” koje performativno pružaju “majke bez granica”, kao što je recimo Jolie, i dalje je dvoznačno i ne može se potpuno odbaciti. Međutim, poenta je u tome da takav rad empatičke brige često završava zaobilaženjem i ponovnim upisivanjem prekarosti te da ne sadrži sredstva za ispravljanje te uzročno-posljedične pojave čak i kada se bavi tjelesnim i općim potrebama.

Usprkos tim zamkama, mnoge feministice i antirasističke teoretičarke (Meyers 1994; Chabot Davis 2014; Pedwell 2013) vide empatiju kao ključnu za socijalnu pravdu. Čak i Jolie, u prvom poglavlju svojih memoara, primjećuje kako se njen stav pretvara iz “proučavanja ljudi u zoološkom vrtu” (Jolie 2003, 11) u želju “da svakog od njih odvede kući” (27) pa u spoznaju da njihove potrebe ne bi bile zadovoljene “ako se ne riješi sva birokratska papirologija i proces ne provede kako treba” (71). Ona navodi da je “zauvijek promijenjena” (xi) zbog imerzivnih transkulturalnih iskustava. Međutim, da li je ovoj promjeni suđeno da bude dio neoliberalnog “samousavršavanja” koje se uklapa u emocionalni kapitalizam? Da li se jednostavno radi o sticanju individualne sposobnosti da osjećamo i povezujemo se sa egzotičnim drugim ili iz tog možemo spoznati “strukture osjećaja i osjećaj strukture” (Pedwell 2012a, 294) koje su sami temelj činjenice da smo brižni subjekti? Plodno je istraživati empatiju imajući na umu ova pitanja da bismo vidjeli može li ona otvoriti radikalno drugačije vrste susreta između Sjevera i Juga. Stoga, “ako ćemo se suprotstavljati neoliberalizmu sa stajališta brige” (što bi Joan Tronto [2017, 28] htjela od nas) i ako nema bivanja “izvan” vječito promjenjive neoliberalizacije, onda briga mora moći pružiti otpor ovim distorzijama i kooptiranjima svog glasa *iznutra*. Sadrži li empatija uključena u proces brige subverzivna sredstva za preokret sistema? Upravo nas ovo vodi ka detaljnijem pogledu na transformacijski potencijal imerzivnih susreta valoriziranih volonterskim turizmom.

## Alternativa: Kompleksna intencionalnost afektivnih susreta

Dominantni model empatije u etici brige oslanja se na identifikacijske geste kao što su “zrcaljenje”, “transparentnost” ili “stavljanje u poziciju drugoga”. Dan Zahavi (2014a, 2014b), međutim, slijedeći fenomenologe kao što su Edith Stein i Husserl (i novije radove kognitivne nauke), odbacuje tvrdnje o replikaciji tuđih mentalnih stanja u prvom licu. Umjesto toga, kaže se da je empatija *sui generis* sposobnost direktnog pristupa umovima drugih, ali samo kao *njihovim* svjesnim iskustvima. Kao što ja odmah shvatam svoja mentalna stanja (u introspektivnoj samospoznaji), mogu direktno spoznati i mentalna stanja koja doživljava drugi subjekt (u empatiji). Predrasuda je, prema Zahaviju, kategorizirati sva mentalna stanja kojima se “direktno” pristupa kao da su smještene u subjektovom vlastitom umu. Dok empatičko shvatanje tuđe, recimo, tuge ostaje “moje”, njen intencionalni sadržaj, žalost, doživljava se kao nešto što pripada nekom drugom. Ako vidim da je neko uznemiren, ne moram to osjećati kao svoju uznemirenost. Empatija tako održava razliku između empatizera i empatiziranog.

Ovaj model je koristan u razumijevanju ličnih susreta “imerzije” u transnacionalnim kontekstima gdje jaz između stajališta uključenih subjekata ponekad može biti nepremostiv. Ciljna grupa transnacionalne empatije, kao nezavisni subjekti iskustva, može imati radikalno drugačiju orijentaciju prema svijetu, a njihova iskustva ostaju nekongruentna s njihovim empatizerima, čak i u trenutku kada oni saosjećaju. To također omogućava empatiziranim da imaju drugačije gledište na *empatizera* kao dio njihovog svijeta. Na primjer, “*tvoj pogled na svijet*” uključuje “*tvoj stav o meni*” kao dio tvog svijeta. Posljedično, moj empatički susret s tobom ima trijadnu epistemičku strukturu. Pristupajući umu drugoga, privilegirana turistkinja empatizerka vidi i *svijet i sebe* drugačije, kao “objekt” u očima relativno ugroženog, međukulturnog ili rasnog drugog. Ovo lijepo pokazuje značaj “razigranog putovanja svijetom” Marije Lugones. Ono je, uostalom, prema Lugones, i

sastavni dio međukulturalne i međurasne ljubavi koja uključuje ulazak u tuđi svijet kako bismo “[mogli] razumjeti šta znači biti oni i šta znači biti mi u njihovim očima” (Lugones 1989, 287; kurziv moj).

Prema Zahaviju, trijadni odnos između mene, tebe i tvog pogleda na svijet proizilazi iz veze između *dva ti* i može biti još bogatiji. Dok “*tvoj* pogled na svijet” uključuje “*tvoj stav o meni*” kao dio tvog svijeta, takvo samopostavljanje drugog ne iscrpljuje kompliciranu intersubjektivnost. Može se pojaviti poseban oblik “bivanja sa drugima” koji se naziva “mi-intencionalnost” – iskustvo zajedništva ili neka vrsta dijeljenja koja donosi “poseban reciprocitet” – koji je ključan za naš argument.

Zamislite par, Jane i Mary, kako “zajedno” uživaju u filmu. Svaka od njih uživa u filmu u prvom licu; svaka je također empatično svjesna one druge koja doživljava film i svaka je svjesna sebe kako je doživljava ona druga. Ali za istinsko “mi”, ovi oblici svjesnosti drugog moraju uticati na kvalitet pojedinačnih iskustava. Intencionalnost ovdje nije ni skup individualne svijesti niti se svodi na nju, već je prije “isprepletenost” iskustva prvog i drugog lica “gdje pojedinke imaju samo iskustvo koje imaju na temelju uzajamnog odnosa jedne prema drugoj” (Zahavi 2014b, 245). Drugim riječima, vlastito iskustvo filma Jane i Mary obuhvata/uključuje svijest o onoj drugoj koja gleda film. Na primjer, Jane ne vidi očima Mary. Ipak, kvalitet gledanja “zajedno” razlikuje se od gledanja samostalno. Ovdje je iskustvo prvog lica obojeno iskustvom gledanja filma *Mary*. Tako je, *mutatis mutandis*, i sa Mary. Prema Zahaviju, poseban reciprocitet nastaje zato što biti “ti” za drugoga implicira da su i Jane i Mary implicitno svjesne sebe “u akuzativu, kako je druga prati ili oslovljava” (247). Dakle, rezultirajuća svijest je afektivni reciprocitet međusobnog prožimanja pri čemu je iskustvo prvog lica “obojeno”, “koregulirano” ili “konstitutivno povezano” sa (245) iskustvima sebe kao drugog lica za onu drugu. Ovo je “množina u prvom licu” – svijest koja uključuje perspektive koje nisu direktno dostupne nijednom pojedinačnom subjektu. Da ponovim, moje



interakcije sa drugim licem uključuju moju svijest nje koja gleda na svijet iz svog vlastitog “stranog” prvog lica, a posljedično obuhvataju svijest o *meni* iz te strane perspektive.

Moj cilj nije baviti se detaljima fenomenološke literature o ovom pitanju. Umjesto toga, cilj mi je ispitati kako mi-intencionalnost može motivirati etiku brige da ode dalje od rješavanja potreba ranjivosti i počne se baviti prekarnostima. Sam Zahavi, naglašavajući mi-stvo kao neku vrstu dijeljenja – zajedničko uživanje u filmu u navedenom primjeru – upozorava da “ne samo da mogu postojati slučajevi intenzivne interakcije ti–ja, kao što je snažno verbalno neslaganje ili svađa, gdje još ne postoji (ili je nestalo) mi, ali čak i u mirnijim situacijama, previše pažnje usmjerene na drugoga moglo bi poremetiti zajedničku perspektivu” (2014b, 249). Imajući ovo upozorenje na umu, intencionalna struktura “zajedničke” perspektive mogla bi biti pogodna za situacije u kojima se Jane, na primjer, svidio film, ali Mary nije: moguće je da afektivna intersubjektivnost mi-stva – užitka zajedničkog gledanja – može ustrajati usprkos različitostima u hedonističkom sadržaju uključenih pojedinačnih iskustava. Ustvari, ponekad se užitak zajedničkog gledanja obogaćuje neslaganjem pojedinki i pojedinaca oko ocjene filma.

Smatram da je pružanje brige politički transformativno ako njen empatički trenutak pokrene tako isprepletenu intersubjektivnost. U radu koji je napisala zajedno sa Elizabeth Spelman, Lugones žali zbog jaza između “vi” i “mi”. Navodi: “kada kažem ‘mi’, mislim na Hispanjolke. Navikla sam koristiti ‘mi’ na ovaj način” (1999, 17). A onda dodaje, “kada kažem ‘vi’, ne mislim na ne-Hispanjolke, nego na bjelkinje/Anglo žene kojima se obraćam” (17) i nastavlja tužno artikulirati razloge za svoj “diskurs pun žalbi” sa bijelim/Anglo ženama u kojem “mi i vi ne govorimo isti jezik” (17). “Vi” i “mi” ovdje su jasno razdvojeni. Postavit ću ovdje pitanje da li bi veze između “ja, ti i *mi*” iz Zahavijevog (2014b) poglavlja sa tim nazivom (kurziv moj), možda mogle pregovarati o raskolu između “mi” i “vi” koji opterećuje Lugones – nemogućoj dihotomiji radikalno

drugog bića koje je ili asimilirano ili ušutkano privilegiranom perspektivom. Bavimo se pitanjem da li intencionalna struktura odnosa subjekt-subjekt između dva “ti” u međurasnoj i međukulturalnoj empatiji, “mi” u tenziji, može proizvesti politički robusne promjene u institucionalnim strukturama i politici koje poštuju razlike između kulturnih grupa koje tako temeljito predstavlja Lugones. U sljedećem dijelu nastojim riješiti ovo pitanje.

### Mi-intencionalnost solidarnosti

Kada se srž empatijskih susreta sastoji u iskustvu njegovateljice sa njegovanom osobom kao sa “ti”, tada transnacionalna briga otvara prostor kulturno drugom da ima emocije suprotne emocijama (različito situiranih) privilegiranih njegovateljica, mnoge od kojih nisu u stanju same osjetiti i mogu čak uključivati i želju njegovane osobe da se s njom *ne* empatizira. Prekogranična empatička briga, oslobođena ograničenja “osjećanja onoga što drugi osjeća” ili “poistovjećivanja” sa drugim, stoga je izuzeta iz nemogućeg zadatka doživljavanja stanja koloniziranosti ili rasne potlačenosti u slučajevima kada je neko prošao kroz ove vrste opresije. Prelaz sa direktnog poimanja onoga što drugi osjeća (što, sjetite se, ne znači da i sami ta osjećanja osjećamo) na složeniju strukturu mi-stva uzrokuje zanimljive posljedice. Ono što je važno, pomiče se fokus sa empatije kao individualne vještine poznavanja drugih na odnos (moguće) *emocionalne disonance*. “Preplitanje” iskustava onih koji su uključeni u međukulturalni susret stvara afektivni teren između empatizera i empatiziranih gdje se može predstaviti čitav niz emocija. Cinizam, bijes, gorčina, ironija, sarkazam (kod “odraslih” transnacionalnih njegovanih osoba, na primjer) sada se drže zajedno sa ljubavlju i saosjećanjem volontera/volonterke njegovatelja/negovateljice, bez potrebe da u tome ijedno *saosjeća sa* drugim. Na taj način, empatički trenuci postaju prostor afektivne tenzije, a ne ugodnog poistovjećivanja.

Takvo ponovno situiranje empatije relevantno je za analizu same brige kao i za razumijevanje prekarnosti. Da počnemo od brige, tradicionalna teorija brige<sup>4</sup> govori o različitim fazama (1) “brige o” (gdje je partikularizirani primatelj brige važan), (2) “brige za” (empatičko shvatanje unutrašnjeg svijeta primatelja brige), (3) “pobrinuti se za” (rad za interese onih o kojima se brine) i (4) “reciprocitet” (oni o kojima se brine registriraju trud njegovateljice/njegovatelja). Zanimljivo je da “stanje reciprociteta” (Noddings 1984), čak ni u svojim ranim artikulacijama, nikada nije impliciralo da se osoba o kojoj se brine mora zauzvrat “brinuti” za njegovateljicu/njegovatelja ili čak prihvatiti njenu/njegovu brigu. Nasuprot tome, ideja reciprociteta znači omogućiti osobi o kojoj se neko brine da registrira svoje nezavisno stajalište i kritike napora njegovatelja/njegovateljice, čime briga postaje relacijska, a ne individualna izvrsnost one osobe koja je pruža. Isprepletenost empatije sa zahvijanskom mi-intencionalnošću ima prednost jer pokazuje kako takva uzajamnost brige, odnosno (4), prirodno slijedi iz (2). Drugim riječima, sama intersubjektivnost empatičke “brige za” koja uključuje “posebni reciprocitet” zahvijevske mi-intencionalnosti osigurava da sama briga ostaje relacijska. Mogući kontrarnarativi one o kojoj se brine se ne brišu, već dolaze u prvi plan u mi-stvu između nje i njegovateljice. Relacionalnost brige stoga nije *ad hoc*, već je ugrađena u samim počecima procesa koji kao važnu postavlja osobu o kojoj se brine empatijskim dopiranjem do nje. Ali, naravno, moramo ovo dalje ispitati kako bismo pokazali kako relacijski održiva arhiva suprotnih osjećaja pokrenuta empatijom pomaže u ublažavanju prekarnosti kako na nacionalnom tako i na međunarodnom nivou. Trebamo u tom smislu slijediti dvije putanje.

Prvo, emocije u ovom međuprostoru više nisu samo lične, psihološke sklonosti uključenih protagonistica, već postaju pokazatelj njihovih različitih lokacija

4 Ovdje sam koristila terminologiju Nela Noddingsa (1984). Međutim, različiti teoretičari i teoretičarke brige koriste različit jezik i različito analiziraju ta stanja. Za sistematizaciju ovih različitih artikulacija uslova brige, vidjeti također Dalmija (2016).

i historija. Dakle, emocionalna disonanca postaje polje suprotstavljenih sila povlačenja i potiskivanja strukturalnih pozicija. Nezadovoljstva koja izražava postkolonijalna osoba koja prima brigu u “relaciji” brige su nediskurzivni označitelji užasnih historija, ponekad čak i u situaciji kada subjekt nema jasnu predodžbu o kakvoj se nepravdi radilo. Kako navodi Carolyn Pedwell (2013), afektivna intersubjektivnost empatičke brige remeti historijsku linearnost i “prezentira” prošlost onima koji je ili nisu proživjeli ili više nemaju diskurzivna sredstva da se njome bave. Na primjer, kada je bijes ili cinizam kulturno drugog “isprepleten” sa perspektivama privilegiranih njegovateljica, na površinu izbijaju zlostavljajući odnosi moći koji su desetkovali čitave regije, ali bez potrebe da njegovateljica sama iskusi te užase ili čak bez potrebe da ih osoba o kojoj se brine artikulira u jeziku. Te ružne historije se epistemčki prate na emocionalnom registru ranije koloniziranih, a mi-intencionalnost čini vidljivom političku stvarnost koju dominantni diskursi guraju u zaborav. Privilegirani volonterski turisti i turistkinje, naravno, ne doživljavaju (i ne mogu doživjeti) prošlost na isti način kao transnacionalni primatelji njihovog humanitarnog rada. Ipak, sada mogu “svjedočiti” tim iskustvima kroz mistvo sa osobama o kojima se brinu. Kada se lični susreti pretvore u svijest koja odražava višestruko “ti”, rezultirajuća mi-intencionalnost obogaćuje se otiscima višestrukih perspektiva na historiju. “Sadašnjost” curi i vremenski i prostorno, tako da se sadašnje potrebe osoba o kojima se brine lociraju strukturalno, horizontalno, među narodima, i vertikalno, kroz vremena. Ovo je važno jer se ništa ne može ispraviti bez temeljitog i iznijansiranog razumijevanja problema koje treba riješiti. Mi-intencionalnost time daje političku dubinu “potrebama” na koje etika brige odgovara reartikulirajući ih kao socio-historijski ugrađene.

Međutim, puko razumijevanje prekarnosti – temeljito poimanje načina na koji strukturni uslovi i moć povećavaju ranjivost – ne znači njeno ispravljanje. U svrhu prelaska sa interpersonalnih struktura svijesti na stvarne institucionalne transformacije u politici, dublje se bavimo trijadnim odnosom

između njegovateljice, transnacionalne osobe o kojoj se brine i njenog svijeta. Privilegirana volonterka turistkinja koja poima historiju u očima (iako ne “kroz” oči) postkolonijalne osobe o kojoj se brine na kraju se suočava sa konstrukcijom sebe kao *krive*. Trenutne privilegije njegovateljice (volonterke turistkinje) iskorištavaju spornu prošlost i od nje prave saučesnicu, prema stajalištu onih koji su historiji bili podvrgnuti. Naravno, njegovateljica nije agensno bila uključena u ugnjetavanje, a što je još važnije, to ne mora biti njena vlastita samoprocjena. Ali “disonanca” u tim konstrukcijama nje same (od nje same i od osobe o kojoj se brine) može biti uznemirujući i važan dekonstruktivni trenutak. Kao što obilježavaju nepravednu prošlost, negativne emocije transnacionalne osobe o kojoj se brine pretvaraju se u proteste i zahtjeve za pravdom. Registriranjem tih emocija i suočavanjem sa sobom kao saučesnicom u opresiji koju oni signaliziraju, njegovateljica može početi doživljavati i sebe kao vrijednu krivice. Ovo je korak prema obavezi ispravljanja nepravdi i preuzimanju odgovornosti da se to uradi. Kroz takvu dinamiku, privilegirana njegovateljica može postati motivirana da doprinese promjeni – motivacija koja može biti (iz različitih razloga) jaka kao i želja kolonijalnog subjekta za pravdom. Na taj se način, kroz različite afektivne puteve, njegovateljica i njegovana u transnacionalnim kontekstima konvergiraju oko značaja pokretanja progresivnih društvenih agendi. Ovo je temelj solidarnosti ili “potencijalnih političkih saveza”, koji su, kako kaže Chandra Mohanty, određeni “zajedničkim kontekstom borbe protiv specifičnih eksploatatorskih struktura i sistema” (2003, 49).

Solidarnost ovdje nije proizvod identiteta, jedinstva ili identifikacije (Gould 2007). Dozvoljava materijalne i afektivne razlike, a ipak jeste zajedničko opredjeljenje za političku transformaciju. Međutim, sklonosti da se djeluje za više pravde u životima drugih uvijek otvaraju pitanja o porijeklu tih sklonosti, posebno kada potkopavaju privilegiju subjekta. Kako volonteri turisti stiču motivaciju drugog reda da budu opredijeljeni za društvenu promjenu, naročito kada bi ih te promjene mogle dovesti u nepovoljniji položaj dok daju prednost

transnacionalnim njegovanim? Odgovor, ponovo, leži u činjenici da mi-stvo može biti prvo lice množine. Razmotrimo prvo navedeni apolitični primjer: Jane i Mary zajedno uživaju u filmu jer je svaka svjesna doživljaja filma druge i činjenice *da je druga doživljava dok gledaju film*. Paralelno, “zajedništvo” prožeto brigom volonterke i njene kulturne druge predstavlja svijest koja drži zajedno (1) vlastitu reakciju volonterke njegovateljice na situaciju kojom se bave nevladine organizacije, (2) njenu svijest o afektivno drugačijoj reakciji njegovane osobe na tu situaciju i (3) recipročnu svijest u kojoj su njegovateljica i osoba o kojoj se brine svjesne svijesti druge o sebi. To znači da volonterka njegovateljica shvata da transnacionalna druga smatra svijet nepravednim i smatra nju (volonterku) saučesnicom u nepravdi. Ali budući da je zajedništvo recipročno, ona je također svjesna da osoba kojoj pruža brigu zna da je ona (volonterka njegovateljica) svjesna da je optužena. Naposljetku, volonterka turistkinja je svjesna sebe “u akuzativu” i u tome kako se druga njom “bavi”. Zbog toga se privilegirana njegovateljica ne može sakriti iza oblika *namjernog neznanja*. Ona stoji razotkrivena u očima druge, znajući da druga zna da ona zna za optužbe za saučesništvo protiv nje. Ova dinamika postaje poziv da se pozabavi razlozima te optužnice, što zauzvrat vodi istraživanju njezine moći i privilegija. Samorefleksivnost koju kod privilegirane njegovateljice inducira afektivno mi-stvo je kritički stav. To konačno vodi do (4) – njegovateljica prihvata moralno afektivnu legitimnost zahtjeva one o kojoj se brine. Na taj način, mi-intencionalnost može biti *samotransformativna* za njegovateljicu time što izaziva motivacijsko preusmjerenje kako bi se postigla pravda. Zbog nje empatički susreti između Sjevera i Juga nisu samo jednostavni i nekomplikirani međuljudski odnosi “ljubavi” prema egzotičnom drugom.

Treba ovdje iznijeti par upozorenja. Prvo, o disonantnoj konstrukciji sebe kod kolonijalnih njegovanih može se emocionalno pregovarati na različite načine. Defanzivnost, odbacivanje i zatvaranje očiju pred afektivnim žalbama ostaju mogući ishodi, koliko i paternalističko saosjećanje koje se vidi kod subjekata u terenskom radu Mostafanezhad. Samotransformacija temeljena na kritičkoj

svijesti o historiji (koja se svodi na promjene u onome što se osjećamo motiviranim uraditi) samo je jedna od mogućih reakcija na afektivnu disonancu. Prema Zahaviju, sama empatija je *kontinuum* i označava različite stepene intersubjektivnosti. Kada vodi do mi-intencionalnosti, predstavlja afektivnu disonancu, ali ne može garantirati solidarnost kao odgovor na nju. Bez obzira na to, imajte na umu da se rođenje brige dešava u trenutku vrednovanja osobe o kojoj se brine ili pridavanja *važnosti* toj osobi – “briga o” njoj. S obzirom na takvu normativnu utemeljenost, vjerovatno će se u kontekstu brige stajalište njegovane osobe smatrati važnim. Njegovateljice se počnu konstruktivno baviti nezadovoljstvima izraženim u mi-intencionalnosti sa njegovanim osobama zato što *im je stalo*. Stoga je pojava političke solidarnosti sasvim uvjerljiva, iako nije izvjesna u okviru empatičke brige.

Drugo, zajednička opredijeljenost institucionalnim promjenama ne znači nužno zajedničku viziju toga šta bi ta promjena trebala biti. Planovi za dalje korake se razlikuju, naročito u odnosu na društvene podjele. Nade stanovništva oštećenog prošlošću razlikuju se od nada onih koji nisu bili na sličan način viktimizirani. U kolektivnom ponovnom zamišljanju društvene transformacije važno je prihvatiti ovu razliku. Dakle, empatija sama po sebi ne može iznjedrati konsenzus o pojedinostima, recimo, imigracijske politike, oprosta dugova ili poreznih sporazuma i svih različitih promjena politike usmjerenih na ublažavanje prekarosti. Diskurzivni dijalozi su nužni kako bi se odredilo na *kojim* promjenama treba raditi.

Intersubjektivnost empatije remeti linearnost, ali, održavajući prošlost živom, upozorava nas na mogućnost alternativnih zamišljanja i nada budućnosti koje proizilaze iz ovih različitih historija. Imaginacija ovdje nije oruđe za konstruiranje onoga što drugi osjeća, već prije politička vještina pregovaranja između ovih različitih vizija pravednog društva.

Ali, naravno, čak je i ovo jedna velika pretpostavku: da su ranije kolonizirani također predani “zajedničkom djelovanju” sa bivšim kolonizatorom. Možda

nisu. Politička solidarnost stoga mora uključivati i reciprocitet od onih o kojima se brine i to *na nivou djelovanja*. Afektivna intersubjektivnost možda to ne može osigurati, iako (kao što smo tvrdili) može motivirati privilegirane njegovateljice/njegovatelje da grade političke saveze. Međutim, kao što je navedeno, receptivnost za različite glasove i dionike u empatičkoj mi-intencionalnosti može biti oblik kritičkog slušanja. Takvo slušanje može donekle doprinijeti izgradnji povjerenja među nepriviligiranim njegovanim i potaknuti ih da pozele značajniju saradnju. Dakle, afektivno polje koje održava empatička briga moglo bi stvoriti epistemološke i afektivne uslove za zajedničku predanost promjeni i kontinuirano kolektivno razmišljanje o tome kakav bi oblik mogla poprimiti.

U zaključku, vratimo se optimizmu Joan Tronto: *“ako ozbiljno shvatimo perspektivu brige, to od nas zahtijeva da promijenimo uslove rasprave”* (2017, 37; kurziv moj) i odmaknemo se od neoliberalnih agendi koje pogoršavaju prekarnost. Problem je u kondicionalu. *Možemo* li poruku brige shvatiti “ozbiljno” kada smo utopljeni u veoma drugačiji neoliberalni narativ? Neuspjeh u tome vidimo kod volonterki turistkinja u terenskom radu Mostafanezhad. Problem je, prema riječima Tronto, u tome što “u svijetu u kojem sve postaje komodificirano, kako je takva promjena (u svijetu brige) moguća?” (2017, 37). U odgovoru se Tronto okreće “dvostrukom pokretu” u historiji kapitalizma, u kojem je valorizacija slobodnog tržišta uvijek išla ruku pod ruku sa snagama koje se brinu za socijalnu zaštitu rada. Ona polaže nade u ove potonje snage kako bi se došlo do promjene. Ali pritom Tronto razlikuje brigu kao “*politički ideal*” o demokratskoj raspodjeli odgovornosti za ranjivost i “svakodnevne poslove brige” (33). Međutim, u ovom poglavlju sam pokušala pokazati da se ovaj svakodnevni rad na poslovima brige koji uključuje empatiju može iskoristiti za motiviranje institucionalnih promjena koje zahtijeva “nova politička ideja”. Alternativa neoliberalizmu prema Tronto je pojam “pružanje brige sa” ili održiv obrazac “stalnog ciklusa brige” koji može nastaviti zadovoljavati potrebe brige i “proizvoditi vrline povjerenja i



solidarnosti” (32). Ja tvrdim da svakodnevni rad na poslovima brige koji uključuje rekonstruirani koncept empatije može podupirati kolektivni rad “pružanja brige sa”. Empatička intersubjektivnost je dovoljno opsežna da obuhvati političke dimenzije afektivnog zajedništva i pomogne brizi da proširi svoj domet.

U konačnici, briga nije samo posao. Temeljna afektivna intersubjektivnost je poželjan i cijenjen aspekt brige. Argument ovdje uranja u ovu drugu dimenziju brige kako bi je učinio osjetljivom na prekarnosti i društvene promjene koje na nju reaguju. Naravno, treba biti oprezna jer se podmukle sile neoliberalizacije filtriraju u ovaj podzemni afektivni teren. Razbijena nevinost želje volonterke turistkinje da popravi stvari za transnacionalne druge kroz svoj puki izbor da se emocionalno poveže s njima je primjer toga. Međutim, postoji nada, budući da ga sama prodornost neoliberalizma zamišljenog kao proces udaljava od “čiste” forme. “Konjunkturne” ili “lokalne” formacije neoliberalizma pozivaju se na metaforu situirane borbe. Njegova reprodukcija i situacijska (re)konstitucija “obilježeni su frikcijom, kontradikcijama i endemski neravnomjernim geografskim razvojem, a nestalna hibridnost je uslov njegovog postojanja” (Peck i Theodore 2019, 260). Argument ovdje potkopava tenzije unutar “sukobljenih ‘unutrašnjosti’” konstituiranog neoliberalnog momenta volonterskog turizma kako bi se polagalo pravo na iskupljenje brige. Preoblikovanje empatije koje vrši neoliberalizam u svom preuzimanju volonterskog turizma labavo je i djelimično. To daje nadu da će dublje i fenomenološki nadahnuto iskustvo ovog afektivnog momenta poremetiti njegovu neoliberalnu konstrukciju.

Ukratko, zbog odnosa između ranjivosti i prekarnosti ispunjavanje potreba je kompleksno. Određena tijela različito “žive” svoje ranjivosti zavisno od političkog konteksta. Kada reagira na ranjivost, odnos brige mora uzimati u obzir kontingentne uzroke koji povećavaju “ljudsku” patnju. Kompleksna intersubjektivnost empatičke brige preko granica može motivirati

njegovateljice/njegovatelje da gledaju dalje od ranjivosti i bave se prekarnošću. Dakle, transnacionalna imerzivna iskustva Sjever–Jug, unatoč opasnosti da skliznu u *status quo*, sadrže sjeme solidarnosti za transformativne društvene promjene. Ali takva politička transformacija uvijek je borba – borba protiv oblikovanja ideologija i borba sa ugrađenim disonancama unutar empatičke intersubjektivnosti. Kontinuitet ove borbe također je proces pružanja brige.<sup>5</sup> Empatija se može pozabaviti prekarnošću ne usprkos tim razlikama i spornim odnosima između transnacionalnih subjekata, već upravo zbog njih. Paradoksalno, dakle, empatija – označitelj “blizine” brige – postaje sredstvo za bavljenje “politikom razlike”.

*Zahvalna sam Sharon Rowe, Evi Kittay i Arindamu Chakrabartiju na komentarima o ranijoj verziji ovog argumenta. Verzija ovog poglavlja predstavljena je na godišnjoj CERC konferenciji o “Etici brige i prekarnosti” održanoj u Portlandu, Oregon, 2018. Koristili su mi komentari koje sam tada čula od publike. Posebno sam zahvalna urednicima, Mauriceu Hamingtonu i Michaelu Floweru, na vrlo korisnim povratnim informacijama.*

#### Citirani radovi

Chabot Davis, Kimberly. 2014. *Beyond the White Negro: Empathy and Anti-Racist Reading*. Urbana: University of Illinois Press.

Dalmija, Vrinda. 2016. *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahabharata*. New Delhi: Oxford University Press.

Ferrarese, Estelle. 2016. “Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World as It Is?” *Critical Horizons* 17 (2): 149–59.

Gould, Carol. 2007. “Transnational Solidarities.” *Journal of Social Philosophy* 38 (1): 148–64.

5 Naravno, potrebno je više rada na proširenju solidarnosti koja proizilazi iz imerzivnih ličnih iskustava na odnose između udaljenih pripadnika grupa i anonimnih oblika mi-intencionalnosti. Ovdje imamo samo prvi korak u smjeru koji također otvara ponovno promišljanje institucionalnog restrukturiranja samog volonterskog turizma kako bi se njegovao ovaj komplicirani oblik empatije.

- Hamington, Maurice. 2012. "Care Ethics and Corporeal Inquiry in Patient Relations." *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 5 (1): 52–69.
- Hamington, Maurice. 2015. "Care Ethics and Engaging Intersectional Differences through the Body." *Critical Philosophy of Race* 3 (1): 79–100.
- Hamington, Maurice. 2017. "Empathy and Care Ethics." In *Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, ur. Heidi Maibom, 264–74. Oxon, UK: Routledge.
- Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Boston: Polity.
- Jolie, Angelina. 2003. *Notes from My Travels*. New York: Pocketbooks.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essay on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Kittay, Eva Feder. 2008. "The Global Heart Transplant and Caring across National Boundaries." *Southern Journal of Philosophy* XLVI:138–65.
- Kittay, Eva Feder. 2009. "The Unique Harm of Migrant Care Work: Realizing a Global Right to Care." *Philosophical Topics* 37 (1): 53–73.
- Kittay, Eva Feder, Bruce Jennings i Angela A. Wasunna. 2005. "Dependency, Difference, and the Global Ethic of Longterm Care." *Journal of Political Philosophy* 13 (4): 443–69.
- Lugones, Maria C. 1989. "Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception." *U Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, ur. Ann Garry i Marilyn Pearsall, 275–90. Boston: Unwin Hyman.
- Lugones, Maria C. i Elizabeth V. Spelman. 1999. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice.'" *U Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, ur. Marilyn Pearsall, 14–24. London: Wadsworth.
- Meyers, Diana Teitjens. 1994. *Subjection and Subjectivity*. London: Routledge. Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Mostafanezhad, Mary. 2013. "'Getting in Touch with Your Inner Angelina': Celebrity Humanitarianism and the Cultural Politics of Gendered Generosity in Volunteer Tourism." *Third World Quarterly* 34 (3): 485–99.
- Mostafanezhad, Mary. 2014. "Volunteer Tourism and the Popular Humanitarian Gaze." *Geoforum* 54:111–18.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Peck, Jamie i Nick Theodore. 2019. "Still Neoliberalism?" *The South Atlantic Quarterly* 118 (2): 245–65.
- Pedwell, Carolyn. 2012a. "Economies of Empathy: Obama, Neo-liberalism, and Social Justice." *Society and Space* 30:280–97.
- Pedwell, Carolyn. 2012b. "Affective (Self) Transformations: Empathy, Neo-liberalism and International Development." *Feminist Theory* 13 (2): 163–79.

- Pedwell, Carolyn. 2013. "Affect at the Margins: Alternatives Empathies in a Small Place." *Emotion, Space, and Society* 8:18–26.
- Prinz, Jesse. 2011. "Against Empathy." *Southern Journal of Philosophy* 49, Spindel Supplement: 214–33.
- Raghuram, Parvati. 2016. "Locating Care Ethics beyond the Global North." *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 15 (3): 511–33.
- Slote, Michael. 2007. *The Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge.
- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Tronto, Joan. 2017. "There Is an Alternative: *Homines Curans* and the Limits of Neoliberalism." *International Journal of Care and Caring* 1 (1): 27–43.
- van Dijke, Jolanda, Inge van Nistelrooij, Pien Bos i Joachim Duyndam. 2019. "Care Ethics: An Ethics of Empathy?" *Nursing Ethics* 26 (5): 1282–91.
- Weir, Allison. 2005. "The Global Universal Caregiver: Imagining Women's Liberation in the New Millennium." *Constellations* 12 (3): 308–30.
- Weir, Allison. 2008. "Global Care Chains: Freedom, Responsibility and Solidarity." *Southern Journal of Philosophy* XLVI:166–75.
- Zahavi, Dan. 2014a. "Empathy and Other-Directed Intentionality." *Topoi* 33:129–42.
- Zahavi, Dan. 2014b. "You, Me, We." In *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, 241–50. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan. 2015. "Self and Other: From Pure Ego to Co-constituted We." *Continental Philosophy Review* 48 (2): 143–60.
- Zahavi, Dan i Phillippe Rochate. 2015. "Empathy  $\neq$  Sharing: Perspectives from Phenomenology and Developmental Psychology." *Consciousness and Cognition* 36:543–53.

# Prekarijarnost, prekarnost, prekarijat, prekarizacija i društvena redundancija: Utemeljena mapa etike brige

## Andries Baart

Premda se koncept prekarnosti proteže daleko izvan Nizozemske – zapravo je postao svjetska pojava – počeo je sa jednim sjajnim primjerom iz te zemlje. On će ilustrirati jedan od fenomena o kojima ću detaljnije govoriti u globalnom kontekstu.

Na izborima za Donji dom nizozemskog parlamenta 2016. godine, socijaldemokratska stranka (*Partij van de Arbeid* [PvdA] ili Laburistička stranka) doživjela je nezamisliv poraz. Prisutnost joj je smanjena sa 38 od 150 članova na samo 9. To je bilo neočekivano i bez presedana u dugoj historiji stranke. Iako postoje razlozi i uslovi specifični za Nizozemsku koji su doprinijeli ovom strmoglavom padu, gotovo sve evropske socijaldemokratske stranke su u brzom povlačenju, a desničarski populističari su u usponu i od zemlje do zemlje preuzimaju vlast (Wodak, KhosraviNik i Mral 2013; Wodak i Krzyżanowski 2017). Poput demokrata u Sjedinjenim Državama, ovi veliki gubitnici očajnički traže odgovarajuća i zadovoljavajuća rješenja problema. Ako se drže svoje tradicionalne političke poruke koristeći tradicionalni jezik, riskiraju da postanu zastarjeli. Ako saraduju sa neoliberalnim strankama, kao što je to učinio nizozemski PvdA, gube svoj identitet u očima birača i za to bivaju kažnjeni. A ako se povinuju željama naroda, vjerovatno će završiti sa populistima i propovjednicima mržnje. Socijaldemokrati su posljednju opciju uglavnom odbacivali iz moralnih razloga. Širom Evrope (i van nje) trenutno svjedočimo kako te socijaldemokratske stranke sebe ponovo pokušavaju

izmisliti, što nije nimalo lako (Törnquist i Harriss 2016; Mouffe 2018; Mudge 2018).

U Nizozemskoj je PvdA, uz pomoć stručnjaka za socijaldemokratsku komunikaciju, odabrala svoju poruku sažeti u riječ “izvjesnost”. Namjera je prodati jedinstvenu ideju u odnosu na druge stranke i njome odgovoriti na glavne brige biračkog tijela. Poruka glasi: ako vam je penzija neizvjesna, kao i dostupnost zdravstvene zaštite, ako je neizvjesna sudbina roditelja koji boluju od Alzheimerera, glasajte za Laburiste (PvdA); ako se bojite da neće biti dovoljno pošteno plaćenih i sigurnih poslova, glasajte za Laburiste; ako sumnjate da će vaša djeca imati pristup dostojnom obrazovanju bez pogubnih studentskih kredita ili da ćete moći priuštiti pristupačan smještaj, glasajte za Laburiste; ako vas pogađaju loši izgledi našeg okoliša i resursa i ako se brinete da voda, struja i javni prijevoz nisu zagaranirani zbog funkcioniranja tržišta i zbog činjenice da se nalaze u stranim rukama, glasajte za Laburiste. Osnovna ideja je jasna i naizgled relevantna: znamo šta vas brine, mi brinemo o vama i ukinut ćemo sistem koji podriva povjerenje jednih u druge i u našu budućnost. Znamo da vas iz dana u dan sve više pogađa zastrašujuća neizvjesnost u svim osnovnim segmentima života. Kao i da je ona uglavnom uzrokovana, potaknuta i prolongirana kapitalističkim režimima koji utiču na tržište rada, zdravstvenu zaštitu, obrazovanje i druge ključne oblasti. Samo jedna jednostavna poruka, simbol tradicionalnih ljevičarskih nastojanja, solidarnosti i brige, ali neeksplicitna.

Spominjem ovaj pokušaj Nizozemaca jer se, po mom mišljenju, pokušava pozabaviti jednim većim i urgentnijim problemom: rasprostranjenom, sveprožimajućom, kasnomodernom vrstom prekarosti koja plaši sve, od siromašnih ljudi preko dobrostojećih menadžera u finansijskom sektoru i profesionalaca srednje klase, pustinjaka u izoliranim dijelovima svijeta, energičnih mladih, do penzionera, od globalnog Sjevera do globalnog Juga. Prekarost se odnosi na mnogo više od siromaštva, nezaposlenosti, loših

stambenih uslova ili nezdravih radnih uslova. U osnovi, radi se o sveopćoj neizvjesnosti: nemate pojma hoćete li moći preživjeti do sutra; ne možete biti sigurni da li budućnost uopće postoji, a kamoli da li postoji neko kome je do nje stalo. (Za odličan i sveobuhvatan pregled oko četiri stotine publikacija o prekarnosti, pogledajte Betti [2018].) Budući da je prekarnost usko povezana sa globalnom ekonomijom, fenomen nije ograničen na siromašne regije svijeta, već se odnosi, u prilagođenom obliku, i na bogate zemlje, uključujući Sjedinjene Države, Evropsku uniju i velike rastuće nacionalne ekonomije BRICS-a (Brazil, Rusija, Indija, Kina i Južna Afrika).

U ovom poglavlju će se mapirati fenomen prekarnosti u njegovoj složenosti i razgranatosti te će se istražiti odnos prekarnosti prema brizi i pružanju brige. Površni dojam da su prekarnost i briga naličje iste medalje bit će potvrđen i pobliže određen. Etika brige je, u svom stvarnom obliku, uglavnom političko-etički orijentirana, te je iz te perspektive prekarnost vrlo relevantna: može se tumačiti kao ključna riječ sistemski induciranog, kasnomodernog stanja potrebe kojem bi briga trebala biti adekvatan odgovor. Skicirat ću vjerodostojnost ove tvrdnje.

U prvom dijelu istražuju se i upoređuju središnji koncepti prekarnosti i prekarizacije prema vodećim autorima tog područja. Zaključit ću predstavljanjem vlastitog obogaćenog opisa prekarnosti. Iz statičnog razumijevanja prelazimo na drugi dio: na dinamičnije tumačenje (prekarizacija), neizostavnu fenomenološku ekstenziju (*iskustvo* društvene redundancije) i interes usmjeren na intervenciju (borba protiv prekarizacije). Jedan od zaključaka bit će da je prekarizacija krajnje višeznačna i ambivalentna pojava, koja briše sve iluzije o blagodatima koje briga i pružanje brige daju, ako uopće negdje postoji takav naivan stav.

## Prekarnost i prekarijarnost

### *Prekarnost kao nesigurnost posla (Pierre Bourdieu)*

Jedan od ranih teoretičara (kasnomodernog stanja) prekarnosti je francuski sociolog Bourdieu (Bourdieu 1998a, 1998b; Masquelier 2018). Njegova izazovna analiza prekarnosti namjerno je rekonceptualizira kao *uslov rada* sa relativno novim, ali razornim karakteristikama. Njen pokretački mehanizam identificira se kao savremeno doba neoliberalizma. Neoliberalizam trajno reformira uslove rada prema zahtjevima globalnog tržišta za fleksibilnošću, a time nagrizi garanciju zaposlenja s punim radnim vremenom. Bourdieu (1998b, 83) je povezoao prekarnost (*précarité*) sa nesigurnošću posla. Baveći se u najvećoj mjeri globalnim Sjeverom, Bourdieu izjavljuje da je prekarnost “sada svugdje”, misleći na rastuću nezaposlenost i uvođenje fleksibilnih radnih odnosa u poslovima koji i dalje postoje.

Oni koji su slijedili Bourdieuov pristup također prekarnost prvenstveno posmatraju kao uslov rada (vidjeti, npr. Castel 2003; Kalleberg 2011, 2018; Ross 2009; Vosko 2010). Iz ove perspektive, prekarnost se odnosi na prekaran rad, koji karakterizira nesigurnost posla, privremeno zaposlenje ili nepuno radno vrijeme, nedostatak socijalnih naknada i niske plate.

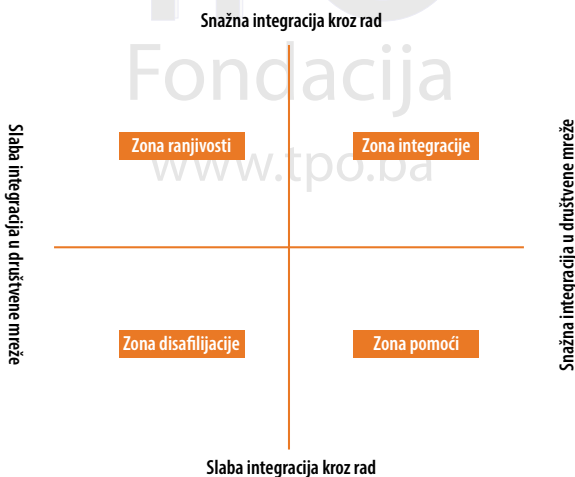
### *Prekarnost kao društvena dezintegracija u novim uslovima rada (Robert Castel)*

Robert Castel (2003, 2009) pokušava se baviti različitim oblicima siromaštva, te i on uvodi pojam prekarnosti. Što dugotrajno nezaposleni siromašni imaju zajedničko? Oni izražavaju, prema Castelu, poseban način odvajanja od društvene veze koji se naziva “disafilijacija”. To je stanje bijede koje se radikalno razlikuje od stanja siromaštva u strogom smislu, a koje se tumači kao stanje čiji se oblici mogu opisati u smislu nedostatka (nedostatak zarade, stanovanja, medicinske zaštite, obrazovanja, moći, učešća ili poštovanja). Situacije siromaštva su efekat na tački gdje se susreću dva vektora: jedan je



osa integracije/neintegracije kroz rad; drugi je osa integracije/neintegracije u društvene odnose (u društvenu i porodičnu mrežu). Model koji nastane sa četiri “zone” društvenog života – ranjivost, integracija, disafilijacija i pomoć (slika 4.1) – služi kao referentna mreža prema kojoj možemo tumačiti savremene društvene okolnosti i porast društvene ranjivosti. Svaka se može tumačiti kao zona (veće ili manje) prekarosti.

Dakle, prema Castelu, rasprostranjena trenutna neizvjesnost uvelike proizilazi iz rastuće erozije zaštitnih propisa, koji se primjenjuju od devetnaestog stoljeća kako bi se stvorila, bar u sjevernoj Evropi, stabilna, sigurna i pravedna situacija za radnike. Ti zakoni su im trebali dati pravo na rad, dobro regulirano vrijeme oporavka, proširenu socijalnu zaštitu i, na primjer, obeštećenje u odnosu na socijalne rizike, a sve je to trebala provoditi država blagostanja. Ovaj sistem se raspada, a rezultat su nove zone prekarosti povezane sa oblicima siromaštva i dezintegracije.



SLIKA 4.1. Castelov model četiri zone integracije i prekarosti.

Marchart (2013, 24) je prilagodio koncept zona na temelju novih spoznaja, što je dovelo do dvije dodatne sheme. U prvoj (slika 4.2), ideja o “zonama

prekarnosti” ugrađena je u širu sliku u kojoj su zone situirane između društva i klase.

U drugom modelu (Marchart 2013, 21), ideja o zonama je revidirana i diferencirana (po uzoru na Dörre 2005, 60). Ovdje su četiri zone svedene na tri, a unutar svake od njih se prave diferencijacije, a “stanovnicima” zone su dodijeljena imena prema njihovim karakteristikama, na primjer “osigurani” ili “zavisni” (slika 4.3). Slika se postupno izoštrava i uže je povezana s empirijskim podacima.



SLIKA 4.2. Marchartov model ugrađenih zona prekarnosti (autorov prevod).

### *Prekarnost kao opasna klasa radnika (Guy Standing)*

Na prvi pogled, knjiga Guyja Standinga *The Precariat: The New Dangerous Class* (Prekarijat: nova opasna klasa, 2011) čini se da nastavlja u sličnom duhu, uz izraženu zabrinutost zbog porasta nesigurnosti posla u dvadeset prvom stoljeću. Ipak, sam naslov sugerira da se razgovor pomaknuo sa prekarnosti kao uslova rada na prekarne radnike kao socio-ekonomsku kategoriju ili klasu. Standing koristi prekarijat kao neologizam nastao spajanjem pojmova ‘prekaran’ i ‘proletarijat’.

Niz naučnika i naučnica su kritizirali ovaj klasno utemeljen pristup prekarnosti. Standingov prilično apokaliptični prikaz prekarijata kao potencijalno eksplozivne sile, potaknute bijesom i anomijom, svakako oživljava Marxov opis *lumpenproletarijata* kao “društvenog ološa”.

Prema Standingu, koji je jedan od vodećih mislilaca u oblasti prekarijata, prekarnost se najbolje shvata kao konceptualizacija u skladu sa marksističkom klasnom teorijom (tekst citiran ili temeljen na Hookes i Butler-Hookes 2016; pravopis prilagođen):

*U srednjim decenijama 20. stoljeća, kapital, sindikati i radničke i socijaldemokratske stranke složili su se da će stvoriti društvo i državu blagostanja orijentiranu na laburizam, utemeljenu na proletariziranoj većini, orijentiranu na stabilan rad, sa beneficijama povezanim s radom. Za proletera je glavni cilj bio bolji, “pristojan” rad, a ne bijeg od rada. Klasnu strukturu koja je odgovarala tom sistemu bilo je relativno lako opisati, gdje buržoazija – poslodavci, menadžeri i profesionalni zaposlenici – stoje naspram proletarijata, a zajedno čine kičmu društva.*

Zona	Integracijski potencijali rada za platu
Zona integracije	1a. Osigurana integracija ( <i>osigurani</i> ) 1b. Atipična integracija ( <i>samomenadžeri</i> ) 1c. Neizvjesna integracija ( <i>neizvjesni</i> ) 1d. Ugrožena integracija ( <i>oni kojima prijete pad</i> )
Zona prekarnosti	2a. Prekarno zanimanje kao šansa/privremena integracija ( <i>oni sa nadom</i> ) 2b. Prekarno- zanimanje kao trajno rješenje ( <i>realisti</i> ) 2c. Neutralizirani prekarijat ( <i>zadovoljni</i> )
Zona diskonekcije	3a. Premostiva isključenost ( <i>oni željni promjene</i> ) 3b. Kontrolirano isključivanje/dogovorena integracija ( <i>zavisni</i> )

SLIKA 4.3. Zone prekarnosti prema Marchartu (2013, 21; sa njemačkog preveo autor).

Od 1980-ih, neokejnezijansku ekonomiju zamijenio je neoliberalizam, što je značilo privatizaciju svakog aspekta javne sfere; ponovno reguliranje tržišta u korist velikih korporacija; intenziviranje marketizacije javnih dobara (obrazovanje, električna energija, itd.); dodjeljivanje ogromnih državnih subvencija velikim korporacijama i bankama da ne bi propale; zadržavanje niskih plata i stvaranje zaduženosti radi održavanja potrošnje radničke klase; komodificiranje obrazovanja i stvaranje duga kod studenata kako bi se ukrotila njihova sklonost ka političkom angažmanu; te intenziviranje i normaliziranje neoliberalnog diskursa (Hookes i ButlerHookes 2016). To su, prema Standingu (2011, 26–58), uslovi koji su pokrenuli formiranje prekarijata. Standing (2014a i 2014b) se bavio pitanjem: ko je prekarijat? Karakteristike prekarijata su fleksibilni ugovori o radu ili ugovori o radu bez radnog vremena, privremeni poslovi i povremeni rad, honorarni rad ili povremeni rad za posrednike ili agencije za zapošljavanje. Što je još važnije, oni koji su u prekarijatu nemaju siguran profesionalni identitet, nemaju profesionalni narativ koji mogu primijeniti na svoje živote, niti profesionalni ponos ili čast. Smatraju da moraju obaviti mnogo posla u odnosu na samo radno mjesto, kao što je recimo priprema koja se ne računa kao plaćeni posao. Ovo je ujedno i prva radnička klasa u historiji od koje se, kao norma, očekuje da postigne stepen obrazovanja viši od onog koji je potreban za posao koji bi trebali raditi ili koji traže. Moraju se u velikoj mjeri oslanjati na prihode od plata, bez dodatnih beneficija kao što su penzije, plaćeni godišnji odmori, otpremnine i zdravstveno osiguranje. Žive na rubu neodrživog duga i u hroničnoj ekonomskoj neizvjesnosti. Gube prava koja su punopravni građani prije uzimali zdravo za gotovo. Umjesto toga, oni su stanovnici koji nastanjuju lokalitet bez građanskih, kulturnih, političkih, društvenih i ekonomskih prava, de facto i de jure (Hookes i Butler-Hookes 2016).

Prema Standingu (2011, 59vv), ovaj prekarijat čine žene, mladi (urbani nomadi), starije osobe, etničke manjine, invalidi, kriminalizirani (prekarijat iza rešetaka), pa čak i dobro obrazovani. Ove podzaposlene (bivše) studente

(Antonucci, Hamilton i Roberts 2014; Hooke i Butler-Hooke 2016; Standing 2014b) privukli su Bernie Sanders u Sjedinjenim Državama i Jeremy Corbyn u UK-u, kao i Podemos u Španjolskoj i SYRIZA u Grčkoj. Mnoge osobe koje su stekle diplomu su u velikim dugovima još iz studentskih dana. Da bi se transformacija dogodila, prekarijat mora trijumfirati u tri preklapajuće borbe (Standing 2014b), a to su: *priznanje* (engl. recognition), koje brzo postiže, *zastupljenost* (engl. representation) u svim agencijama i institucijama i *redistribucija* (engl. redistribution).

### *Prekarnost više nije izuzetak, već pravilo (Oliver Marchart)*

Marchart (2013) je izrazito angažiran istraživač savremenih društvenih protesta i njihovih zahtjeva. On istražuje demokratske i političke implikacije protesta i radi na društvenoj teoriji sukoba i njegovih nepredviđenih okolnosti. Pri tome odlučno proširuje koncept prekarnosti. Da bi Marchart prekarnost shvatao kao *politički* koncept, potrebno je da se odmakne od ekonomističkih pristupa koji teže smatrati društvene uslove određenim isključivo načinom proizvodnje. Marchart uvodi najvažnije ekonomske i sociološke teorije prekarizacije i pokazuje da je prekarnost zahvatila društvo u cjelini. Jednostavno i neporecivo živimo u društvu prekarnosti u kojem je fordizam izuzetak, a teška prekarnost pravilo (Neilson i Rossiter 2008). Savremeno društvo u svim svojim aspektima karakteriziraju različiti oblici invazivne nestabilnosti. I svakako nije samo od finansijske krize vidljivo da su pitanja vezana uz radne i životne uslove prekarna. Marchart (2013, 9–27) razlikuje uže i šire koncepte prekarnosti. U javnoj sferi se prekarnost većinom na uži način izjednačava sa siromaštvom i smatra se “zonom disafilijacije” (Castel 2003) koja prijete društvenoj koherentnosti. Širi pojam prekarnosti smatra je stanjem koje prožima društvo u njegovoj cjelini i utiče na ljude u svim društvenim slojevima. Borba oko proširenja pojma zapravo je borba oko prepoznavanja fenomena

### *Prekarnost kao nezaštićeno ugrađena prekarijarnost (Judith Butler)*

Judith Butler (2004, 2009), za razliku od uobičajenih konceptualizacija prekarijarnosti (ne prekarnosti!), shvata je kao generalizirano stanje ljudskog života. Društvena priroda ljudskog postojanja znači da smo ovisni o drugima i ranjivi na druge. Ranjivi smo i zato što bismo mogli, a obično i hoćemo, izgubiti upravo one ljude sa kojima smo uspostavili (dragocjene) odnose, i zato što smo izloženi drugima, što dolazi s rizikom od nasilja, poniženja, dominacije i tako dalje. Ta neizbježna prekarijarnost, kako je Butler vidi, odnosi se na uobičajenu ljudsku ranjivost – onu koja je svojstvena samom životu i zapravo je činjenična: nije ni loša ni dobra, nije izazvana društvenim ili tržišnim uslovima niti se može izbjeći pametnim intervencijama. Ali, kao što ćemo vidjeti, bitno je u kakav je uslov ta prekarijarnost situirana. Ispada da značenje moje prekarijarnosti u nasilnom okruženju nije identično mojoj prekarijarnosti u brižnoj i pažljivoj zajednici. Butler se protivi želji da se što je prije moguće pobjegne od ranjivosti i patnje, često putem nasilja počinjenog u ime sigurnosti, prevencije i općeg dobra. Umjesto toga, ona sugerira da nam bivanje uz vlastitu prekarijarnost i njeno prihvatanje kao životne činjenice omogućuje da vidimo, prepoznamo i cijenimo prekarijarnost drugih. I, dodaje Butler, upravo u tom prepoznavanju etički susret postaje moguć. Stoga, ona također proširuje značenje prekarnosti izvan rada. Time je prekarnost, zaključujem, specifična vrsta ontološke ranjivosti koja predstavlja osjetljiv rizik, s jedne strane, i etički poticaj, s druge strane.

### *Prekarnost kao koncept globalnog Sjevera koji globalni Jug treba ponovo izmisliti (Kathleen Millar)*

Moram se osvrnuti na činjenicu da ovo poglavlje pišem u Južnoj Africi. Razočaranje ili čak nostalgija koja se tako često veže uz diskurs o prekarnosti proizilazi iz onoga što su mnogi kritizirali kao njegov sjeverni fokus, ukorijenjen u strukturama i prednostima razvijenih država blagostanja. Stoga se prekarnost čini novom i iznimnom samo iz perspektive Zapadne Evrope i

drugih visokoindustrijaliziranih zemalja, u kojima je fordističko-kejnezijski društveni ugovor bio najzastupljeniji u godinama nakon Drugog svjetskog rata.

Nasuprot tome, za većinu radnika na globalnom Jugu prekarnost je vjerovatno uvijek bila norma, iako se nije tako nazivala (Millar 2017). Milioni migranata iz ruralnih područja koji su hrlili u gradove u Latinskoj Americi ili na periferije velikih gradova u Južnoafričkoj Republici, gradeći svoje domove i neformalna naselja na urbanoj periferiji i radeći nesigurne poslove, kada bi ih mogli pronaći, mogli bi se svakako opisati kao prekarni. Isto se može reći za stalno rastući broj uličnih prodavača i prodavačica, osoba koje rade u kućama, nadničara i nadničarki, osoba koje recikliraju i drugih neplaćenih radnika i radnica koji pokušavaju zaraditi za život u neformalnoj ekonomiji. Nesigurnost, zavisnost, siromaštvo i obespravljenost ključne su riječi ovdje.

Nadalje, s feminističke i rodnjene tačke gledišta, ne ograničavajući se na globalni Jug, ovdje se treba osvrnuti na još prekarnije živote žena, podložnih seksualnom i ekonomskom iskorištavanju i zlostavljanju, bolesti (AIDS), nasilju u porodici, zanemarivanju i bez prava, obrazovanja, priznanja, nezavisnosti i tako dalje. Prekarnost se ne razvija duž ose globalnog Sjevera i Juga, već u velikoj većini slučajeva duž rodne ose.

### **Prekarnost: moja radna definicija (Andries Baart)**

Nakon što smo istražili sve ove pristupe, pokušavamo formulirati neke zaključke. U najmanju ruku, može se zaključiti da je prekarnost predmet složenih, dugotrajnih, učenih, nijansiranih i aktivističkih rasprava. Dok bi neki možda mogli biti skloni razmišljanju o prekarnosti u estetskim, dobrovoljnim ili religijskim i uzvišenim terminima, literatura ne podržava to gledište i stavlja urgentna, goruća pitanja na dnevni red. Prekarnost je iznutra povezana sa nepravdom, ugroženim životom i javnim zanemarivanjem i nedostatkom brige i istinske pažnje. Ne postoji stav u literaturi koji nije osporavan. Za

mene, kao etičara brige, prekarnost je koristan, izrazito bitan i privlačan koncept ako ga shvatamo u širem smislu i povezujemo sa nekoliko drugih poznatih koncepata. Kada se briga i socijalna podrška odnose na siromašne, nezaposlene, marginalizirane i isključene osobe, tada se čini da je “prekarnost” prikladniji, bolji i snažniji koncept. Ovako ja razumijem prekarnost:

1. Prekarnost je stanje hronično nesigurnog života, kojim dominiraju različite neizvjesnosti, koje duboko utiču na nečiji život – fizički, društveno i ekonomski, kao i psihički i egzistencijalno.
2. Prekarnost karakterizira uskraćivanje temeljnih prava, časnih položaja, političkog priznanja, stvarnog građanstva ili čak afektivne pažnje – ukratko, jedno životno stanje. Ta prava, položaji itd. često su nadohvat ruke, a u mnogim slučajevima su bili dostupni i postignuti, ali su ih zatim mimoišli.
3. Bepomoćnost je često aspekt prekarnosti: zbog nesigurnih životnih uslova prekarne osobe su još ranjivije i zavisnije od sila koje su van njihove kontrole. U većini slučajeva žive životom najsiromašnijih (šire definirano siromaštvo, vidjeti dolje).
4. Prekarnost stoga nije slučajna, već je stanje sistem(at)ski izazvano i vodi političkom profitu za nekolicinu sretnika, često nazvanih “elita”: nepotrebno je, može se izbjeći i može se osporavati.
5. Prekarnost je koncept kritičke političke teorije, moralno opterećen i usmjeren na (poboljšanje) društvene prakse preživljavanja i življenja (uključujući rad).

### **Prekarizacija i društvena redundancija**

Iako je prekarnost moćan i poticajan koncept za razumijevanje i analizu modernih potreba i odgovarajućih odgovora u smislu brige i pomoći,



ipak postoje valjani razlozi da se koncept proširi većom fenomenološkom perspektivom. To ću uraditi kroz objašnjenje korisnosti/nezamjenjivosti ideje “društvene redundancije” u kontekstu prekarnosti. Ideju sam razvio u knjizi *Theory of Presence* (Teorija prisutnosti) (Baart 2001, 318vv), a tokom godina je postala još relevantnija nego u svom izvornom kontekstu (alternativne konceptualizacije) siromaštva. Najprije ću prikazati širi kontekst (“mapu”), u koju vjerujem da se uklapaju prekarnost i iskustvo društvene redundancije. Nakon toga ću objasniti koncept “iskustva društvene redundancije”, uporediti ga sa prekarnošću i pokazati njegovu korisnost za političku etiku brige.

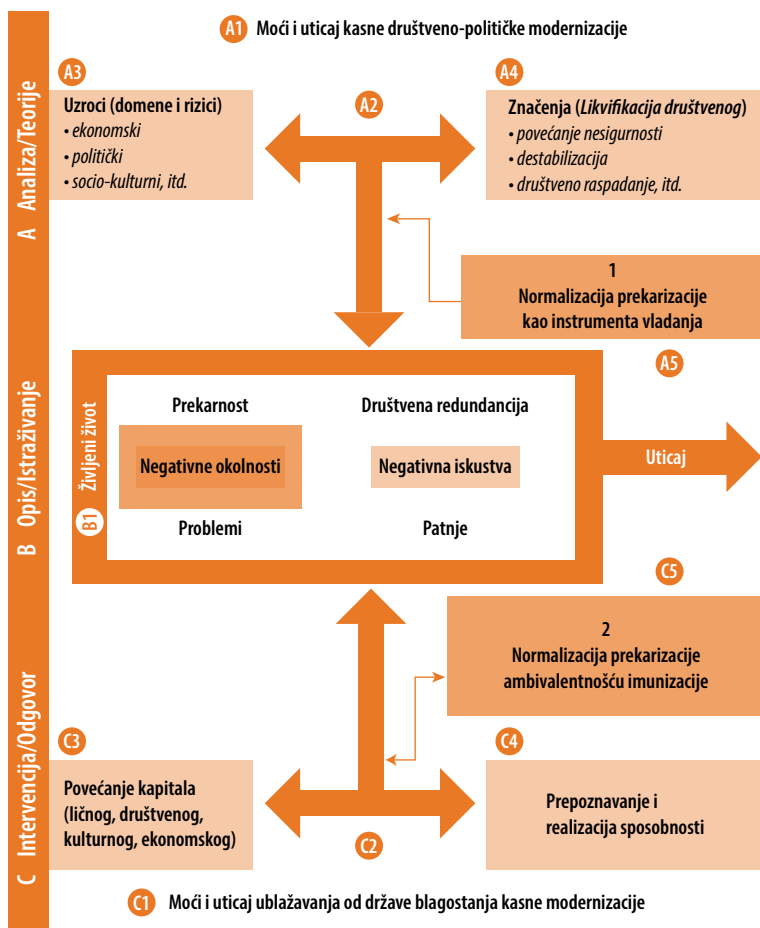
## Mapiranje konceptata

### *Struktura*

Počnimo s objašnjenjem strukture mape (slika 4.4). Po mom mišljenju, koncepti prekarijarnosti, prekarnosti, prekarizacije i društvene redundancije dio su šire (teorijske i normativne) slike i bit će smješteni u taj sveobuhvatni okvir (mapu). Ova tri koncepta mogu se koristiti na različitim nivoima i povezivati sa različitim nivoima: deskriptivnim/istraživačkim, analitičkim/teorijskim i intervencionističkim/responzivnim diskursom. Oni čine okosnicu ili strukturu mape. Mapa ima tri nivoa. Gornji, nivo A, pokazuje analizu i teorijsko promišljanje odgovora na pitanje o uzrocima i značenju moći i uticaja kasnomoderne modernizacije (A1). U sredini, nivo B je deskriptivni, koji istražuje i bavi se pitanjem fenomena na koji je usmjeren. Konačno, nivo C je najniži, predstavlja moguće intervencije i odgovore na pitanje prekarnosti, pokušavajući otkriti koja su sredstva dostupna i korisna u (C1) modernoj državi blagostanja za ublažavanje moći i uticaja kasne modernizacije.

Mapa predstavlja, kao što će biti objašnjeno, neku vrstu ravnoteže između moći A1 i C1. U sredini (B) skiciramo život prekarnih *kako se on živi i doživljava*, dakle kako se predstavlja onome ko ga mora živjeti. U biti, ovaj opis je pretežno fenomenološki. Određene sile vrše pritisak na taj život (od nivoa A, strelica

A2 prema dolje): to su moći kasne modernizacije (konceptualizirane u skladu sa Giddens, Beck i Lash 2017) koja nameće neoliberalni režim, disciplinu tržišta, vrlo složene diferencijacije u životnom svijetu, i tako dalje. Te moći su u protuteži (nivo C, strelica C2 prema gore) sa kompenzacijskim ovlastima države blagostanja, koje nude zaklon, obrazovanje, prihod, pomoć, podršku, disciplinu, itd., u pokušaju ublažavanja brutalnosti kasne modernizacije i osiguravanja da su ljudi sposobni i spremni učestvovati u tom režimu.



SLIKA 4.4. Pregled relevantnih koncepata koji se odnose na prekarnost.

Mapa će biti objašnjena u sljedećim koracima. Počinjem sa srednjim nivoom, gdje je situirano centralno pitanje, kao što je objašnjeno ranije u ovom poglavlju: življeni život u prekarnosti. Zatim prelazim na najviši nivo, skicirajući kasnomoderne moći koje utiču na taj življeni život: njih nazivam “(primarna) prekarizacija”. Nakon toga prelazim na najniži nivo i predstavljam moći koje nude kompenzaciju za pritisak kasne modernosti: ispada da su ambivalentne i nazivaju se “(sekundarna) prekarizacija”. Dakle, dvije suprotne moći vrše pritisak na srednji nivo, a obje, iako na različit i ambivalentan način, uzrokuju i “prekarizaciju”. Konačno, vratit ću se na srednji nivo i pobliže pogledati kako se te moći primjenjuju u življenom životu.

### Srednji nivo

Na sredini mape (B), sveukupni okvir (koncept) je prekarijarnost, u skladu sa pisanjem Isabel Lorey (2015, citira Judith Butler), a kritizirajući Castela i Marcharta. Crna kutija (B1) predstavlja prekarijarnost, zamišljenu kao uobičajenu, neizbježnu ljudsku ranjivost (koja uopće nije loša) u društvenim uređenjima: u porodičnim strukturama, teškom tržištu rada, školskom sistemu itd., dakle kao koncept koji se uklapa u društvenu ontologiju Judith Butler. Ranjivost *per se* ne postoji: ona je uvijek ugrađena u nešto drugo i uglavnom u ono što možemo nazvati društvenim uređenjima. Ta uređenja uveliko utiču na to hoće li ranjivost postati nepodnošljiv teret ili radost (kao što je ljubav prema nekome). Ovu *neizbježno ugrađenu ranjivost* nazivam “*prekarijarnost*”. U prekarijarnosti su ukorijenjene (B2) prekarnost i iskustvo društvene redundancije, a obje su na specifičan način negativna strana prekarijarnosti. U nastavku ću se vratiti na sredinu mape.

### Najviši nivo

Ovdje su identificirane teorije koje objašnjavaju silazni pritisak na življeni život. One se pak dijele na teorije o (A3, lijevo) uzrocima i mehanizmima i (A4, desno) teorije o značenju kasne modernizacije. Dihotomija uzroka i značenja

je klasična i paralelna je sa pozitivističkim i hermeneutičkim pristupom modernosti. Zajedno ulaze u strelicu A2 (dolje).

Brzi osvrt na teorijske perspektive o uzrocima kasnomodernog stanja življenja može biti koristan (A3). Slika 4.5 to pokazuje. Pregled “destabilizirajućih procesa” (2. kolona) kategoriziran je u šest domena (1. kolona) i inspiriran i odabran iz različitih izvora (izvještaji Svjetskog ekonomskog foruma i Kraljevskog geografskog društva; knjiga Hite i Seitz 2016). U koloni 3 je navedeno šta je zapravo pod rizikom kada se ti destabilizirajući procesi dogode. Slika 4.5 ukazuje na goleme moći koje pritišću življeni život. Zaključak bi mogao biti da živimo u izrazito nesigurnom svijetu, odnosno “društvu rizika” (Beck 1992, 1999) zbog mnogo različitih faktora, ali dominantno uzrokovanih ekonomskom (kapitalističkom) logikom. Ipak, trebamo imati na umu da je kasnomoderna nesigurnost globalna i da ima mnogo lica, a isto vrijedi i za prekarost.

Domena	Glavni destabilizirajući procesi (A3)	Pod rizikom (A3)
Ekonomska	<ul style="list-style-type: none"> <li>• neoliberalizacija, fleksibilizacija tržišta rada</li> <li>• globalizacija</li> <li>• bankovna/monetarna kriza</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• rad (prilike, stabilnost)</li> <li>• socijalna sigurnost, vrijednost penzija, stanarine itd.</li> <li>• slobodno vrijeme i porodično vrijeme</li> </ul>
Politička (geo-)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sukobi, građanski ratovi</li> <li>• transnacionalne integracije (<i>upscaling</i>)</li> <li>• populizam/migracije/ autokratski režimi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• demokratija, građansko učešće, kritična javna sfera, transparentnost</li> <li>• pravda, vladavina zakona i pristojnost</li> <li>• sigurnost, mir, pravedan red</li> </ul>

Domena	Glavni destabilizirajući procesi (A3)	Pod rizikom (A3)
Društvena	<ul style="list-style-type: none"> <li>• nejednakost/diskriminacija</li> <li>• siromaštvo, marginalizacija, isključenost</li> <li>• individualizacija i ideal samooslanjanja</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• jednakost</li> <li>• solidarnost</li> <li>• dobrobit</li> </ul>
Kulturna	<ul style="list-style-type: none"> <li>• modernizacija</li> <li>• sekularizacija</li> <li>• kozmopolitizam</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• tradicije/identitet</li> <li>• prisnost</li> <li>• moralni konsenzus</li> </ul>
Tehnička	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ubrzani razvoj</li> <li>• rasipanje prirodnih resursa</li> <li>• amoralna regulacija inovacija</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• kolonizacija svijeta života</li> <li>• ljudska mjerila</li> <li>• mogućnost kontrole</li> </ul>
Fizička	<ul style="list-style-type: none"> <li>• klimatske promjene/zagađenje</li> <li>• iscrpljivanje prirodnih resursa</li> <li>• bolesti dobrostanja</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• održivost</li> <li>• hrana i voda</li> <li>• zdravlje</li> </ul>

SLIKA 4.5. Uzroci kasnomoderne nesigurnosti, kategorizirani u domene i dobra pod rizikom, ilustracija A3 na slici 4.4.

Na slici 4.4 (A4) još uvijek smo na teorijskom nivou i ispitujemo šta znači živjeti u takvom svijetu: kakvo je iskustvo nesigurnosti, destabilizacije i društvenog raspada? Sklon sam odgovoriti kako je to uradio Zigmunt Bauman u svojim osam knjiga o društvenoj fluidnosti (najvažnije su *Liquid Modernity* [2000], *Liquid Life* [2005] i *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* [2007]). Sve postaje fluidno: naši ugovori i očekivanja, naši brakovi i prijateljstva, naše društvene veze i naši identiteti, naša ukorijenjenost u vrijeme i mjesto, naše ideje o dobru i zlu, naša kultura i nacija, pa čak i naši životi i tijela. Likvifikacija znači da se sve to pretvara u bezobličnu masu koju jedva da možemo kontrolirati i koja teži stalnoj i neumoljivoj promjeni. Ne postoji nijedna fiksna

ili pouzdana izvjesnost: za nju se mora raditi (izvjesnost kao lični zadatak i zasluga), a čak ni tada neće trajati. Moderni svijet se okreće dok god ništa nije fiksno. Sve bi trebalo biti fluidno – to je prešutna poruka. To nije izbor, već jednostavna činjenica u današnje vrijeme. Pored osporavanog Baumana, postoji i druga pronicljiva literatura o “društvenoj nesigurnosti” (Wacquant 2009; Vrooman 2016), “permanentnoj refleksivnosti” (Beck, Bonss i Lau 2003; i u tradiciji Schelskyja *Dauerreflektion*), gubicima velikih razmjera (Rachwal 2017) i rascjepkanosti zajednica, solidarnosti i zajedništvu (Juul 2010).

Ti uzroci i značenja dovode do tzv. normalizacije prekarizacije (A5, desno). Pozivam se na Lorey (2015) i opisao bih ovaj proces kao stalnu, široko prihvaćenu, kulturno podržanu, penetrirajuću i samoproširujuću (autopoetičnu) proizvodnju prekarnosti (= prekarizacije) bez druge svrhe osim da vlada. Prekarizacija je u ovom pogledu učinkovit i dobrodošao mehanizam (elita) za discipliniranje i pripitomljavanje ljudi. Tu imamo prvi oblik prekarizacije.

### *Donji nivo*

U našem kasnomodernom društvu te su moćne sile, barem djelimično, kompenzirane. Taj mehanizam je objašnjen na dnu slike 4.4 (za razvoj države blagostanja, vidjeti Baldwin 1990; Rothstein 1998; Larsen 2006; Hemerijck 2013; Bergqvist, Åberg Yngwe i Lundberg 2013; Offe 2014; Aravacik 2018). Kompenzacija je ponekad motivirana istinskim suosjećanjem ili očiglednim ličnim interesom. U interesu je onih koji vladaju, vode firme ili žele živjeti udobnim i bezbrižnim životom da ljudi koji su im potrebni budu dovoljno zdravi, kvalificirani, da nastave s potrošnjom (automobili, televizori i pametni telefoni) i da mogu putovati, da se discipliniraju (“ponašaju kako treba”) i poštuju vlasništvo. Kao što sam rekao, ova kompenzacija ne mora biti vođena ciničnim razlozima, ali bez obzira na stvarnu motivaciju za nju, ljudi vjeruju da dobivaju zdravstvenu zaštitu, obrazovanje, čistu vodu, stručnu pomoć, bespovratna sredstva ili subvencije, društveni centar, radna

mjesta i pristupačan prijevoz. Ovu vrstu kompenzacije uglavnom daje država blagostanja (uključujući sve vrste nevladinih organizacija [NVO]), ali je to ipak važno razjasniti. U C3 na slici 4.4, intervencionistički okvir je “kapital” (u tradiciji Bourdieua i njegovih nasljednika): država blagostanja osigurava sredstva za preživljavanje koja bi se mogla protumačiti kao kapital.

Neki su se autori u svojim analizama prekarnosti i načina borbe s njom fokusirali na resurse, posebno na različite oblike kapitala. Njihovo vodeće pitanje glasi: koji (oblici) kapitala su vam potrebni da biste mogli prevazići prekarnost? Oni se oslanjaju na Pierrea Bourdieua (1986), francuskog sociologa, koji je svoje ideje o kapitalu razvio u bliskoj vezi s drugima. Njegovo polazište je da sa ekonomskim kapitalom prekarni ljudi mogu napredovati u našem društvu. Ali, navodi, postoji i društveni i kulturni kapital koji se može pretvoriti u ekonomski. Ovu osnovnu shemu kritizirali su, dopunjavali i proširivali mnogi (Boelhouwer, Gijsberts i Vrooman 2014, 281–320; Omlo 2016). Gledajući različite savremene izvore, u sljedećem dijelu dajem pregled oblika kapitala koji su relevantni za ovo objašnjenje prekarnosti i prekarizacije. U tom gledištu, povećanje ove četiri vrste kapitala u biti je ono što država blagostanja, nevladine organizacije ili neformalne organizacije moraju ponuditi prekarnima kada pružaju brigu, socijalnu zaštitu, obrazovanje, sklonište, programe obuke i podršku. Na primatelju je da odluči na šta želi potrošiti kapital (posao, slobodno vrijeme, kvalitet života, samoispunjenje). Ali u suštini, ti oblici kapitala su odgovori na prekarnost i pružaju priliku za preživljavanje ili makar spas od iščezavanja.

### ***Četiri oblika kapitala i njihova značenja***

#### **1. Ekonomski kapital (ponekad se naziva finansijski kapital)**

Vlasništvo, materijalna imovina ili darovi i usluge za proizvodnju ili kupovinu onoga što je potrebno za život.

- Novac, imovina, dionice, sredstva za proizvodnju (kao što su alati, oprema itd.).
- Subvencije, bespovratna sredstva, penzije, javna (socijalna) davanja, kao što su stambene naknade i socijalna pomoć, školske stipendije.
- Besplatna medicinska njega, besplatan javni prevoz, besplatni udžbenici.
- Besplatno obučavanje za posao, itd.

Profit iz ove vrste kapitala pomaže napredovanju u društvu i stvaranju boljih šansi za preživljavanje i prevazilaženje nekih oblika nesigurnosti.

## 2. Društveni kapital

Veze podrške ili službena ili neslužbena pomoć od ljudi ili grupa.

- Društvene mreže i uključenost, utemeljeno na uzajamnosti, povjerenju i saradnji kojom se moć, snaga, talenti itd. spajaju u korist općeg dobra.
- Profesionalne mreže u korist više ličnih dobara: biti dio tih mreža i biti u situaciji da nas profesionalne osobe vide i brinu o nama.

Neki dodaju:

- Kapital društvenih odnosa, biti u interesnim grupama, grupama koje vrše pritisak, grupama koje se samoorganiziraju, susjedskim savezima, među zagovaračima, lobistima, itd.

Osnovna ideja je da je bivanje u (raznim) odnosima s (raznim) drugima vrlo korisno za preživljavanje, a te mreže predstavljaju svojevrsni kapital, ponekad čak i kompenzaciju za nedostatak finansijskog kapitala.



### 3. Kulturni kapital

Obrazovanje, znanje i intelektualne sposobnosti koje pomažu u napredovanju.

- Utjelovljeni: tokom socijalizacije postepeno stečeno znanje iz tradicionalnih i kulturnih izvora.
- Objektivni: posjedovanje umjetnina sa finansijskim i simboličkim značenjem.
- Institucionalni: formalna potvrda nečijeg znanja i vještina.
- Priznate kompetencije, osjećaj da smo vrednovani u društvu i na tržištu rada, itd.

Neki dodaju:

- Poznavanje (ili imanje na raspolaganju) alternativnih narativa, poticajnih ideala, novih modela identiteta, boljih tumačenja, adekvatnijih objašnjenja, itd.
- Posjedovanje IKT vještina i znanja za poboljšanje životnog stila.

Ta kulturna sredstva (znanje, obrazovanje, alternativni modeli identiteta i alternativni ideali) pružaju sredstva i mogućnost da se izbjegne “sudbina”, tradicionalna ograničenja i restrikcije.

### 4. Lični kapital

Ovdje se radi o “prirodno” imovini koja može funkcionirati kao koristan kapital, na primjer za pronalaženje, dobivanje i zadržavanje plaćenog posla.

- Neki to nazivaju ličnim kapitalom, što znači fizičko i mentalno zdravlje i fizička privlačnost.

Osnovna ideja je da ako možete marljivo raditi, ako ste fudbalska zvijezda, ako znate plesati i pjevati ili ako ste lijepi, imate kapital s kojim možete preživjeti jer za vas ima posla i ljudi vas žele i platit će za vaše talente.

- Drugi to nazivaju psihološkim kapitalom, što znači da imate otpornost, samopoštovanje i samopouzdanje te da ste otporni, psihološki zdravi, itd. U ovom slučaju vas neće poraziti teške okolnosti i izazovi.

Sada posmatramo C4 u donjem nivou, desno. Budući da je Sen iznio svoju proširenu, visoko cijenjenu teoriju o sposobnostima o kojoj se široko raspravljalo, shvatili smo da nije dovoljno imati “kapital” i druge “resurse”, već da je bitno imati slobodu da ih koristite, da unovčite prilike i upravljate svojim rizicima (Sen 1985, 1992, 1993, 1999, 2004). Resursi kao što su različiti oblici kapitala nemaju intrinzičnu vrijednost. Umjesto toga, njihova vrijednost je instrumentalna i proizilazi iz prilike koju nude ljudima dobrog života, odnosno, prema Senu, *da rade i budu ono što imaju razloga cijeniti*, što nije isto što i objektivno utvrđena lista potreba koje treba ispuniti (kontra Nussbaum 2011). Ne računaju se prilike, već stvarna mogućnost pretvaranja tih “šansi” u “željenu stvarnost”. Eminentni istraživači siromaštva poput Sabine Alkire (koja radi u tradiciji Sena i oslanja se na koncepte prekarnosti) uvijek će empirijski utvrđivati koja su dobra, *koja preferira lokalno stanovništvo*, ostvarena (Alkire 2005, 2016; Alkire, Jindra, Robles i Vaz 2017). U tim postignutim dobrima nalaze se kriteriji “manjeg siromaštva” i “manje prekarnosti” *u perspektivi onoga što lokalno stanovništvo ima razloga cijeniti*. Na primjer, to pokazuje članak u časopisu New Scientist (Le Page 2018): “Dijeljenje besplatnih ili subvencioniranih mreža protiv komaraca jedan je od najučinkovitijih načina za borbu protiv malarije. Međutim, čuli smo više puta priče da ljudi te mreže koriste za pecanje, a ne za zaštitu dok spavaju”. Tačno se osjeti iritacija: ti glupi ljudi ne znaju koristiti opremu (“ekonomski kapital”) i ignoriraju dobra

koja bi se uz pomoć opreme trebala ostvariti. Citirani članak završava ovako: “Međutim, ponekad ljudi ne koriste mreže kako je namijenjeno jednostavno zato što nemaju potrebnu žicu, kaže ona [istraživačica]. Dio rješenja mogla bi biti edukacija lokalnih zajednica i rad s njima na promociju održivog načina života”. Međutim, prema pristupu sposobnosti, oni koriste svoju slobodu da pretvore prilike i resurse u “djela i bića” koja imaju razloga cijeniti.

Teorije o takozvanom pristupu sposobnosti su složene i suptilne (za raspravu, vidjeti: Robeyns 2003, 2005, 2006; Brighthouse i Robeyns 2010; Comim, Qizilbash i Alkire 2008; Claassen 2014). Sa stajališta etike brige, pristup sposobnosti je i vrlo koristan i istovremeno osporavan. Njegovi kritičari smatraju ga naivnim u pogledu slobode izbora, javne sfere i izrabljivačke prirode kapitalizma. Isto se, *mutatis mutandis*, može reći za Bourdieuove teorije o kapitalu: one se ne uklapaju lako u brižno-etički okvir razmišljanja. Unatoč tome, može se zaključiti da se obje teorije adekvatno bave moćima neoliberalnog režima (A) u kasnomodernom okruženju jer odgovaraju u sličnom diskursu kao i neoliberalni način razmišljanja: u konceptima kapitala, iskorištavanja prilika, pretvaranja prilika u bolji život, itd.

Ukratko, da bismo se uspješno suprotstavili ogromnom uticaju kasnomodernih moći, koje uzrokuju nesigurnost, prekarlost, nestabilnost, itd., nije dovoljno unaprijediti raznolikost ljudskog kapitala; ključno je i da se ti resursi slobodno koriste za ostvarivanje dobara koje ljudi imaju razloga cijeniti kao blisko relevantna njihovim vlastitim pogledima na dobar život. Otvorenije rečeno, neiskorišteni resursi nisu nikakvi resursi, nerealizirane prilike nisu nikakve prilike. Stoga sam kapital (C3) povezo sa sposobnostima (C4) kao inputom kompenzacijske moći (C2).

Ali postoji problem sa tim kompenzacijskim mehanizmom jer on ne nadilazi kasnomoderno stanje i posljedično ga karakteriziraju isti uslovi koje pokušava eliminirati i nadoknaditi – ova kritika države blagostanja stara je koliko i sama država blagostanja. Ipak, važno ju je ponavljati. Ovdje imamo drugi

oblik prekarizacije (C5): normalizaciju prekarizacije koju podržavaju ili (re) produciraju praksa i diskurs države blagostanja i drugih “brižnih subjekata”. Pogledajmo dobro ukorijenjene argumente: socijalna pomoć drži ljude siromašnim, zavisnim, nemotiviranim, bez samopouzdanja i iznad svega bespomoćnim jer potiče naučenu bespomoćnost, viktimizaciju i osjećaj nepravde u fotelji – drugi bi se trebali brinuti za vas (pogledajte impresivan kompendij Leibfried i Mau 2008, tom III; vidjeti također De Koster, Achterberg i van der Waal 2012; Murray 2016). Neki govore o jatrogenom učinku: oboljeli su zbog medicinskog režima, glupi zbog škole, pretili zbog firmi koje proizvode hranu i dezinformirani zbog javnih (medijskih) servisa. Mislim da je ovakav prikaz previše generalan i donekle pretjeran, ali što je još važnije ne nudi najrelevantniji pristup razumijevanju ove vrste prekarizacije. Spomenut ću dva bolja pristupa (vidi također Lorey 2015, 41–61, u raspravi sa Castelom i protiv njega).

Prvo, formalno govoreći, programi organizacija koje pružaju brigu, pomoć, podršku, itd. podliježu istoj racionalnosti kao i neoliberalno tržište, novi javni menadžment i upravljanje uspjehom. To znači da se mora postići izvanredan uspjeh ili se nestane, mora se stalno dokazivati (“trajna transparentnost”) da su očekivani rezultati postignuti i neprestano se takmičiti za sljedeći grant ili subvenciju. Mogućnost nastavka zaposlenja namjerno je neizvjesna da služi kao neka vrsta poticaja (morate to zaslužiti), a rizik se obeshrabruje (tako da se bespomoćni, kompleksni, nepouzđani zaposlenici lako eliminiraju jer je briga o njima riskantna). U borbi protiv destruktivne moći i uticaja kasne modernosti (A), čovjek ih reproducira.

Drugo, ono što ti pružatelji (brige) i pomoći imaju za ponuditi uvijek je ambivalentno. Da, pomaže, ublažava i nadoknađuje, ali u isto vrijeme u svojim ciljevima i funkcioniranjem reproducira neoliberalni režim koji pokušava “imunizirati” (Leibfried i Mau 2008, tom II). Ova prekarizacija uvodi nove neizvjesnosti, ambivalentnosti i dvosmislenosti (Bauman 1991).

Ilustrirao sam ovu vrstu dvosmislenosti (Baart 2017), a ovdje dajem tri primjera. (1) Kasnomoderni ideal “brige o sebi” i oslanjanja samo na sebe znači, s jedne strane, “emancipaciju” i “smanjenje paternalizma” te, s druge strane, “razbijanje solidarnosti” i uvođenje novih oblika “privilegirane bezbrižnosti”. Oni su međusobno zavisni. (2) Stimuliranje civilnog društva, međusobnog angažmana i volontiranja znači, s jedne strane, osnaživanje ljudi, a s druge strane, stvaranje rezervne vojske besplatne radne snage pri čemu stručnjaci postaju preskupi (“nepriuštivi”), prekritični ili samoregulirajući. (3) Promoviranje susjedskih timova i zajednica kojima je stalo znači, s jedne strane, povratak u *grassroots*, temeljno učestvovanje, svjetove života i glas najmanjih, posljednjih i izgubljenih, ali to također znači legitimizaciju stroge štednje i rezove u grantovima i troškovima te povlačenje stručne pomoći. Ta je dvosmislenost karakteristična za ovu vrstu prekarizacije (C5), a u ovom slučaju je vode sile koje tvrde da predstavljaju protutežu primarnim silama prekarizacije (A5).

### Srednji nivo

Vratimo se na srednji nivo na slici 4.4. U crnom pravougaoniku ontološke prekarizarnosti (življeni život) iscrtavaju se dva konkretna oblika: “prekarnost” i “društvena redundancija” (iskustvo društvene redundancije). Oboje se može posmatrati kao (B2) negativan efekat trajne prekarizacije (A5 i C5). Imajte na umu da su u biti prekarnost i društvena redundancija iste, sa jednom razlikom: “prekarnost” kao koncept proizilazi iz *perspektive autsajdera* i objektivno se odnosi na “društveni problem” ili negativne okolnosti, dok je “iskustvo društvene redundancije” karakterizacija *iznutra* i ne radi se o “objektivnom problemu” već o (negativnom) doživljavanju stvarnosti, tačnije, radi se o “patnji” (zbog grube stvarnosti). Ključno je imati obje perspektive prekarizacije u istoj konceptualizaciji, više ili manje pozitivističkoj, kao i fenomenološkoj. U knjizi *Theory of Presence* (Baart 2001, 318vv) detaljno analiziram koncept “društvene redundancije”. Na slici 4.6 su upoređene ove dvije perspektive

tako da je lako vidjeti kako se međusobno nadopunjuju. Analiziramo ovdje jedan složeni fenomen, a složenost, prikazanu na slici 4.6, treba poštovati, a ne radikalno smanjivati. Opis ili konceptualizacija “prekarnosti” u smislu društvenog problema, bio on složen ili ne, ipak su ograničavajući: problem je također vrsta patnje. Distancirani, analitički registar opisivanja prekarnosti kao društvenog problema stvara nepoželjnu jednostranost, način zadržavanja. Komplementarni politički fenomenološki pogled više je nego dobrodošao, a to je “iskustvo društvene redundancije”. Treba nam oboje (Waldenfels 2011). Ali to nije uobičajena praksa u našoj oblasti. Zapravo, predlažem da se izmijeni standardni opis te da ta korekcija bude empirijski i politički utemeljena.

	Karakterizacija	
	Problem prekarnosti	Iskustvo društvene redundancije
Opis	Biti nemiran ili sumnjičav; zavisiti od slučaja; manjak predvidljivosti, sigurnosti posla, materijalne ili psihološke dobrobiti	Stalni osjećaj beskorisnosti u očima drugih, teret drugima, bolje da ne postojiš
Vrsta	Objektivni koncept	Iskustveni koncept
Proizvodnja	Analitički razvijen	Fenomenološki razvijen
Predmet	Što je problem određene klase (prekarijata)	Kako ljudi pate što ih se ne cijeni
Pitanje	Kako vanjski uslovi utiču na život društvene klase; usko (tržište rada) ili široko tumačeno (svi faktori ugrožavanja)	Kako se njihov život čini onima koji su uključeni
Orijentacija	Sistem	Svijet života
Stajalište	Izvana	Iznutra
Transferabilnost	Generalizirana	Esencijalizirana

	Karakterizacija	
	Problem prekarnosti	Iskustvo društvene redundancije
Tumačenje	Osobine kategorije ili pozicije	Relacijski (drugima nije stalo / društvena ravnodušnost). Ti drugi se ponekad konceptualiziraju kao 'elita'
Glavna domena	(Uglavnom) ekonomski etiketirano: to je poredak naše ekonomije	Politički etiketirano: to je poredak našeg društva
Poenta	Glavna poruka: prilagoditi se savremenom tržištu rada i njegovoj logici (u drugim domenama)	Glavna (osjećajna) poruka: bez tebe bi nam bilo bolje
Glavni nedostatak	Nedostatak stabilnosti i izvjesnosti, ugroženost i zavisnost od (dobre ili loše) sreće	Nedostatak priznanja, neozbiljno shvaćen, potcijenjen i omalovažavan

SLIKA 4.6. Poređenje prekarnosti i iskustva društvene redundancije.

Zarobljenost u osjećaju društvene redundancije prikazana je kao gušenje u mnogim modernim filmovima, romanima i dnevnicima (vidjeti, npr. Bardan 2013; Lawn 2017; Botha 2014; Henesy 2016; Elliott 2013; Giorgi 2013). Posebno mislim na nemilosrdne romane francuskog pisca Édouarda Louisa (2018, 2019), koji su nedavno prevedeni na engleski jezik.

Iz mnogih studija, uključujući neke studije etike brige, znamo da negativna iskustva (osjećaj društvene redundancije i manjak priznanja od elita) predstavljaju plodno tlo i za desni i za lijevi populizam: to je taj uticaj (slika 4.4, desna strelica, B1). Ovdje situaciju pogoršava politička nebriga i društvena ravnodušnost, kao nedostatak adekvatnog odgovora na procese prekarizacije. To možemo vidjeti posvuda, od Trumpovih Sjedinjenih Država do Erdoganove Turske, Duerteovih Filipina, Orbánove Mađarske i Bolsonarovog Brazila.

Budući da me zanima uticaj (populizam) i uređenja države blagostanja, ova kritička analiza je ključna: takozvana sredstva djelimično reproduciraju problem (trajna prekarizacija i normalizacija te prekarizacije).

Dakle, po mom mišljenju, osim prekarnosti, trebaju nam koncept i fenomenološki ili kreativni prikazi iskustva društvene redundancije. Koncept deapstrahira problem i razjašnjava što je stvarno na kocki. On ukazuje na rupturu u uobičajenim (političkim/socijalnim) diskursima o prekarnima i utjelovljuje privlačnost – to je privlačan koncept u skladu s brigom i pružanjem brige. Nadalje, autsajderima ugrađuje kritičko pamćenje. Više ne mogu reći “nismo znali” i “više volimo živjeti u svojim zaštićenim balonima”.

### Zaključak

Etika brige je suštinski, naučno i praktično posvećena fenomenima prekariziranosti, prekarnosti i prekarizacije. Nije uvijek jasno o kojoj brizi etičari i etičarke govore kada daju osvrt na ovaj klaster. Kako bih bio od pomoći, skicirao sam mapu ključnih koncepata i namjerno povukao nekoliko razlika.

1. Mapa je konstruirana oko četiri diskretna ključna pojma – prekariziranost, prekarnost, iskustvo društvene redundancije i prekarizacija – i prati njihove međusobne odnose. Po mom mišljenju, “društvena redundancija” kao politički fenomenološki koncept ne može se isključiti iz ove priče.
2. Mapa sadrži i statičke (prekarnost) i dinamičke (prekarizacija) koncepte i ispunjena je analitičkim (problemi, uzroci, kapital) i fenomenološkim tumačenjima (patnja, značenja i sposobnosti). Ova komplementarna struktura trebala bi proizvesti cjelovit i nijansiran prikaz.



3. Mapa razlikuje ontološki diskurs (prekarijarnost) i empirijski diskurs (prekarnost kao okolnosti i iskustva) i pokušava smisleno premostiti tu razliku.
4. Mapa se temelji na literaturi koja *široko* tumači ove koncepte: više su od siromaštva i nesigurnosti posla i iznad svega su povezani sa uslovima kasne modernosti. U tim tumačenjima prekarnost, prekarizacija i društvena redundancija su negativno opterećeni i povezani sa patnjom, nepriznavanjem i likvifikacijom egzistencije.
5. Mapa se temelji na dvije moći koje su u ravnoteži: prekarizaciji kao namjeravanom instrumentu upravljanja “narodom”, s jedne strane, i, s druge strane, moćima brige i pružanja brige, pomoći i drugih ponuda države blagostanja koje imuniziraju, ublažavaju ili sprječavaju štetu uzrokovanu tim procesom. Pokazali smo da te moći protuteže i kompenzacije također u mnogim aspektima reproduciraju proces prekarizacije. One su izrazito dvosmislene i ambivalentne.

Imajući sve navedeno u vidu, mi, kao etičari i etičarke brige, moramo se boriti za: opravdano mjesto brige i pružanja brige u jednom kasnomodernom kontekstu.

### Citirani radovi

Alkire, Sabina. 2005. *Valuing Freedoms*. Oxford: Oxford University Press.

Alkire, Sabina. 2016. *Measures of Human Development: Key Concepts and Properties*. Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), University of Oxford, Working Paper No. 107.

Alkire, Sabina, Christoph Jindra, Gisela Robles-Aguilar, i Ana Vaz. 2017. *Multidimensional Poverty Reduction among Countries in Sub-Saharan Africa*. Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), University of Oxford, Working Paper No. 112.

Antonucci, Lorenza, Myra Hamilton, i Steven Roberts. 2014. *Young People and Social Policy in Europe Dealing with Risk, Inequality and Precarity in Times of Crisis*. London: Palgrave Macmillan.

- Aravacik, Esra Dundar. 2018. "Social Policy and the Welfare State." u *Public Economics and Finance*, ur. Bernur Açıkgöz. London: Intech Open. [http:// dx.doi.org/10.5772/intechopen.82372](http://dx.doi.org/10.5772/intechopen.82372).
- Baart, Andries. 2001. *Een theorie van presentie* [A Theory of Presence], 3. izd. Utrecht, the Netherlands: Lemma.
- Baart, Andries. 2017. *The Many Faces of Neoliberalism*. Amsterdam: Free University. Uvodni govor Andriesa Baarta 15. juna 2017. godine na promociji knjige Biebericher, Thomas. 2017. *Onvermoed en onvermijdelijk. De vele gezichten van het neoliberalisme*. [Unexpected and Inevitable: The Many Faces of Neoliberalism]. Nijmegen, the Netherlands: Valkhof Pers.
- Baldwin, Peter. 1990. *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bardan, Alice. 2013. "The New European Cinema of Precarity: A Transnational Perspective." u *Work in Cinema*, ur. Ewa Mazierska, 69–90. New York: Palgrave Macmillan.
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Oxford: Polity.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Liquid Life*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt. 2007. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, Ulrich. 1999. *World Risk Society*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, i Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.
- Beck, Ulrich, Wolfgang Bonss, i Christoph Lau. 2003. "The Theory of Reflexive Modernisation: Problematic, Hypotheses and Research Programme." *Theory, Culture and Society* 20 (2): 1–33.
- Bergqvist, Kersti, Monica Åberg Yngwe, i Olle Lundberg. 2013. "Understanding the Role of Welfare State Characteristics for Health and Inequalities—An Analytical Review." *BMC Public Health* 13:1234. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-13-1234>.
- Betti, Eloisa. 2018. "Historicizing Precarious Work: Forty Years of Research in the Social Sciences and Humanities." *International Review of Social History* 63 (2): 273–319.
- Boelhouwer, Jeroen, Mérove Gijsberts, i Cok Vrooman. 2014. "Nederland in meervoud" [The Netherlands in Plural. In *Vershil in Nederland* [Difference in the Netherlands], ur. Cok Vrooman, Mérove Gijsberts, i Jeroen Boelhouwer. Sociaal en Cultureel Rapport 2014, 281–320. The Hague, the Netherlands: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Botha, Marc. 2014. "Precarious Present, Fragile Futures: Literature and Uncertainty in the Early Twenty-First Century." *English Academy Review* 31 (2): 1–19. [https:// doi.org/10.1080/10131752.2014.965411](https://doi.org/10.1080/10131752.2014.965411).

- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." U *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ur. John G. Richardson, 241–58. New York: Greenwood Press.
- Bourdieu, Pierre. 1998a. *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: New Press.
- Bourdieu, Pierre. 1998b. "La precarité est aujourd'hui partout." *Les Inrockuptibles* 145 (April): 14–15; i u: Pierre Bourdieu. 1998. *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion neo-libérale*, 95–101. Paris: Liber—Raison d'Agir.
- Brighouse, Harry, i Ingrid Robeyns, ur. 2010. *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso Books.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War. When Is Life Grievable?* New York: Verso Books.
- Castel, Robert. 2003. *L'Insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Éd. du Seuil.
- Castel, Robert. 2009. *La montée des incertitudes: Travail, protections, statut de l'individu*. Paris: Ed. du Seuil.
- Claassen, Rutger. 2014. "Capability Paternalism." *Economics and Philosophy* 30: 57–73.  
<https://doi.org/10.1017/S0266267114000042>.
- Comim, Flavio, Mozaffar Qizilbash, i Sabina Alkire, ur. 2008. *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Koster, Willem, Peter Achterberg, i Jeroen van der Waal. 2012. "The New Right and the Welfare State: The Electoral Relevance of Welfare Chauvinism and Welfare Populism in the Netherlands." *International Political Science Review* 34 (1): 3–20.
- Döire, Klaus. 2005. "Prekarisierung contra Flexicurity. Unsichere Beschäftigungsverhältnisse als arbeitspolitische Herausforderung." u *Flexicurity. Die Suche nach Sicherheit in der Flexibilität*, ur. Martin Kronauer, i Gudrun Linne, 53–72. Berlin: Edition Sigma.
- Elliott, Jane. 2013. "Suffering Agency: Imagining Neoliberal Personhood in North America and Britain." u *Genres of Neoliberalism*, ur. Jane Elliott, i Gillian Harkins, tematsko izdanje *Social Text* 31, br. 2 (ljeto 2013): 83–101.
- Giorgi, Gabriel. 2013. "Improper Selves: Cultures of Precarity." u *Genres of Neoliberalism*, ur. Jane Elliott, i Gillian Harkins, tematsko izdanje *Social Text* 31, br. 2 (ljeto 2013): 69–81.
- Hemerijck, Anton. 2013. *Changing Welfare States*. Oxford: Oxford University Press.
- Henesy, Megan Louise. 2016. "Novels of Precarity: Neoliberal Counternarratives in Contemporary British Women's Fiction." Doktorska disertacija, University of Southampton.
- Hite, Kristen A., i John L. Seitz. 2016. *Global Issues: An Introduction*. Malden, Mass.: John Wiley.
- Hooks, David, i Johanna Butler-Hooks. 2016. "To Save the Planet."  
<http://pcvwww.liv.ac.uk/~dhooks/IWFA.pptx>.

- Juul, Søren. 2010. "Solidarity and Social Cohesion in Late Modernity: A Question of Recognition, Justice and Judgement in Situation." *European Journal of Social Theory* 13 (2): 253–69.
- Kalleberg, Arne L. 2011. *Good Jobs, Bad Jobs: The Rise of Polarized and Precarious Employment Systems in the United States, 1970s to 2000s*. New York: Russell Sage Foundation.
- Kalleberg, Arne L. 2018. *Precarious Lives: Job Insecurity and Well-Being in Rich Democracies*. Cambridge: Polity.
- Larsen, Christian Albrekt. 2006. *The Institutional Logic of Welfare Attitudes: How Welfare Regimes Influence Public Support*. Aldershot, UK: Ashgate.
- Lawn, Jennifer. 2017. "Precarity: A Short Literary History, from Colonial Slum to Cosmopolitan Precariat." *Interventions* 19 (7): 1026–40. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1401944>.
- Leibfried, Stephan i Steffen Mau, ur. 2008. *Welfare States: Construction, Deconstruction, Reconstruction*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing; naročito Volume III: "Legitimation, Achievement and Integration," Part II–V.
- Le Page, Michael. 2018. "People Are Using Mosquito Nets for Fishing and That's a Bad Idea." *New Scientist*, 31. januar 2018. <https://www.newscientist.com/article/2222873-people-are-using-mosquito-nets-for-fishing-and-it-works-too-well/>.
- Lorey, Isabel. 2015. *State of Insecurity. Government of the Precarious*. Predgovor napisala Judith Butler. Prevod Aileen Derieg. London: Verso Books. Prvi put objavljeno kao *Die Regierung der Prekaren* (2012).
- Louis, Édouard. 2018. *The End of Eddy: A Novel*. Prevod Michael Lucey. London: Picador. Prvi put objavljeno kao *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014).
- Louis, Édouard. 2019. *Who Killed My Father*. Prevod Lorin Stein. New York: New Directions. Prvi put objavljeno kao *Qui a tué mon père* (2018).
- Marchart, Oliver. 2013. *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekare Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag. <http://www.oapen.org/download?type=document&docid=579941>.
- Masquelier, Charles. 2018. "Bourdieu, Foucault and the Politics of Precarity." *Distinktion: Journal of Social Theory* 20 (2): 135–55. <https://doi.org/10.1080/1600910X.2018.1549999>.
- Millar, Kathleen. 2017. "Toward a Critical Politics of Precarity." *Sociology Compass* 11 (6): e12483. <https://doi.org/10.1111/soc4.12483>.
- Mouffe, Chantal. 2018. *For a Left Populism*. London: Verso Books.
- Mudge, Stephanie. 2018. *Leftism Reinvented: Western Parties from Socialism to Neoliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Murray, Charles. 2016. *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*. Washington, D.C.: AEI Press.

- Neilson, Brett, i Ned Rossiter. 2008. "Precarity as a Political Concept, or Fordism as Exception." *Theory, Culture and Society* 25 (7–8): 51–72. <https://doi.org/10.1177/0263276408097796>.
- Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard, Mass.: Harvard University Press.
- Offe, Claus. 2014. *Europe Entrapped*. Cambridge: Polity.
- Omlo, Jurriaan. 2016. *De aanpak van armoede*. [Solving Poverty]. Utrecht, the Netherlands: Movisie.
- Rachwal, Tadeusz. 2017. *Precarity and Loss: On Certain and Uncertain Properties of Life and Work*. Wiesbaden, Germany: Springer.
- Robeyns, Ingrid. 2003. "Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities." *Feminist Economics* 9 (2–3): 61–92. <https://doi.org/10.1080/1354570022000078024>.
- Robeyns, Ingrid. 2005. "The Capability Approach: A Theoretical Survey." *Journal of Human Development* 6 (1): 93–117. <https://doi.org/10.1080/146498805200034266>.
- Robeyns, Ingrid. 2006. "The Capability Approach in Practice." *Journal of Political Philosophy* 14 (3): 351–76. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00263.x>.
- Ross, Andrew. 2009. *Nice Work if You Can Get It: Life and Labor in Precarious Times*. New York: New York University Press.
- Rothstein, Bo. 1998. *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Royal Geographical Society. n.d. "The 21st Century Challenges." Pristupljeno 21. oktobra 2018. <https://21stcenturychallenges.org/challenges>.
- Sen, Amartya. 1985. *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
- Sen, Amartya. 1992. *Inequality Re-examined*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-being." u *The Quality of Life*, ur. Martha Nussbaum i Amartya Sen, 30–53. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2004. "Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation." *Feminist Economics* 10 (3): 77–80. <https://doi.org/10.1080/1354570042000315163>
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.
- Standing, Guy. 2014a. *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London: Bloomsbury Academic.
- Standing, Guy. 2014b. "The Precariat." *Contexts* 13 (4): 10–12. <https://doi.org/10.1177/1536504214558209>

- Törnquist, Olle, i John Harriss, ur. 2016. *Reinventing Social Democratic Development. Insights from Indian and Scandinavian Comparisons*. Studies in Asian Topics Series, No. 58. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, NIAS Press.
- Vosko, Leah F. 2010. *Managing the Margins: Gender, Citizenship, and the International Regulation of Precarious Employment*. Oxford: Oxford University Press.
- Vrooman, Cok. 2016. *Taking Part in Uncertainty. The Significance of Labour Market and Income Protection Reforms for Social Segmentation and Citizens' Discontent*. The Hague: The Netherlands Institute for Social Research.
- Wacquant, Loïc. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Prevod sa francuskog *Punir les pauvres*, 2004. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Waldenfels, Bernhard. 2011. *Phenomenology of the Alien*. Basic Concepts. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Wodak, Ruth, Majid KhosraviNik, i Brigitte Mral, ur. 2013. *Right-Wing Populism in Europe: Politics and Discourse*. London: Bloomsbury Academic.
- Wodak, Ruth i Michal Krzyżanowski. 2017. "Right-Wing Populism in Europe and USA. Contesting Politics and Discourse beyond 'Orbanism' and 'Trumpism.'" *Journal of Language and Politics* 16 (4): 471–84.  
<https://doi.org/10.1075/jlp.17042.krz>.
- World Economic Forum. 2019. "The Global Risks Report 2019, 14th Edition."  
[http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_Global\\_Risks\\_Report\\_2019.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_Report_2019.pdf).

TPO  
Fondacija  
www.tpo.ba

# Globalna ranjivost: Zašto brinuti o budućim generacijama?

**Elena Pulcini**

## Globalni izazov

Danas postoji opsežan konsenzus o ideji da globalizaciju, ili ono što ja radije nazivam globalnim dobom, karakterizira ne samo vremensko-prostorna kompresija, već i međuzavisnost događaja i života. Teza koju nastojim zastupati jeste da ova vremensko-prostorna kompresija *objektivno* proizvodi proširenje figure drugog, tačnije “značajnog drugog” (Mead [1934] 2015) jer, da upotrijebimo riječi Marthe Nussbaum (2001), i prostorno daleki drugi i vremenski daleki drugi ulaze u naš “krug zabrinutosti”. Zbog erozije teritorijalnih granica i brzine komunikacija, informatičke tehnologije i uniformnosti koju proizvodi tržište, a prije svega zbog globalnih izazova, čini se da svijet postaje sve manji i manji, te da potencijalno mijenja našu percepciju udaljenosti od država, mjesta i ljudi.

Ta objektivna promjena, međutim, ne prevodi se automatski u *subjektivan* i etički odgovor, odnosno u prepoznavanje obaveze prema dalekom drugom. Ovaj problem su također postavili, kao što ćemo vidjeti, neki teoretičari i teoretičarke etike brige u perspektivi emancipacije potonjeg od njegovih “parohijskih” granica, tačnije od njegove čisto intimne i privatne dimenzije (Tronto 2013; Held 2006; Robinson 1997). Nesumnjivo, prvi odgovor na ovaj problem, također i u slučaju udaljenih odnosa, jeste zasnivati obavezu na priznavanju vrijednosti odnosa koje dolaze od obje strane (Collins 2015). Po mom mišljenju, međutim, to nije dovoljno, pogotovo u slučaju vremenski

udaljenog drugog. Zaista, zašto bi ljudska bića trebala djelovati za ljude sa kojima nisu vezani emocionalnim ili profesionalnim odnosom ili direktnom generacijskom vezom? Zašto bismo brinuli o njihovim potrebama i uzimali k srcu njihovu sudbinu? Imamo li ikakvu obavezu prema njima? Ne iznenađuje da je ova poteškoća u suočavanju sa problemom budućih generacija jedan od najneprobojnijih izazova našeg vremena, koji je iznjedrio, kao što ćemo vidjeti kasnije, ono što se naziva “motivacijski problem” (Partridge 1981; Birnbacher 2009).

Važno je naglasiti da se pitanje motivacijskog otuđenja pojavilo već u filozofiji 20. stoljeća. Günther Anders (1956) i Hans Jonas (1985) otkrili su uznemirujuće učinke patološkog skretanja modernog subjekta i njegove neograničene oholosti u suočavanju sa pojavom dva globalna izazova bez presedana: nuklearne prijetnje i ekološke krize. Nejasno je da li to skretanje vodi u delirij svemoći *homo fabera*, koji je omogućio vrtoglavi razvoj tehnologije, ili se očituje u akvizicijskoj žudnji *homo oeconomicusa*, hranjenog kapitalističkim razvojnim modelom (Pulcini 2012).

A ovi izazovi ili “globalni rizici”, da upotrijebimo izraz Ulricha Becka (1992) – poput klimatskog zagrijavanja i erozije resursa, gubitka bioraznolikosti i bezumnog korištenja zajedničkih dobara, rupe u ozonskom omotaču i iscrpljivanja tla, kao i prijetnje globalnog nuklearnog sukoba i odlaganja nuklearnog otpada – izlažu čovječanstvo stanju globalne ranjivosti, ugrožavajući ako ne živote budućih generacija, onda njihovo pravo na život vrijedan življenja. Nadalje, ovo stanje ranjivosti neizbježno dovodi do stanja prekarizarnosti, shvaćenog u ovom slučaju kao duboka i objektivna neizvjesnost u vezi s budućnošću – neizvjesnost toliko teška da se čak razmišlja i o mogućnosti da budućnosti neće biti.

Suočavamo se, dakle, sa paradoksom ljudskog djelovanja čija se neograničena moć istovremeno pretvara u mogućnost samouništenja. Uzroci svega ovoga mogu se ovdje samo naslutiti, sažeti kao tvrdnja o razvojnom modelu koji



progresivno degenerira u predatorski i špekulativni kapitalizam, koji zauzvrat podržava i legitimizira, naročito od druge polovine dvadesetog stoljeća, neoliberalna vizija svijeta. Vizija – ili mogli bismo reći i ideologija – koja, ravnodušna prema drugim svrhama osim profita, sankcionira hegemoniju ekonomije i opravdava njenu logiku prožimanja i koloniziranja svakog aspekta života, kroz naizgled neutralnu tvrdnju: Ne postoji alternativa.<sup>1</sup>

Svijest o problemu na strani teorijskog promišljanja već nekoliko decenija rezultira normativnom zabrinutošću oko strategija koje treba usvojiti, polazeći od nekih manje-više zajedničkih parola, poput održivog razvoja i priznavanja prava budućih generacija, smanjenja emisija odgovornih za globalno zagrijavanje i pravedne raspodjele tereta, svijesti o ograničenosti prirodnih resursa i garancije pravednog pristupa zajedničkim dobrima za sve, s ciljem afirmacije potrebe za “međugeneracijskom odgovornošću”. Čini se da je to zabrinutost koja sve više postaje predmet rasprostranjenog konsenzusa, kao što pokazuje, između ostalih mogućih autoritativnih primjera, iskreni apel enciklike *Laudato si* (2015) pape Franje. Ukratko, možemo opravdano tvrditi da je trenutni prevladavajući stav ono što je Giuliano Pontara (1995) nazvao “tezom (pune) odgovornosti”.

Međutim, scenarij je kompleksniji i problematičniji nego što se čini, ne samo zbog raznolikosti i mnogostrukosti često suprotstavljenih odgovora, već i zbog poteškoća sa kojima se očito susreće svaki normativni pristup u suočavanju s ovim problemom i zbog radikalne prirode izazova postavljenog tradicionalnim paradigmama.<sup>2</sup> U tom smislu, dovoljno je prisjetiti se nekih od najčešćih primjedbi koje iznose čak i oni koji ipak izgledaju odlučni da traže

1 Za jednu od najdjelotvornijih definicija kompleksnog i šarolikog koncepta “neoliberalizma” (vidjeti: Peck i Theodore 2019), vidjeti: Wendy Brown (2018): “Neoliberalizam je semiotički labav, ali označava nešto vrlo specifično. Predstavlja osobenu vrstu valorizacije i oslobađanja kapitala. Ekonomiju čini modelom svega. (...) [uključujući] ekonomizaciju demokratije.”

<https://tocqueville21.com/interviews/wendy-brown-not-neoliberal-today/>

2 Za više o kompleksnosti ove rasprave, vidjeti: Menga (2016).

rješenja: prvo, mogući sukob interesa budućih pojedinaca i interesa sadašnjih, savremenih ljudi, gdje su obje grupe imenovani legitimni primatelji moralnih obaveza; drugo, nemogućnost saznanja kakvi će zapravo biti učinci našeg djelovanja, s obzirom na brzinu tehnološkog razvoja i njegovu sposobnost da ostane u toku sa pojavom novih prepreka; i na kraju, privid privilegiranja određenog izbora A (npr. ušteda resursa) nad drugim mogućim izborom B (rasipanje resursa). Zaista, u ovom slučaju susrećemo se sa onim što je Derek Parfit (1984) nazvao “problemom neidentiteta”, odnosno, činjenicom da će pojedinci koji će postojati u budućnosti ako se napravi prvi izbor i dalje biti različiti od onih koji bi postojali da je napravljen drugi izbor, što bi završilo oslobađanjem sadašnje generacije od odgovornosti prema budućim generacijama.

Stoga, razmatramo dosad neviden i epohalan problem, koji danas predstavlja možda i najveći izazov za filozofsko socio-političko promišljanje,<sup>3</sup> posebno za paradigmu pravednosti, koja se tim problemom bavila, ali nije uspjela pronaći zadovoljavajuće odgovore. Zaista, sve glavne teorije pravde – Rawls i novi liberalizam, utilitarizam i komunitarizam – naišle su na zid ili nisu u potpunosti opravdale obavezu prema budućim generacijama predlažući iste apstraktne i racionalističke pretpostavke zbog kojih im je, i na ovom nivou, etika brige uvijek zamjerala (Gilligan 1982).

Ukratko, Rawls ide toliko daleko da postavlja hipotezu da subjekti sporazuma o načelima pravde više nisu pojedinci koji se brinu isključivo za zadovoljenje vlastitih interesa, već glave porodica motivirane zabrinutošću, koja se može smatrati “dovoljno prirodnom”, za dobrobit svoje djece i unuka. Ali to ne rješava problem sljedećih generacija. Utilitarizam proširuje pravo na sreću na buduće generacije – osvajanje sreće je univerzalna vrijednost, što faktor vremena čini

3 Dale Jamieson jasno potcrtava nevidene poteškoće svojstvene moralnim izazovima našeg vremena “gdje je većina onoga što obično prati ovu jezgu [moralnih problema] nestalo...: teško je identificirati agente ili uzročnu vezu koja se uspostavlja između njih; stoga je teško pripisati odgovornost, krivicu i tako dalje” (2007, 476).

irelevantnim (Sumner 1978) – ali se suočava s poteškoćama definiranja onoga što će buduće generacije smatrati dobrobiti, budući da ne znamo kakav će biti njihov ukus, potrebe ili sklonosti. Komunitaristički pristup, koji je po mom mišljenju najuvjerljiviji, povezuje obavezu prema budućim generacijama sa našom pripadnosti transgeneracijskoj zajednici (De-Shalit 1995). Tome, kao što sam navela, može pogodovati stanje bez presedana koje je proizvelo globalno doba – urgentnost izazova i međuzavisnost događaja i života koji ujedinjuju čovječanstvo u ono što je Beck nazvao “zajednicom rizika” ili “zajednicom sudbine”. Ipak, ovakav pristup ne rješava problem subjektivne percepcije pripadnosti međugeneracijskoj zajednici.

Slijepa ulica teorije pravde, koja je dodatno potvrđena u možda ne neučinkovitim, ali jedva izvodivim predloženim rješenjima i politikama, natjerala je neke autore i autorice da zastupaju nužnost pronalaska moralne dimenzije, zauzvrat utemeljene na novoj globalnoj svijesti, ponovnom buđenju savjesti pojedinaca kao sposobnih za promišljanje i prepoznavanje sebe kao jednog čovječanstva, te pripadnika međugeneracijske zajednice.

Iako se slažem sa ovim pristupom, mislim, međutim, da je potrebno postaviti temeljno pitanje: kakva nam je vrsta subjektivnosti potrebna za ovu svrhu? Prvi problem zapravo je neadekvatnost konsolidirane *mainstream* paradigme modernog subjekta: one *homo oeconomicusa* i racionalnog izbora, suverenog i samoreferentnog subjekta, koji se bavi isključivo svojim interesima i koji je, od dvadesetog stoljeća, tupo kratkovidan u pogledu budućnosti – figura, kao što je spomenuto, koja je očito u osnovi geneze kapitalizma, kao i njegovih patoloških skretanja. Neadekvatnost ove paradigme zahtijeva od nas da ponovo promislimo subjekt u smislu da budemo dorasli novim izazovima i da budemo sposobni preuzeti odgovornost prema budućim generacijama.

U ovom smislu, možemo se prisjetiti dva egzemplarna i radikalno različita odgovora:

1. Hans Jonas i dužnost da se odgovori na poziv ranjivog drugog. Od dvadesetog stoljeća, Jonas je tvrdio da se destruktivnosti koja je proizvela ekološku krizu – koja se može pratiti unazad do bezgraničnosti oholosti *homo fabera* i njegove neograničene moći – može suprotstaviti samo subjekt koji je u stanju preuzeti kontrolu nad budućnosti, jer osjeća dužnost odgovoriti na tihi, ali uvjerljivi poziv vremenski dalekog drugog, budućih generacija čija ranjivost djeluje kao provokacija, imperativ koji nas tjera da brinemo o njima.<sup>4</sup>
2. Etika vrline i empatični subjekt (Jamieson 2003, 2008). Prema etici vrline koja osporava jednostrano egoističnu viziju paradigme racionalnog izbora, potreban nam je čestit karakter koji je u stanju ispuniti očekivanja našeg globaliziranog i međusobno povezanog svijeta – karakter, kao što Dale Jamieson (2007) navodi, obdaren onim “zelenim vrlinama” (kao što su poniznost, umjerenost i oprez) koje potvrđuju našu spremnost da se posvetimo odbrani planete i da konkretno promijenimo svoj način života za održivu budućnost.

Iako oba ova moćna prijedloga aludiraju na potrebu ponovnog promišljanja subjekta u relacijskom smislu (Pulcini 2013, 9–14), na njih se mogu uložiti dva prigovora: (1) nijedan ne daje potpuno zadovoljavajući odgovor na problem motivacija i (2) prvi zaista pati od deontološko-metafizičkog viška, a drugi od nedostatka kontekstualne vizije. Ukratko, Jonasovo ograničenje leži u njegovoj pretpostavci subjekta koji je sposoban prihvatiti žalbu drugog iz čiste dužnosti i altruizma – subjekta koji on ne uspijeva u potpunosti opravdati, gdje pritom oscilira između afektivno-intelektualističkih motivacija (heuristika straha) i metafizičkih motivacija (dužni smo biti odgovorni prema budućim životima jer je postojanje bolje od ništavila; vidi Pulcini 2013). A granica etike vrline

4 “Ali ipak, čini se da tiha molba za poštedom njenog integriteta izvire iz ugroženog obilja živog svijeta.”  
(Jonas 1985, 8)

je u tome što je prezahtjevna i nedovoljno univerzalistička. Uzmimo samo jedan značajan primjer, osoba koja je etički vrlo osjetljiva na patnju prostorno udaljenog drugog (poput migranata) može biti potpuno ravnodušna prema sudbini budućih generacija prema kojima vrlo lako može primjenjivati odbrambene mehanizme kao što su poricanje i samozavaravanje.

### **Izvori motivacije: ranjivost, dug, reciprocitet**

Odgovor na nedostatke ovih prijedloga leži u toj relacijskoj ontologiji koja nalazi jednu od svojih najbogatijih teoretizacija u etici brige.

U tom smislu, ima onih koji, poput Christophera Grovesa, s pravom naglašavaju da ta ista unutrašnja logika brige čini brigu otvorenom prema budućnosti: “struktura brige je neumanjivo vremenska i bavi se budućnošću konkretnih situacija, a te situacije nisu nipošto ograničene na lične susrete. (...) Briga je stoga način poimanja ljudskog samobavljenja kao inherentno futurološkog, kao povezanog sa potencijalnim stvarima zbog kojih moji projekti mogu ispasti dobri ili loši” (2009, 24). Iako je nesumnjivo prihvatljiva tvrdnja u smislu intrinzične mogućnosti produženja brige, ona, ipak, ne odgovara u potpunosti na “problem motivacije”, odnosno, na potrebu da se objasni zašto, usprkos pretpostavci relacijske ontologije, ne vodimo brigu o svijetu i, na psiho-antropološkom nivou, koje resurse subjekt trenutno može crpiti da bi se uključio u etiku za budućnost.

Predlažem sažimanje ovih resursa u tri pojma – ranjivost, dug i reciprocitet – koje možemo prepoznati kao izvore motivacije za brigu o budućim generacijama, sve dok tim pojmovima dajemo novo značenje koje odražava radikalniju viziju subjekta. Drugim riječima, ako se razumiju u ovom novom smislu koji ću sada pokušati objasniti, ova tri pojma mogu postati temelj etike brige koja može djelotvornije odgovoriti na prekarno stanje svijeta i neizvjesnost budućnosti od drugih etičkih pristupa.

Ali prvo je potrebno dati dva pojašnjenja veze između ranjivosti i prekarijarnosti. Uzimajući u obzir višestruka značenja koja ova dva pojma poprimaju prema kontekstu, čini mi se nepobitnim da prvi uvijek aludira na vulnus (Valadier 2011), na ranu koja je, kao što ćemo vidjeti, ontološka, konstitutivna ljudskom biću (Weil [1948] 2002) i cjelokupnom živom svijetu, te koja sadrži samu ideju otvorenosti i izloženosti drugosti. Druga, prekarijarnost, umjesto toga ukazuje na kontingentnu, ali ne nužno i prolaznu situaciju koja se može pojaviti kao moguća posljedica ovog vulnusa – posljedica koja se u slučaju budućih generacija sastoji, kao što sam spomenula, od prekarijarnosti samog postojanja čovječanstva i mogućeg gubitka budućnosti.

### **Ranjivost kao ranjivost subjekta**

Vidjeli smo kod Jonasa prvi osjećaj ranjivosti shvaćen prvenstveno kao ranjivost *drugog* i prepoznat kao motiv za odgovornost. Urgentnosti i radikalnoj prirodi izazova koji prijete budućnosti čitavog živog svijeta moguće je suprotstaviti se samo odazivanjem na poziv koji nam stiže od vremenski dalekog drugog. A to je poziv od kojeg se ne može pobjeći jer zaista dolazi od još jednog ranjivog subjekta, od krhkog, nesavršenog i prolaznog “objekta”, kako ga naziva Jonas, vjerojatno naglašavajući “pasivno” stanje budućih generacija,<sup>5</sup> čija krhkost i nesavršenost imaju moć da nas vežu i zahtijevaju našu pažnju:

*Ipak, upravo ovaj objekt daleko od “savršenog”, potpuno uslovljen u svojoj faktičnosti, percipiran upravo u svojoj propadljivosti, oskudici i nesigurnosti, mora imati moć da me potakne kroz svoje puko postojanje (ne kroz posebne kvalitete) da mu svoju osobu stavim u službu, bez ikakve želje za prisvajanjem. (Jonas 1985, 87)*

Snaga ranjivosti drugog jednaka je onoj koja roditelje tjera na brigu o novorođenčetu, čiji “sam dah” zahtijeva od nas da preuzmemo kontrolu nad njegovim životom, čime postajemo “bezvremenski arhetip” odgovornosti i

<sup>5</sup> “Ontologija se promijenila. Naša nije ona vječnosti, već vremena.” (Jonas 1985, 125)

brige. To je isto značenje ranjivosti kao ranjivosti *drugog* o kojem je pisao Paul Ricoeur. U perspektivi sličnoj onoj Hansa Jonasa, Paul Ricoeur potvrđuje da je “krhko”, odnosno “ono što propada zbog prirodne slabosti i što je ugroženo udarcima historijskog nasilja”, ono što ima moć probuditi naše osjećaje, izazvati našu bol i našu ogorčenost, našu zabrinutost pred nečim što “percipiramo kao žalosno, neodrživo, nedopustivo, neopravdano” (Ricoeur 1994, vlastiti prijevod), a što posljedično zahtijeva našu brigu. Nema odgovornosti, drugim riječima, osim kada osjećamo da nas je na odgovornost natjerala osoba koja se zbog svoje krhkosti pouzdaje u našu pomoć i traži od nas da preuzmemo odgovornost za njenu sudbinu.

Postoji, međutim, drugo značenje ranjivosti koje nastoji pomaknuti gledište sa objekta na subjekt, te vidi ranjivost ovog drugog kao motivacijski izvor etičkog odnosa s drugim. To je tema koja se proteže od filozofije drugosti (Ricoeur i Lévinas) do savremene feminističke refleksije (od Nussbaum do Butler) i koja nam omogućava da utvrđujemo izvore odgovornog/čestitog subjekta ne u apstraktnom etičkom imperativu ili u altruističkom osjećaju nadahnutom ranjivošću drugog, pa čak ni u čestitom karakteru čiji korijeni ostaju djelomično nejasni, već prije u percepciji iste subjektive vlastite ranjivosti i u priznavanju vlastite zavisnosti i međuzavisnosti.<sup>6</sup>

Ukratko, samo subjekt koji vlastitu ranjivost prepoznaje kao vrijednost može prihvatiti poziv koji dolazi od drugog. U tom smislu, dovoljno je navesti perspektivu Emmanuela Lévinasa (1991), čija je afirmacija primata drugosti, koja poprima još radikalnije tonove, međutim, ekvivalentna pretpostavci subjekta koji je odbačen od svojih zahtjeva za suverennošću, izvlašten iz vlastitih temelja – subjekt koji se formira polazeći od etičkog raskida apsolutnosti identiteta i njegove oholosti. Zato što se upravo u trenutku u kojem prihvata odgovornost sam subjekt konstituira kao takav – ne kao ta reprezentativna figura modernosti, koja je kartezijanski subjekt, autonoman, suveren i

6 Za više o pozitivnom konceptu ranjivosti, vidjeti: Valadier (2011).

gospodar samog sebe, nego kao relacijski subjekt, svjestan stanja obostrane zavisnosti i međuzavisnosti koje obilježava čovječanstvo.

Ovo je ključna tema o kojoj razmišljaju mnogi glasovi savremene feminističke misli, iako iz različitih perspektiva, ali ujedinjeni u svojoj kritici modernog i liberalnog koncepta nezavisnog i racionalnog subjekta i njihovog pojačavanja zavisnosti i ranjivosti. To je posebno slučaj s Evom Kittay i Judith Butler. U knjizi *Love's Labor*, Kittay (1999) polazi od ovih premisa za svoju kritiku knjige *A Theory of Justice* Johna Rawlsa (1971). Utemeljeno na pretpostavci slobodnih i jednakih pojedinaca, Rawlsovo pravedno društvo isključuje sve one koji se ne uklapaju u tu sliku iz društvenog ugovora, kao i one resurse (brigu, prije svega) koje zavisni subjekti trebaju (zbog bolesti, djetinjstva, starosti) sa liste primarnih dobara. Potpuna i uvjerljiva teorija pravde stoga zahtijeva inkluzivniji koncept jednakosti, sposoban odgovoriti na zavisnost i ranjivost.<sup>7</sup>

Judith Butler, pak, naglasak stavlja na figuru subjekta i njegove potencijalne etičke kvalitete i u tome upušta u intenzivan imaginarni dijalog s Lévinasom, s kojim zaista dijeli "nužnu tugu", kako je naziva, za smrt subjekta – ne subjekta *tout court* nego suverenog subjekta koji je sam svoj gospodar.<sup>8</sup> To je žalovanje koje otvara mogućnost promišljanja drugačije strukture Sepstva – Sepstva svjesnog svoje konstitutivne zavisnosti, veze koja ga neraskidivo povezuje s drugim u odnosu uzajamne međuzavisnosti. Drugim riječima, Sepstvo se konstituira polazeći od izvornog "upada" drugog – upada koji inaugurira subjekt u isto vrijeme kada ona (druga) njega (subjekta) izvlašćuje iz vlastitog identiteta, u kojem ga ona zlostavlja, decentralizirajući

7 "Ovaj rad ima cilj otvoriti put razumijevanju jednakosti koji je kompatibilan sa problemima zavisnosti, koji razumije ne samo zahtjeve pravednosti, već i zahtjeve povezanosti. (...) Jednakost je ideal pravde – rijetko se smatra da njeno područje uključuje vrijednosti i vrline brige." (Kittay 1999, 18)

8 "Ali ova smrt, ako jest smrt, samo je smrt određene vrste subjekta, one koja nikad nije ni bila moguća, smrt fantazije nemogućeg savladavanja, pa tako i gubitak onoga što nikad nismo imali. Drugim riječima, to je nužna tuga." (Butler 2005, 65)



ga i ranjavajući,<sup>9</sup> dovodeći ga u ranjivo stanje. Tom konceptu, koji dijeli i veliki dio feminističke misli na ovu temu, Butler se više puta vraća.<sup>10</sup> Međutim, u njenoj refleksiji, koja ispituje višestruke aspekte (ontološke, etičke i društvene), ranjivost (Sepstvo) poprima snažnu etičku dubinu kako postaje pretpostavka odgovornosti. Ranjivost je primarno, izvorno stanje, toliko da je možemo prepoznati kao sam znak ljudskog, konstitutivne i neizbježne krhkosti ljudskog stanja. To je nešto što ne možemo izbjeći, nešto što “ne možemo ukloniti a da ne prestanemo biti čovjekom” (Butler 2004, xiv) i čije se porijeklo ne može pratiti jer je istodobno sa samim porijeklom života i prethodi formiranju samog subjekta.<sup>11</sup> Prepoznavanje vlastite ranjivosti stoga znači vraćanje istine o intrinzičnoj društvenoj prirodi ljudskog stanja, koja nas sve čini zavisnim jednih od drugih, izloženim riziku odnosa, ujedinjenim međusobnom i neraskidivom vezom koja povezuje naše živote. Ovo, kaže Butler, “ne osporava činjenicu moje autonomije, ali kvalificira tu tvrdnju kroz pribjegavanje temeljnoj društvenosti utjelovljenog života, načinima na koje smo, od početka i zahvaljujući tome što smo tjelesna bića, već predani, izvan sebe, upleteni u živote koji nisu naši” (28). Ranjivost je stoga resurs – “izvanredan resurs” koji Sepstvo mora zgrabiti i iskoristiti da povrati svoju relacijsku prirodu i osjećaj svog postojanja u svijetu.<sup>12</sup> To je etički resurs, a tu je i sam izvor odgovornosti jer upravo u izloženosti drugom i u “neuspjehu” svoje suverene pozicije subjekt pronalazi izvore za odgovorno djelovanje.

Željela bih, međutim, dodati da ranjivost – i prekarijarnost, kao njena neprolazna posljedica u svijetu podložnom radikalnim izazovima – može biti resurs sve dok je razumijemo i znamo kako iskoristiti njen plodni relacijski

9 “Za oboje, međutim, primat ili obilježje Drugog je primarni, inaugurativni, i ne postoji formacija ‘mene’ izvan ovog izvorno pasivnog napada.” (Butler 2005, 97)

10 Za više o kritičkom promišljanju feminističke debate oko ove teme, vidjeti: Casalini (2016, 30–48).

11 “To što smo napadnuti primarno i protiv naše volje znak je ranjivosti i obavezanosti koje ne možemo ukloniti.” (Butler 2005, 100; vidjeti i: Butler 2004, 45)

12 “Isključiti tu ranjivost, odagnati je, učiniti se sigurnim nauštrb svakog drugog ljudskog obzira znači iskorijeniti jedan od najvažnijih ljudskih resursa od kojeg se moramo orijentirati i pronaći svoj put.” (Butler 2004, 30)

potencijal. Taj cilj, koji je sve samo ne automatski, zahtijeva jasnu svijest o našem stanju, sposobnost da ga oslobodimo sekularnog procesa represije uslijed razvoja moderne paradigme subjektivnosti. Drugim riječima, zahtijeva subjekt svjestan vlastite ranjivosti. Da bi bila percipirana i prepoznata, ranjivost tada mora postati iskustvo – iskustvo neuspjeha, gubitka, patnje ili čak vlastite krhkosti i prekarijarnosti. To su očito sve samo ne neobična iskustva jer su upisana u samu našu DNK koju globalno doba može izvući iz represije pred izazovima koji evociraju sablast naše nemoći. To znači dati priliku za ponovni pristup svijesti o ranjivosti, kao i njeno pretvaranje u zajednička iskustva na planetarnom nivou, promoviranje cijelog čovječanstva kao novog subjekta kolektivnog djelovanja i jačanje ranjivosti kao prilike za zajednicu i uzajamnu međuzavisnost. “Ali gdje je opasnost, raste i spasonosna moć” – čini se da riječi Friedricha Holderlina (citirao Heidegger [1977] u knjizi *The Question Concerning Technology*) danas poprimaju proročki ton. Dovoljno je uzeti u obzir globalni rizik *par excellence*, drugim riječima klimatske promjene i njihove razorne efekte. Ako je istina da nam prijete opasnost od uništenja živog svijeta čemu smo sami krivi, istina je i da postoji šansa da se na vidjelo iznese ona ontološka veza koju su iznevjerili historija i društvo, a koja nas posvećuje kao subjekte u odnos, gdje smo međusobno vezani zajedničkom sudbinom.

### **Dug kao pozitivno stanje**

Percepcija i iskustvo naše ranjivosti stoga nas čini osjetljivim na ranjivost drugog i empatijski otvorenim za brigu o njemu. Ali to, po mom mišljenju, nije dovoljno da nas motivira da preuzmemo odgovornost prema budućim generacijama. Umjesto toga, potreban je dodatni oblik svijesti o činjenici da smo sami odgovorni za rizike kojima su izloženi ljudski životi i opstanak čovječanstva, a samim tim i dužnici onima koji će doći poslije nas. Isti neologizam, “antropocen”, skovan kako bi opisao prelaz u novu eru u kojoj trenutno živimo, nastoji naglasiti ogroman i prevladavajući uticaj koji ljudsko djelovanje ima na prirodu i okoliš danas (Crutzen 2006; Pellegrino i Di Paola

2018). Naime, zahvaljujući našoj neograničenoj (prvenstveno tehnološkoj) moći, prvi put u historiji, rizik od samouništenja čovječanstva više nije samo apokaliptična fantazija, već stvarna prijetnja.

Stoga smo pozvani kao dužnici popraviti štetu koju smo nanijeli svijetu i budućim generacijama. A to znači da smo dužni, ovdje i sada, brinuti se za budućnost, budući da je briga također, kako ističe Tronto, popravljanje svijeta.<sup>13</sup> Ovo je nesumnjivo bila jedna od najdjelotvornijih intuicija Hansa Jonasa, koji je temeljnu “novost” globalnog doba pronašao u vezi između moći i odgovornosti (i brige kao praktične strane odgovornosti<sup>14</sup>): “Ovdje, sve je novo”, kaže Jonas u knjizi *The Imperative of Responsibility*, “i ne nalikuje onome što je bilo do sada. Ono što čovjek može učiniti i što čovjek mora učiniti kao posljedicu neodoljivog prakticiranja svoje moći, to nikada prije nije iskusio. Ipak, naša mudrost u pogledu ispravnog ponašanja osmišljena je našim iskustvom” (1985, 7). Jer kao *homo faber* koji se izopacio u “konačno odvezanog Prometeja” danas imamo moć ugroziti budućnost cijelog živog svijeta. Naša neograničena moć je da danas donosimo odluke koje će ozbiljno uticati na živote budućih generacija, zbog čega smo im posljedično dužnici. Upravo ta moć osigurava da, za razliku od našeg položaja u odnosu na prošle generacije, buduće generacije imaju prava i, kao što među ostalima tvrdi Annette Baier, ona se mogu legitimno zahtijevati “protiv nas”:

*Moguće je da prema budućim generacijama stojimo u odnosu u kojem nijedna prethodna generacija nije bila prema nama; tako da, iako nemamo prava protiv prošlih generacija, buduće generacije imaju prava protiv nas. (...) Naše znanje i naša moć značajno se razlikuju čak i od generacije naših baka i djedova, te se može smatrati da stvaraju nove moralne odnose i obaveze. (1981, 176)*

13 Tronto brigu definira kao “aktivnost vrste koja uključuje sve što činimo kako bismo održali, nastavili i popravili naš ‘svijet’ kako bismo u njemu mogli živjeti što je moguće bolje” (Tronto 1993, 103).

14 Zaista, Jonas (1985, poglavlje 4, § VII) brigu, shvaćenu kao roditeljsku skrb za novorođenče, vidi kao bezvremenski arhetip svake odgovornosti.

Ukratko, naša neograničena moć stvorila je situaciju u kojoj prava budućih generacija odgovaraju našem stanju duga i obaveze prema njima. Prepoznavanje sebe kao dužnika nužna je pretpostavka da odgovorimo na apel drugog bez čekanja na neposrednu i simetričnu protuvrijednost. Drugim riječima, to znači staviti se u darodavačku perspektivu i prihvatiti asimetriju dara.<sup>15</sup>

Nije slučajno što su naučnice i naučnici koji se bave temom dara ponovo predložili ideju duga u pozitivnom smislu. Predstavlja se kao ontološko stanje zavisnosti i uzajamne veze na kojoj se ponovo uspostavlja dimenzija zajednice koju je nagrizla ili slomila imuna vokacija modernosti i modernog individualizma. Od Mariona do Esposita, od Ricoeura do Godbouta, pojam duga nastoji pojačati stanje zavisnosti i ograničenja koje je zajedničko ljudskim bićima, budući da pripadaju mreži reciprociteta u kojoj su svi uvijek u isto vrijeme darovatelji i daroprimci.<sup>16</sup> Na tom stajalištu Paul Ricoeur temelji ne samo kritiku paradigme *homo oeconomicus* i modernog suverenog subjekta, već i kritiku (rawlsovske) teorije pravde. Radi se o prepoznavanju sebe kao onih koji su u stanju duga što nam omogućava da stvorimo “ekonomiju dara”, odnosno da idemo čak i preko pravde, koja slijedi “logiku ekvivalencije” i simetričnog reciprociteta, i da uđemo u “logiku preobilja”, koja je asimetrična i nije vezana za neposredan i simetričan odgovor drugog.<sup>17</sup> Još jednom, sve ovo može pronaći dodatnu snagu u globalnom dobu zbog, što pokušavam tvrditi, naše moći i njenih štetnih efekata po vremenski udaljenog drugog.

15 Za više o daru kao kritičkoj paradigmi u modernom individualizmu, vidjeti: Pulcini (2012, poglavlje 5).

16 Vidjeti Marion (2002), Godbout (1994) i Ricoeur (1995, 32–33); u dekonstruktivističkoj perspektivi, koja nastoji naglasiti vezu dar (munus) – dug (vidjeti i: Esposito 2010).

17 Prema Ricoeuru (1994, 31), u najboljem slučaju, Rawlsov model distributivne pravde crta društvo u kojem je “osjećaj uzajamne zavisnosti (...) ipak podređen recipročnoj nezainteresiranosti.” Kako nastavlja Ricoeur, nije da ovom modelu u potpunosti nedostaje ideja reciprociteta, “ali jukstapozicija interesa sprečava da se ideja pravde uzdigne na nivo stvarnog priznanja i solidarnosti u kojoj se svako osjeća dužnim prema svima” (vlastiti prevod). O razlici između pravednosti (ekvivalencije) i dara/agape (asimetrije) vidjeti i važne analize Jeana Luca Boltanskog (2012).

Dar stoga ne treba shvatiti kao gestu čistog altruizma, već zapravo, kao što je posebno teoretizirao Marcel Mauss (1966), kao strukturu reciprociteta ili bolje rečeno onog posebnog oblika reciprociteta koji savremeni teoretičari Maussovog dara nazivaju “prošireni” ili “generalizirani” reciprocitet (Godbout i Caillé 1998), u kojem ono što je bitno nije “uzajamna korist” shvaćena kao ostvarenje čistog individualnog interesa, već prije stvaranje veze i reafirmacija intrinzične vrijednosti društvene veze (vidjeti Pulcini 2012, 161 ff.).

I upravo je to, kako ćemo sada vidjeti, oblik reciprociteta koji možemo pretpostaviti u odnosu prema budućim generacijama.

### **Prošireni reciprocitet**

Kao konstitutivni koncept relacijske vizije svakog subjekta, reciprocitet je temeljni pojam etike brige koji također naglašava njenu poželjnu asimetriju, posebno u slučaju posebno ranjivog primatelja brige. Zar briga nije, da tako kažemo, oblik *par excellence* davanja i dara? Ipak, “generalizirani” reciprocitet u kojem se izražava sama bit dara složeniji je u svojim nesumnjivo paradoksalnim aspektima. Podrazumijeva ne samo dispoziciju dati “više” od drugog, nego podrazumijeva i odgodu u vremenu, te mogućnost vraćanja, ne onome od koga je dar primljen, nego i nekom *drugom*. U ovom slučaju to znači da čin darivanja ne dolazi iz direktne motivacije prema primatelju, već iz subjektove svijesti o vlastitoj ranjivosti i dugovanju. Međutim, kao što je već navedeno, dugovanje gubi svaku negativnu vrijednost da bi, naprotiv, poprimilo konotaciju, kako kaže Godbout, “pozitivnog uzajamnog duga”: “Moglo bi se tvrditi da se stanje zaduženosti uvodi kada onaj koji prima, umjesto da daje, davanjem vraća.” (1994, 210, vlastiti prevod).

To je dakle dug za koji ne osjećamo da ga trebamo podmiriti. Naprotiv, želimo ostati dužni jer to svjedoči o jačanju naše konstitutivne zavisnosti i uspostavlja krug reciprociteta koji se temelji na onoj bitnoj komponenti društvene veze,

a to je *povjerenje*, iz kojeg nastaje prostorno i vremenski razgranata mreža odgovornosti i brige pred našom rastućom globalnom prekarnošću.<sup>18</sup>

Sada je zanimljivo prisjetiti se da je sam Marcel Mauss, s prerano sazrelom intuicijom, smatrao da je ovaj oblik reciprociteta onaj koji može uspostaviti odnos među generacijama i dar budućim generacijama. U eseju poslije knjige *The Gift*, Mauss ([1931] 1969) razlikuje dva oblika reciprociteta: prvi, koji je direktan, simetričan i dualan; drugi, koji je umjesto toga vremenski odgođen i indirektan, budući da implicira prisutnost treće strane u dinamici dara. To je ono što on specifično naziva “indirektni alternativni reciprocitet” (na temelju kojeg B vraća C-u ono što je primio od A, a C će zauzvrat dati D-u ono što je primio od B-a, čime se inaugurira lanac koji se proteže do beskonačnosti preko vremena), pa se stoga čini savršeno prikladnim za opisivanje međugeneracijske odgovornosti, jer gura vezu između generacija daleko izvan direktne porodične/roditeljske blizine. Paradoksalan je to reciprocitet, prema Marcelu Hénaffu (2010, 84), koji se, međutim, kako nas podsjeća Mauss, obično događa kada prenosimo, uglavnom nenamjerno, znanje i vjerovanja, običaje i vrijednosti onima koji će nas pratiti čak i u dalekoj budućnosti.

Ovdje je važno naglasiti to da nam danas Maussova intuicija u kontekstu paradigme dara ponajprije omogućava da zamislimo treći oblik odgovornosti, koji nije ni recipročan u smislu simetrije razmjene niti čisto jednostran u jonasovskom smislu, koji je ponovo predložio između ostalih Groves,<sup>19</sup> već inspiriran sviješću subjekta o vlastitoj ranjivosti. Drugo, može pružiti valjan motivacijski kontekst i prihvatljivo opravdanje za neke teorije međugeneracijske pravde koje, iako iz različitih perspektiva i bez ikakve očite reference na Maussa, predlažu ideju indirektnog reciprociteta. Ovaj

18 Za više o važnosti povjerenja u društvenoj vezi, koju ističu svi mausovski teoretičari dara, vidjeti, između ostalih, Giddens (1990) i Hollis (1998).

19 “Ono što je potrebno jeste prepoznavanje odgovornosti koja dosljedno provodi intuiciju Hansa Jonasa da je odgovornost usmjerena na budućnost, posebno u savremenim društvima, prvenstveno nerecipročna.” (Groves 2009, 22)

nesistematski i neujednačen skup teorija objedinjuje ideja da s vremena na vrijeme svaka generacija osjeća obavezu prenijeti ono što je primila od prethodnih generacija budućim generacijama, prema silaznom lancu recipročnih indirektnih obaveza.<sup>20</sup> Najzanimljiviji aspekt je da se kod nekih autora, za koje se ne sumnja da se namjerno približavaju paradigmi dara, pojavljuje osporavanje posesivnog individualizma i poziv da o sebi ne razmišljamo kao o vlasnicima, već kao o čuvarima onoga što smo primili. “Svi nasljeđujemo društveni poredak, kulturnu tradiciju, zrak i vodu”, tvrdi, na primjer, Annette Baier, “ne kao privatni nasljednici privatnih oporuka, nego kao članovi i članice kontinuirane zajednice. (...) Ne nasljeđujemo ih kao jedini korisnici i korisnice, već kao osobe koje su sposobne dijeliti i prenijeti takva dobra na neodređeni niz budućih generacija” (1981, 73).<sup>21</sup>

### Motivacije za brigu

Polazeći iz ove perspektive, možemo reći da ono što nas tjera da preuzmemo odgovornost za buduće generacije nije, niti može biti, direktna motivacija (bilo da se radi o ostvarivanju vlastitog interesa, ličnoj i emocionalnoj vezi ili reakciji na patnju), već “indirektna motivacije”, odnosno one motivacije koje proizvode određeno dobro ili vrijednost kao kolateralni efekat (Birnbacher 2009). One bi mogle uključivati, kako sam navela, prepoznavanje vlastite ranjivosti, svijest o dijeljenju stanja uzajamnog duga kao članovi i članice globalne zajednice ili percepciju rizika i potencijalno nepovratnih šteta koje proizvodi naša moć. To su motivacije koje impliciraju, da upotrijebimo riječi Ernesta Partridgea, Sepstvo koje je sposobno nadići samoga sebe, prevazići sebične i interesne motivacije te je stoga sposobno za samonadilazeću zabrinutost za buduće generacije – Sepstvo, drugim riječima, sposobno brinuti se za budućnost.

20 Nije slučajno da se definira i kao “silazni reciprocitet” (Gosseries 2008).

21 Vidjeti i: Papa Franjo u svojoj enciklici *Laudato si'*, “Svijet koji smo primili pripada i onima koji će nas slijediti” (2015, 118). Još radikalnije, indijanska izreka koju navodi Gosseries (2008, 62), “Ne nasljeđujemo Zemlju od naših predaka, posuđujemo je od naše djece.”

Ova mogućnost samonadilaženja već je bila implicitna u onom drevnom moralnom paradoksu prema kojem se najispunjeniji život postiže kada smo u stanju transcendirati sami sebe. Ali, u globalnom dobu, to je još više potaknuto željom za izlaskom iz uskih granica Sepstva koje gradi vlastiti zatvor i vlastitu destrukciju. Kao što Partridge tvrdi, samonadilazeća zabrinutost za buduće generacije nije samo moguća, nego je i “zdrava” za ostvarenje Sepstva. Izlazak iz sebe kako bismo se brinuli o drugom i svijetu nije čin čistog altruizma ili žrtve, već ono što proizlazi iz sposobnosti da se prepoznamo kao karike u međugeneracijskom lancu potvrđujući vrijednost odnosa izvan prostorno-vremenske dimenzije i nadu za bolji svijet. Drugim riječima, indirektna motivacije nemaju nikakve veze s banalnim altruizmom, već prije sa prepoznavanjem vlastitog stanja međuzavisnosti i procvata Sepstva.

To bi moglo značiti da ova vrsta motivacije ne može biti inspirirana ili potaknuta emocijama ili empatičnim osjećajima. Ustvari smo navikli misliti da empatija i emocije, gdje se, razumije se, i nalazi glavni motivacijski izvor, pretpostavljaju blizinu drugog ili barem njegovo postojanje. Stoga opet postaje neizbježno pitanje: kakve osjećaje možemo gajiti prema nekome koga ne vidimo, ne možemo dodirnuti i ko još ne postoji?

Iako ovo nije mjesto da se bavimo složnošću ove teme,<sup>22</sup> željela bih pokazati da emocije ne pretpostavljaju uvijek ili nužno prisutnost i tjelesnost drugog.

Kao prvo, čini se legitimnim pretpostaviti mogućnost širenja “krugova empatije” – kao što je već potvrđeno etikom saosjećanja Davida Humea i Adama Smitha, a nedavno ponovo predloženo među autorima poput Petera Singera (2011)<sup>23</sup> – njihovim širenjem na novog “značajnog drugog” kojeg predstavljaju buduće generacije. Drugo, polazeći od svijesti o ranjivosti i međuzavisnosti, moguće je, kao što je već sugerirao Günther Anders, ponovo probuditi i proširiti maštu kako bi se predočila budućnost i aktivirale

22 Opsežno sam se bavila ovom temom u: Pulcini (2013, 2016).

23 Za više o mogućnosti širenja empatije u globalnom dobu, vidjeti i: Rifkin (2009).



empatične strasti. Treće, željela bih naglasiti da empatične strasti nisu samo one pozitivne strasti poput ljubavi prema drugom ili saosjećanja sa osobom koja pati, koje pretpostavljaju konkretno postojanje drugog, već su i one koje se tradicionalno smatraju “negativnima”, kao što su stid i krivica zbog naših proždrljivih i destruktivnih postupaka, ili strah, u smislu straha od gubitka onoga što za nas ima vrijednost.

Nesumnjivo je pak to da etika odgovornosti ne može funkcionirati bez ove emocionalne dimenzije osim ako se ne želi ograničiti na čisti apstraktni princip koji se zasniva na dužnosti. A to također znači da odgovornost treba prevesti u konkretnu predanost i afektivnu dispoziciju koja karakterizira brigu,<sup>24</sup> shvaćenu, u svom preciznom etimološkom značenju, kao zabrinutost i brižnost. To očigledno zahtijeva da se ideja brige oslobodi čistog odnosa bliskosti. Ranjivost sepstva, pozitivan dug, prošireni reciprocitet i proširena empatija čine skup stanja koja potiču brigu prema vremenski udaljenom drugom. Čine temelj mogućeg proširenja ideje brige<sup>25</sup> i njene emancipacije od čistog odnosa blizine, dopuštajući joj, kao što sam sugerirala na početku, da nadiđe dimenziju “parohijalizma” (Robinson 1997) da se potencijalno proširi izvan uskih granica blizine, sve dok nam vremenski udaljeni drugi ne postane značajan, te čime konačno postaje etika za globalno doba, etika za budućnost.

Stoga je ispravno tvrditi, slijedeći Mauricea Hamingtona, da za razliku od tradicionalne etike (kantovske, utilitarističke), etika brige sadrži zabrinutost za buduće generacije i ideju održivosti u pogledu okoliša u samoj svojoj ontologiji.<sup>26</sup> “Također je manje vjerovatno da će se etika brige konceptualno boriti sa problemom moralnih obaveza prema budućim ljudima i bićima. (...)

24 “Briga nije samo cerebralna zabrinutost ili karakterna crta, već zabrinutost živih, aktivnih ljudi uključenih u procese svakodnevnog života. Briga je i praksa i dispozicija.” (Tronto 1993, 104)

25 Teoretičari i teoretičarke brige ovoj temi još uvijek posvećuju malo i vrlo mnogo sekundarne pažnje. Ovdje ću spomenuti samo sljedeće: Held (2006), Robinson (1997) i Tronto (2013).

26 “Etika brige bavi se održivošću jer je velik dio brige usmjeren na održavanje života, a to uključuje odgovornost za dobrobit budućih generacija.” (Hamington i Sander-Staudt 2011, xi)

Praksa brige uključuje brigu za buduće generacije, a time se uspostavljaju odnosi zavisnosti koji sa sobom nose normativne obaveze “ (Hamington i Sander-Staudt 2011, xi). Istina je, međutim, i da to zahtijeva napor mašte koji može probuditi empatične strasti i trajnu odlučnost odgovornog subjekta da se uključi u brigu. Drugim riječima, briga o budućnosti zahtijeva sposobnost da se pažnja prema drugom<sup>27</sup> pretvori u stalnu i strukturnu zadužbinu – koja se, paradoksalno, aktivira čak i u odsutnosti drugog.

Konačno, kao što znamo, prema mnogim teoretičarima i teoretičarkama brige, briga je i *praksa* (Tronto 1995; Held 2006; Kittay 1999), koja u ovom slučaju poprima posebnu konotaciju, koja se ne sastoji samo od odlučujućih javnih bitaka (kao što je borba za pristup zajedničkim dobrima ili političko osuđivanje ekoloških katastrofa), već i od malih, svakodnevnih gesti poput nerasipanja vode, recikliranja ili odbrane zelene površine u susjedstvu. Zaista, o brizi ne možemo govoriti osim kao o svakodnevnoj obavezi, iako u slučaju vremenski udaljenog drugog, briga može biti samo preventivna, odnosno da bi bila djelotvorna treba početi prije nego što se dogode potencijalno nepovratni i nepopravljivi događaji, koji mogu ugroziti samu budućnost čovječanstva i živog svijeta – događaji proizvedeni, kao što smo vidjeli, patološkim distorzijama modernosti i hegemonističkim modelom *homo oeconomicusa*, koji je slijep prema smislu i svrsi svog djelovanja.

Drugim riječima, briga može postati revolucionarna vrijednost za suprotstavljanje izazovima koji prijete čovječanstvu i živom svijetu te za izgradnju etike budućnosti. Može postati, rekla bih, stvarni “oblik života”, odnosno skup društvenih praksi koje oblikuju vitalne odnose. Sepstva sa prirodnim, kulturnim i intersubjektivnim svijetom.<sup>28</sup> Kao oblik života, briga ima konkretnu i simboličku moć da stvara novu i drugačiju viziju svijeta i

27 Ovdje mislim na “pažnju” u smislu Simone Weil ([1942] 1982), odnosno na “najčišći oblik velikodušnosti”.

28 Prema riječima Rahel Jaeggi, oblici života su “oblici ljudskog suživota oblikovani kulturom prema ‘porecima ljudskog suživota’ koji uključuje ‘skup praksi i orijentacija’, ali i njihove institucionalne manifestacije i materijalizacije” (2018, 14).

predanost potrebnu da se ona postigne – svjetonazor koji je intrinzično etičan i stoga se može učinkovito suprotstaviti hegemoniji i ideološkoj moći neoliberalizma, poričući njegovu neizbježnost, oslobađajući nove vrijednosti i otvarajući nove perspektive suživota.

Stoga se, zajedno sa promjenom optike i promjenom paradigme, prevodi u aktivaciju praksi, stavova i svrha alternativnih postojećim: suprotstaviti se hibrisu *homo oeconomicusa* koristeći zavisnost i krhkost ljudskog stanja; slijepom, neograničenom i besmislenom djelovanju koristeći svijest o granici; a ravnodušnosti koristeći zabrinutost i pažnju za sudbinu drugog i svijeta. Daje život novoj etici, koja se – naglašavajući ranjivost i međuzavisnost, pažnju prema drugom i očuvanje svijeta – čini privilegiranim gledištem na kojem se može temeljiti kritika postojećeg i hegemonskog oblika života: odnosno, kapitalističkog i utilitarističkog načina življenja koji uzdiže neograničeni individualizam, akvizicijske strasti i instrumentalni razum, koji više nije u stanju dati djelotvorne odgovore na probleme koji se pojavljuju u trenutnom sociokulturnom kontekstu.

Snaga etike brige je u tome što svoje korijene ne vuče iz normativnih propisa ili deontoloških imperativa, već iz oblika života, iz materijalnih i simboličkih oblika organiziranja vlastitog života i vlastitog svijeta. Kao što ističe Sandra Laugier (2015, 233),<sup>29</sup> posebnost etike brige je u tome što ona teži ne toliko onome što je ispravno koliko onome što je važno. Omogućava nam da prepoznamo ono što se običnoj savjesti čini sve samo ne očiglednim, budući da ima moć usmjeriti “našu pažnju na obično, na ono što ne možemo vidjeti, iako nam je pred očima” (226). Radi se o konkretnoj manifestaciji osjetljivosti

29 Za više o kontekstu wittgensteinovske filozofije životnih oblika, vidjeti: Laugier (2015, 234–35): “U centru brige je naša sposobnost (naša dispozicija) za moralno izražavanje, koja je, kao što su Cavell i Charles Taylor pokazali na različite načine, ukorijenjena u običnim ljudskim i drugim oblicima života, u (wittgensteinovskom) smislu istovremeno prirodnog i društvenog agregata oblika izražavanja i povezanosti s drugima. Oblik života je taj koji određuje etičku strukturu izražavanja, a taj izraz, zauzvrat, prerađuje život i daje mu oblik.”

i pažnje, kako bi Iris Murdoch (222) rekla, za detalje, za obično i posebno, koja omogućuje da se otkrije ono što se općenito zanemaruje i da mu se pridaje važnost: odnosno onaj mikrokosmos potreba, očekivanja i spona koje smo skloni zaboraviti i obezvrijediti, potisnuti u područje neprovidnosti i nevidljivosti, usprkos činjenici da one tvore svakodnevno tkivo svačijeg života, živi materijal našeg postojanja. “Briga je svuda”, ponovo kaže Laugier (226), priznajući da je to sveprisutan oblik života, “i to je tako prožimajući dio ljudskog oblika života da se nikada ne vidi šta ona stvarno jeste: niz aktivnosti kojima organiziramo svoj svijet kako bismo u njemu mogli što bolje živjeti”<sup>30</sup> – prije svega zato što rezultira, želim to ponoviti, svakodnevnom angažmanom,<sup>31</sup> praksama koje karakteriziraju kontinuitet, stalnost i ontološki status postojanosti. Dok, s jedne strane, ti kvaliteti pripadaju svim dimenzijama brige, oni se još više čine konstitutivnim i nezaobilaznim za brigu o vremenski udaljenom drugom. U tom slučaju briga gubi svaki karakter kontingencije i epizodičnosti, koji, usprkos svemu, može karakterizirati druge oblike brige,<sup>32</sup> da postane trajni stav temeljen na određenoj viziji svijeta i na volji da se upustimo, čak i u odsutnosti drugog, u svakodnevne prakse koje drugom i svijetu mogu obećati opstanak i život vrijedan življenja. Svakodnevni angažman koji danas možemo ponuditi jeste, drugim riječima, jedini dokaz naše odlučnosti da se brinemo o svijetu i budućim generacijama, jedina potvrda naše želje da održimo obećanje – tim značajnije jer dobro znamo da u ovom slučaju nećemo biti izloženi nikakvim sankcijama ili okrivljavanju koje bi moglo direktno uticati na nas. Drugim riječima, nema sumnje da je briga za buduće generacije primjer brige kao oblika života, jer zahtijeva imanentnu kritiku dominantnih oblika života, radikalnu promjenu mentaliteta, usvajanje alternativnih praksi i ponašanja, polazeći od svakodnevnog angažmana – ukratko, drugačiji način razmišljanja

30 Vidjeti i: Laugier i Paperman (2006) i Laugier, Paperman i Moliner (2009).

31 Mortari izričito govori o “svakodnevnoj etici brige” (2015, 218).

32 Brigu možemo pružiti samo iz ljubavi dokle god ljubav traje; možemo biti njegovatelji i njegovateljice, u smislu pružatelja socijalne zaštite, samo u određenim periodima ili fazama života.

o svijetu i bivanja u svijetu koji inspirira naše djelovanje transformirajući najdublje temeljne motivacije kako bismo postigli bolju budućnost.

### Citirani radovi

- Anders, Günther. 1956. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Munich: C. H. Beck.
- Baier, Annette. 1981. "The Rights of Past and Future Persons." In *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, ur. Ernest Partridge, 171–83. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Prevod Mark Ritter. London: Sage.
- Birnbacher, Dieter. 2009. "What Motivates Us to Care for the (Distant) Future?" U *Intergenerational Justice*, ur. Axel Gosseries i Lukas H. Meyer, 273–300. Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Jean Luc. 2012. "Agape: An Introduction to the States of Peace." U *Love and Justice as Competences: Three Essays on the Sociology of Action*. Prevod Catherine Porter. Cambridge: Polity.
- Brown, Wendy. 2018. "Who Is Not a Neoliberal Today?" *Tocqueville21*, 18. januar 2018. <https://tocqueville21.com/interviews/wendy-brown-not-neoliberal-today/>.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Casalini, Brunella. 2016. "Politics, Justice and the Vulnerable Subject." *Género & Direito* 3:30–48.
- Collins, Stephanie. 2015. *The Core of Care Ethics*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Crutzen, Paul J. 2006. "The Anthropocene." U *Earth System Science in the Anthro- pocene: Emerging Issues and Problems*, ur. Eckart Ehlers i Thomas Krafft, 13–18. Berlin: Springer.
- De-Shalit, Avishai. 1995. *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Prevod Timothy Campbell. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Godbout, Jacques. 1994. "L'état d'endettement mutuel." *Revue du MAUSS* 4: 205–19.
- Godbout, Jacques i Alain Caillé. 1998. *The World of the Gift*. Montreal, Canada: McGill-Queens University Press.
- Gosseries, Axel. 2008. "Theories of Intergenerational Justice: A Synopsis." *Survey and Perspectives Integrating Environment and Society* 1 (1): 61–71.

- Groves, Christopher. 2009. "Future Ethics: Risk, Care and Non-reciprocal Responsibility." *Journal of Global Ethics* 5 (1): 17–31.
- Hamington, Maurice i Maureen Sander-Staudt, ur. 2011. *Applying Care Ethics to Business*. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Heidegger, Martin. 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Prevod i uvod William Lovitt. New York: Harper and Row.
- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford: Oxford University Press.
- Hénaff, Marcel. 2010. "Mauss et l'invention de la réciprocité." *Revue du MAUSS* 2 (36): 71–86.
- Hollis, Martin. 1998. *Trust within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeggi, Rahel. 2018. *Critique of Forms of Life*. Prevod Giaran Cronin. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Jamieson, Dale. 2003. "Ethics, Public Policies and Global Warming." U *Morality's Progress*, 282–95. Oxford: Oxford University Press.
- Jamieson, Dale. 2007. "The Moral and Political Challenges of Climate Change." U *Creating a Climate for Change*, ur. Susanne C. Moser i Lisa Dilling, 475–82. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jamieson, Dale. 2008. *Ethics and Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonas, Hans. 1985. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays in Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Laugier, Sandra. 2015. "The Ethics of Care as a Politics of the Ordinary." *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation* 46 (2): 217–40.
- Laugier, Sandra i Patricia Paperman. 2006. *Le souci des autres — éthique et politique du care*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Laugier, Sandra, Patricia Paperman i Pascale Moliner. 2009. *Qu'est-ce que le care?* Paris: Payot.
- Lévinas, Emmanuel. 1991. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Marion, Jean-Luc. 2002. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Prevod Jeffrey L. Kosky. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Mauss, Marcel. 1966. *The Gift*. London: Cohen & West.
- Mauss, Marcel. (1931) 1969. "La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires." U *Oeuvres*, vol. 3:11–27. Paris: Minuit.
- Mead, George Herbert. (1934) 2015. *Mind, Self, and Society*. Ur. Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.

- Menga, Ferdinando. 2016. *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Mortari, Luigina. 2015. *Filosofia della cura*. Milan: Cortina.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Partridge, Ernest. 1981. "Why Care about the Future?" U *Responsibility to Future Generations. Environmental Ethics*, ur. Ernest Partridge, 203–20. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Peck, Jamie i Nick Theodore. 2019. "Still Neoliberalism?" *The South Atlantic Quarterly* 118 (2): 245–65.
- Pellegrino, Gianfranco i Marcello Di Paola. 2018. *Nell'Anthropocene*. Rome: DeriveApprodi.
- Pontara, Giuliano. 1995. *Etica e generazioni future*. Rome-Bari: Laterza.
- Pope Francis. 2015. *Encyclical Letter Laudato si' of the Holy Father Francis: On Care for Our Common Home*. London: Catholic Truth Society.
- Pulcini, Elena. 2012. *The Individual without Passions*. Prevod Karen Whittle. Lanham, Md.: Lexington Books.
- Pulcini, Elena. 2013. *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*. Prevod Karen Whittle. Dordrecht, the Netherlands: Springer.
- Pulcini, Elena. 2016. "What Emotions Motivate Care?" *Emotion Review* 9 (1): 64–71.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ricoeur, Paul. 1994. *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ur. A. Danese. Fiesole, Italy: ECP.
- Ricoeur, Paul. 1995. "Love and Justice." U *Philosophy and Social Criticism* 21 (5/6): 23–28.
- Rifkin, Jeremy. 2009. *The Empathic Civilization*. New York: Penguin Books.
- Robinson, Fiona. 1997. "Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations." *Alternatives: Global, Local, Political* 22 (1): 113–33.
- Singer, Peter. 2011. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sumner, L. Wayne. 1978. "Classical Utilitarianism and the Problem of Population Policy." U *Obligations to Future Generations*, ur. Richard I. Sikora i Brian Barry, 91–111. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries*. London: Routledge.
- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*. New York: New York University Press.

Valadier, Paul. 2011. "Apologie de la vulnérabilité." *Etudes* 414 (2): 199–210.

Weil, Simone. (1942) 1982. "Lettre à Joë Bousquet." U *Correspondance*, ur. Simone Weil i Joë Bousquet. Lausanne, Switzerland: Editions l'Age d'Homme.

Weil, Simone. (1948) 2002. *Gravity and Grace*. London: Routledge.

TPO  
Fondacija  
[www.tpo.ba](http://www.tpo.ba)



# Briga: Prvenstvo bitka

## Luigina Mortari

### Briga za život

U polju ljudskog iskustva neke su stvari esencijalne i neizostavne. Usprkos tome, često je tačno da upravo ova esencijalnost, iako očigledna u svakodnevnom životu, može izmaknuti nečijoj pažnji, a njeno ontološko značenje paradoksalno ostaje nezapaženo (Heidegger 1962, 69). Fenomen brige daje ključni dokaz za to. Briga je ključna u životu, iako je zapadna kultura dugo vremena zanemarivala njen značaj u ljudskom životu (Hamington 2004, 1).

Nedvosmisleni rezultat sistematske fenomenološke analize iskustva jeste da je briga toliko esencijalna i neizostavna jer život bez nje ne može napredovati. Ljudska bića imaju neporecivu potrebu za brigom: brinuti se za sebe i primati brigu od drugih, te brinuti za druge i brinuti se za stvari, žive i nežive, materijalne i duhovne. Zbog toga “svi ljudi žele da se o njima brine” i “svijet bi bio bolje mjesto kada bismo svi više brinuli jedni o drugima” (Noddings 2002, 11). Dobrota je vitalna baš kao i odbrana od naše patnje; briga je obavezan odgovor na te potrebe.

Kada razmišljamo o rođenju, svom dolasku na svijet, zamišljamo svjetlo koje se otvara prema bitku. Posljedično, mogli bismo potvrditi da je nastanak bitka poput dolaska u svjetlo, stanje prosvjetljenosti. Briga je ta koja prosvjetljuje entitet koji je ljudsko biće. Zbog toga je briga bitna ontološka crta tubitka ili, drugim riječima, ona je struktura bitka tubitka (Heidegger 1992, 252). Doista, tubitak poprima vlastito postojanje brinući se za sebe. Odnos prema

egzistenciji kroz brigu predstavlja egzistencijal koji ima svojstvo nužnosti jer se od početka do kraja života ljudsko biće mora brinuti za sebe, za druge i za stvari. S obzirom na to da je ljudsko biće predano u život kroz praksu brige, možemo reći da je “svako od nas ono čemu teži i čemu pruža brigu” (Heidegger 1988, 159).

Potvrda da postajemo ono čemu pružamo brigu i da načini brige oblikuju naš bitak znači da će, ako brinemo za određene odnose, naš bitak biti strukturiran od elemenata koji proizilaze iz tih odnosa, bez obzira jesu li oni korisni ili štetni. Ako brigu dajemo određenim idejama, struktura naših misli bit će oblikovana tom brigom. Drugim riječima, naše mentalno iskustvo oslanjat će se na ideje koje smo njegovali i trpit će nedostatak onih koje smo zanemarili. Ako brinemo o stvarima, uživanje u njima i odnos prema njima strukturirat će naše postojanje. Ako brinemo o određenim ljudima, šta god se desi u međusobnoj razmjeni s drugim postat će dio nas samih. Briga bi se, ustvari, mogla definirati kao *tkivo bitka*.

Brigu zahtijeva kvalitet našeg tubitka, koji jednom kada uđe u naš životni vijek “već je opterećen viškom sebe” (Lévinas 2001, 15). Čvrstoća je osobina koja je suprotstavljena lakoći, a ljudsko biće ne može živjeti kao dašak vjetera. Od samog početka, kada je, pri rođenju, njegovo tijelo dotaknuto svjetlom, ono mora preuzeti težak teret: dužnost brige za svoj život, “brige koju biće vodi za svoju izdržljivost i očuvanje” (Lévinas 2001, 10).<sup>1</sup>

Čak i u najsavršenijim svjetovima, gdje su užasi rata ili gladi eliminirani i gdje svako ima dovoljno za preživljavanje, uvijek će postojati potreba za brigom. U

1 Feministice često smatraju problematičnim pozivanje na one filozofe koji nemaju feminističku orijentaciju. To je slučaj s Lévinasom, ali Groenhout (2004, 79) smatra njegov prikaz etike previše važnim da bi ga teorija brige odbacila i sugerira da je korisno ispitati njegovu misao bez obaveze da je se slijedi u svakom aspektu. Isto stajalište vrijedi i za druge mislioce poput Heideggera koji je 1927. teoretizirao brigu kao strukturu ljudske egzistencije. Poput Groenhout, mislim da bi teorija brige i etika brige mogle imati koristi od rigoroznog promišljanja različitih perspektiva. Važno je zadržati kritički stav i ostati vjerna imperativu koji je predložila španjolska filozofkinja Maria Zambrano (1950), koja se boji misli koja ostaje zarobljena unutar teorije i poziva nas “da uđemo u stvarnost”, tj. da svaku ideju podvrgnemo analizi proživljenog iskustva.

nekim fazama života, zbog stanja fragilnosti i ranjivosti posebno smo zavisni od drugih – tokom djetinjstva, na primjer, ili kada smo bolesni. U drugim fazama, kao što je odrasla dob, čak i kada imamo određeni stepen autonomije i samodovoljnosti, bez brižne pomoći za druge ne možemo kultivirati i izraziti svoju potencijalnost-za-bitak, niti možemo pronaći utjehu za svoju bol. Briga je ontološki esencijalna; štiti život i doprinosi omogućavanju postojanja. Dobra briga održava čovjeka uronjenim u dobrotu, a upravo ta dobrota daje oblik generativnoj osnovi našeg bitka i strukturira sloj bitka koji nas drži sigurnim među stvarima i među drugima. Prakticiranje brige stoga znači da sebe stavljamo u kontakt sa srcem života.

### Drevno znanje o brizi

Spoznaja o prvenstvu brige prvi put izlazi na vidjelo u drevnom mitu o Kronu. Prema ovom mitu, koji je ispričao Platon<sup>2</sup> (*Statesman*, 269a–75e), jednom je postojalo sretno vrijeme za ljudsku rasu – vrijeme kada su bogovi brinuli za čovječanstvo. Nije bilo brutalnosti, rata ili bilo kakvih unutrašnjih neslaganja; bogovi su njegovali ljudska bića i brinuli se o njima. Ljudska bića su imala obilje plodova sa drveća i mnogih drugih biljaka, koje nisu rastle uzgojem, već zato što ih je Zemlja poslala gore sama od sebe. To je bilo postojanje onih koji su živjeli u Kronovo vrijeme; čak se pobrinuo i za rotaciju cijelog svemira (271d 4).

2 Kritička primjedba iz prethodne napomene ne odnosi se na mislioce kao što je Platon, koji zauzima važnu ulogu u ovoj studiji. Svakako, iz feminističke perspektive o brizi, platonovska filozofija pokazuje mnoge kritične aspekte, kao što je na primjer radikalna devalvacija tjelesnog života i koncepcija filozofije kao dijaloga samo među muškarcima, ali ne možemo zanemariti centralno mjesto koncepta brige u njegovoj misli. Zaista, Platon razrađuje koncept “brige za sebe” i poima ga kao pripremu za političku odgovornost; obrazovanje definira kao brigu, a politiku kao praksu brige za zajednicu. Ne zaboravljajući da teorija brige vuče svoje korijene iz feminističke kulture, trebali bismo održavati rigorozan dijalog s drugim perspektivama brige, budući da bi konfrontacija mogla oploditi nove generativne okvire razmišljanja. Istu perspektivu dijeli i Vrinda Dalmiya (2016), koja gradi mostove između brige i epistemologije vrline, koja ima aristotelovske korijene, i sanskrtskog epa.

Ali ovo stanje blaženstva, tokom kojeg su ljudska bića bila predmet božanske brige, bilo je ograničenog vremenskog trajanja, a kada se to vrijeme završilo i kada je kretanje kozmosa doseglo svoju mjeru, bogovi su se povukli na posmatračku tačku van kretanja svijeta (272e), te su svi redom napustili područja koja su im bila povjerena na brigu. Tako se desilo da kretanje svemira više nije poznavalo prvi poredak kojim se kretao, a ljudska bića su se našla napuštena, bez božanske brige, “ostavljena bez brige bogova”<sup>3</sup> (274b 6). Nakon što je briga bogova prestala biti dostupna ljudskim bićima, morali su živjeti svoje živote zaviseći od vlastitih resursa i brinuti se sami za sebe (274d), poštujući neizostavan zahtjev za poučavanje i obrazovanje (274c). Mit o Kronu izriče ontološku tezu o ljudskom stanju. Teoretizira da su uslovi u kojima se ljudska bića rađaju i žive takvi da se od njih traži da se “sami za sebe brinu” (274d 11–13).

Temeljna teorija prvenstva brige može se naći u Platonovim djelima. U djelu *Fedar* piše da je briga esencijalna karakteristika ne samo smrtnih ljudi već i bogova. Zaista, tvrdi da Zeus izvršava svoju božansku zadaću da “sve stvari dovede u red i brine se za njih” (Plato, *Phaedrus*, 246e). U Knjizi VII *Republike*, Sokrat objašnjava Glaukonu da oni filozofi koji su stekli, penjanjem u visine znanja, ispravnu viziju lijepog, pravednog i dobrog, te su stoga sposobni upravljati gradom, trebaju samorazumljivo biti dužni “čuvati i brinuti se za” ostale građane (520a). U *Lahetu*, Lizimah otvara dijalog potvrđujući da je dužnost odraslih brinuti se za mlade i da izraz “briga” znači preuzimanje odgovornosti za njihovo obrazovanje kako bi postali izvrsni praktičari umijeća življenja (179a–d). U *Alkibijadu prvom*, Sokrat objašnjava kako, da biste naučili umijeće življenja, prvo morate naučiti brinuti o sebi. Kasnije teoretiziranje o brizi nalazi svoje mjesto u latinskoj filozofiji, tačnije kod Seneke, zagovornika stoicizma, koji u svom djelu *Pisma Luciliju* objašnjava da je naš život sastavljen

3 Previde s izvornog jezika starih klasičnih tekstova na engleski jezik na kojem je članak pisan uradila je autorica.

od vremena te da je zbog toga najgora stvar koju možemo učiniti zanemariti brigu za svoje životno vrijeme.

Nakon stručnih teoretiziranja o brizi u grčkoj i latinskoj kulturi, filozofija je tu temu dugo zanemarivala. Tek se tokom prošlog stoljeća vratila u centar filozofske rasprave u djelima mislilaca poput Heideggera i Lévinasa. Nakon toga je rad Carol Gilligan, koja je pokrenula raspravu o razlici između etike brige i etike pravde, bio od ključnog značaja. Polazeći od ovih izvornih razmatranja, danas je rasprava o brizi strastvena; ispituje se u vezi sa mnogim oblastima savremenog života (obrazovanje, zdravstvo, socijalne usluge, etika, politika, menadžment itd.), ali nedostaje upravo rigorozna teoretizacija o prvenstvu ontološke brige. Potreba za ocrtavanjem analitike brige nalazi svoj početak ovdje.

U ovom trenutku se javlja jedan ejdetski problem. Kako bismo se pozabavili pitanjem teoretizacije brige, moramo znati šta se podrazumijeva pod brigom. Dakle, počinjemo sa formuliranjem inicijalne definicije brige, a zatim nastavljamo sa razvojem teorijske hipoteze koja će dovesti do jasne i rigorozne konceptualizacije. Jednostavna, jasna definicija brige, koja proizilazi iz fenomenologije svakodnevnog života, glasi: *brinuti se za nešto* ili nekoga znači uzeti k srcu, biti zabrinut za nešto, baviti se nečim, posvetiti se nečemu.

Da bismo formulirali preciznu teoriju polazeći od ove jednostavne i esencijalne definicije, potrebno je odgovoriti na sljedeće pitanje: Zašto je briga esencijalna?

### Zašto je briga esencijalna?

Kako bismo čvrsto utvrdili tezu koja brigu smatra bitnom za egzistenciju, moramo ocrtati fenomenologiju ontoloških kvaliteta ljudskog stanja. Tek nakon ispitivanja koncepta brige u odnosu na ljudsku ontologiju, moguće je dokazati činjenicu da briga stoji u odnosu nužnosti sa tim kvalitetima. Briga je esencijalna jer patimo od radikalne ontološke slabosti. Fragilni smo i ranjivi.

Prije nego što uđemo u ovo deskriptivno razmišljanje, potrebno je precizirati da potraga za ontološkim kvalitetima ljudskog stanja zajedničkog i muškarcima i ženama nije u suprotnosti s feminističkim gledištem koje smatra temeljnim dokazati razlike između muškaraca i žena. Ono što feministice s pravom osporavaju jesu muški koncipirani kulturni okviri koji su uspješno definirani kao standardni model čovječanstva u cjelini; ono što feministice nasuprot tome zahtijevaju jeste pravo na različitost (Groenhout 2004, 8–9). Ali dok je definiranje standarda pitanje vrijednosti (tj. normativna radnja), opisivanje suštine ljudskog stanja deskriptivni je proces koji traga za onim što je zajedničko svakom ljudskom biću. Slijedeći fenomenološku metodu koja od nas traži da opišemo samo ono što se pojavljuje, rezultati pokazuju da je ljudski život fragilan i ranjiv, budući da neizbježno zavisi od drugih ljudskih bića kao i od konteksta u kojem ona žive (Groenhout 2004, 10).

### **Fragilnost**

Kada um razmišlja o božanskom kao o suprotnosti ljudskog, ono se doživljava kao potpuno dovršen i savršen oblik, budući da ništa božansko ne treba daljnji razvoj. Svaki konačni entitet, s druge strane, nesavršena je i ograničena prisutnost. To je tvar bez oblika, ona postaje s vremenom, a njeno je postajanje potaknuto prisilom da se traži forma. Nije nam suđeno da postojimo u stvarnosti na čist i jednostavan način. Ne možemo biti jedno sa svijetom kao što su ptice selice jedno sa stazama leta koje su oduvijek slijedile i za koje se čini da su oduvijek nastanjivale horizont. U sebi nosimo frakturu sa svjetskim poretkom, a budući da nam taj poredak nedostaje, pozvani smo tražiti smislenu ravnotežu koja će nas održati u ispravnom odnosu sa stvarnošću.

Mi smo bića koja nemaju kontrolu nad egzistencijom, jer mi ne odlučujemo o svom rođenju, već otkrivamo da već postojimo u svijetu, a kada smo tamo, pripadamo protoku vremena. U stalnom smo stanju potrebe; mi nismo konačni, potpuni, autonomni ili samodovoljni u svom bitku. Ovo ontološko stanje nedostatka kontrole nad iskustvom dokazuje činjenica da uvijek želimo

puninu stvarnosti života koju nikada ne možemo dokučiti. Budući da smo sazdani od materijalne i duhovne tvari, stalno trebamo nabavljati stvari za njegovanje i očuvanje bića našeg tijela i naše duše.

Imamo manjak u smislu da je svako od nas entitet bez moći prelaska iz ništavila u postojanje, a u svojoj suštini, mi smo nešto što može biti, a unutar tog “može” nalazi se sav rizik da ne dođemo u bitak. Naša ontološka esencija je “imati mogućnost bitka” (Stein 2002, 34) u smislu da imamo dispoziciju prema postojanju. Imati kvalitet mogućnosti bitka ne znači ne biti, već prije biti potencijalnost da se postane, a to postajanje je prelaz od “mogućnosti bitka” u “prisutnost bitka”. Sebe smatram već datom u životu i otkrivam se kao nedosljedan entitet. Ja sam fragilno biće, jer ne postojim sama po sebi, ništa sam sama po sebi, u svakom sam trenutku suočena sa prazninom, i bitak moram primati kao dar trenutak za trenutkom, uvijek iznova (55).

Entitet koji jesmo ne posjeduje svoj vlastiti bitak, već mu je dat od drugdje. Nedostatak bitka može se nazrijeti u našem zagonetnom porijeklu i u našem kraju, u praznini naše prošlosti, u nemogućnosti da prizovemo u bitak sve što teži postati. Mi smo zavisna bića, zavisno od toga odakle dolazimo, od svijeta u kojem živimo i gdje testiramo svoj bitak. Dakle, legitimno je tvrditi da je esencijalan kvalitet ljudskog stanja njegova fragilnost, koja leži u neposjedovanju suverenosti nad svojim bitkom. Naš bitak je nesupstancijalan, “ograničen u svojoj prolaznosti iz trenutka u trenutak i stoga izložen mogućnosti ništavila” (Stein 2002, 58).

O našoj ontološkoj fragilnosti svjedoči činjenica da smo rođeni bez oblika našeg bitka i sa obavezom da taj oblik s vremenom iskujemo, a da nam nije jasno šta bismo trebali učiniti kako bismo dali dobar oblik svom postojanju i njegovim nepredvidivim mogućnostima. U tom smislu, u biti smo sami sebi problem.

Pitanje života je vrijeme, a od trenutka kada uđemo u život počinjemo gubiti vrijeme. Ako je samo ono što je prisutno stvarno, onda naš bitak – zarobljen

između ne-bivanja-više i ne-bivanja-još pati od duboke fragilnosti. Bez obzira na to što se razumom možemo nositi s fragilnošću, kvalitet našeg stanja čini nas vrlo sličnim drugim živim bićima. Semonid nas podsjeća da je “kao lišće na drveću sudbina / ljudi” (frag. 29, u Waterfield, 2000). Ta nas ontološka slabost čini bićima kojima je suđeno neprestano preispitivati svoj tubitak.

Ovu izloženost ništavilu duboko osjećamo. Počinjemo je osjećati u trenutku kada postanemo svjesni konačnosti našeg tubitka, činjenice da smrt uništava život. Smrt se nadvija nad tubitkom jednostavno zato što je tubitak postajanje sa ograničenim trajanjem i bez suvereniteta nad tim postajanjem. Kada razmišljamo u obliku samorefleksije, otkrivamo da smo nedosljedni, a ta se nedosljednost očituje u činjenici da, čak i kada to ne planiramo, čak i ako to nije u okvirima naših želja, u svakom trenutku život može nestati. Mogućnost nepostojanja, koja stavlja kraj na tubitak, konstanta je koja prati cijeli raspon bitka u svijetu. Upravo je taj zlokobni, uvijek prisutni osjećaj nestajanja iz tubitka temeljni uzrok tjeskobe – tjeskobe nepredvidivog i neizbježnog nestajanja u ništavilu.

Međutim, ta praznina nije samo pojava koja poništava život – smrt, koja zauvijek oduzima život – već i praznina koja uklanja vrijedne stvari, kao što su veze prijateljstva i ljubavi, ostavljajući nas bez svega što život čini vrijednim življenja. Upravo taj osjećaj mogućnosti gubitka onoga što vrednujemo, bez moći održavanja tih stvari u egzistenciji, rađa osjećaj naše fragilnosti.

### **Ranjivost**

Prvi prirodni osjećaj koji ljudsko biće spozna jeste da je sólo: da je jedan specifičan entitet. Osjećamo da možemo “razmijeniti sve (...) osim postojanja” (Lévinas 1987, 42), da to nema nikakve veze ni sa kim osim sa samim postojećim. U tom smislu, svako od nas je “monada i samoća” (52). Sami smo, suočeni sa svojom odgovornošću za egzistencijalnu shemu, suočeni sa zahtjevom da svom vremenu damo potpuno ljudski smisao, suočeni s boli koja guši dušu poput jesenje magle. Kada se moramo nositi sa najvažnijim



stvarima u životu, kada se od nas zahtijevaju presudne odluke, često smo neizrecivo sami. Umijeće postojanja mora se nositi s ovom nepopravljivom samoćom, tako da dok suživimo s drugima u svijetu, možemo makar olovkom ucrtati tragove značenja, ukoliko uspijemo dati glas našoj posebnosti, našoj originalnosti.

Dokaz moje samoće je rad moje svijesti. Ali moja svijest, koja je moja i samo moja, nalazi svoju generativnu matricu u pluralnosti tubitka; ona je, ustvari, nastajući oblik tihog dijaloga duše sa samom sobom koji u našem najdubljem biću reproducira dijalog koji svako od nas vodi s drugima. Zapravo, nas sačinjava razgovor s drugima. Neosporna je fenomenološka činjenica da život nije solipsistički događaj, jer je uvijek usko povezan sa životima drugih. Za ljudsko biće, postojanje je uvijek suživot, jer niko nije sposoban sam u potpunosti ostvariti projekat postojanja. U *Nikomahovoj etici*, Aristotel (1999) definira ljudsko biće kao prirodno politički entitet, odnosno, kao nekoga ko boravi sa mnogim drugim koji daju život gradu.

Nedostaje nam bitak i upravo iz tog razloga osjećamo intenzivnu potrebu za odnosom prema onome ko, poput nas, ima ontološku potrebu za drugim. Ova kompulzivna relacionalnost objašnjava fenomen intenzivne privrženosti bebe onoj osobi koja se o njoj brine (Bowlby 1969). Kako je na početku života ontološka slabost najveća, privrženost bebe majci vitalna je potreba. A ako s vremenom ova potreba izbljedi i neka vrsta nesigurne autonomije poprimi oblik, potraga za smislenim odnosima, iako različitim i različitog intenziteta, prati postajanje svakog od nas. To se dešava zato što je odnos s drugima ontološka struktura tubitka: egzistirati uvijek znači koegzistirati. Relacijska supstancijalnost je nešto potpuno neizbježno jer čak i kada se entitet koji mi jesmo povuče u intrasubjektivni prostor – prostor u kojem um vodi dijalog sa samim sobom – odnos s drugima se nastavlja, jer čak i kada smo sami, naše misli održavaju odnos s mislima koje smo formulirali s drugima, a emocije koje pokreću naša srca niti su koje nas drže povezanima. To je relacijska supstanca

tubitka ili, da se pozovem na Rilkea, nalazimo se unutar mreže odnosa, nismo poput cvijeća koje živi samo jedno godišnje doba, jer naš osjećaj dolazi iz daleka: to je poput snage koja se ne hrani samo sadašnjim odnosima već i prošlim, koji, čak i ako su zaboravljeni, strukturiraju vitalnu pozadinu bitka.

Ontološki koncepti su temeljni i zbog toga su uključeni među strukturne elemente paradigme mišljenja. Možemo potvrditi kako nerelacijska ontologija kontaminira mnoge vrste diskursa, uključujući etički i politički. Nedostatak zapadne političke misli u tome je što se utemeljila na koncepciji ljudskog bića kao nezavisne, autonomne i samodovoljne individue. Tako unaprijed konfigurirana, previđa stanje zavisnosti od drugih koje karakterizira značajne faze svakog našeg života, a za mnoge predstavlja trajno stanje. Teorije jednakosti temelje se na ideji građanina koji, kao pojedinac, jedinstvena cjelina, posjeduje određena prava. Na taj način Paul Ricoeur, kada govori o brizi u svojoj reinterpetaciji objekta etičkog diskursa, razmatra subjekt na tradicionalan način, zaboravljajući da svaka osoba neizbježno sadrži svoju nikad ostvarenu autonomiju i da će uvijek biti zavisna od drugih. Ricoeur također potvrđuje da je osoba biće sposobno djelovati na razumnu inicijativu i po izboru kako bi uspostavila i postigla hijerarhiju ciljeva. Drugi (autrui) je zamišljen kao “onaj koji može reći ‘ja’, baš kao što ja mogu, i, poput mene, može sebe smatrati djelatnikom, autorom i odgovornim za svoje postupke” (Ricoeur 2007, 36).

Eva Kittay (1999, 23), s druge strane, svoju misao temelji na relacijskoj ontologiji i osporava političku misao kao utemeljenu na nerelacijskoj viziji ljudskog života. Afirmacijom “I ja sam majka djeteta” jer “svako je dijete neke majke” podsjeća nas da svi dolazimo iz odnosa i zbog toga smo nesumnjivo relacijska bića. Posljedično, jednakost se ne spominje samo kao nešto što se odnosi na nas kao pojedince, već i kao osobina koju dijelimo s drugom osobom. Pretpostavka relacionalnosti kao primarne ontološke kategorije vodi

nas do političke vizije koja je “utemeljena na povezanosti”, a ne “utemeljena na pojedincu” (Kittay 1999, 28).

Tako da sve što egzistira, od trenutka kada egzistira, ustvari koegzistira (Nancy 1996). Moglo bi se reći da je veznik “sa” upravo ono što čini bitak, a ne nešto što je dodano bitku. Odnos s drugim je toliko intiman i značajan da kad nekoga izgubimo, osjećamo se kao da je dio nas otišao s tom osobom. Nismo jednostavno “okruženi” (Lévinas 1987, 42) bićima i stvarima sa kojima bismo bili slobodni odlučiti hoćemo li se povezati, već smo duboko relacijski, budući da je morfo-genetska matrica bitka svakog od nas oblikovana vitalnom energijom koja proizilazi iz mreže odnosa unutar prostora u kojem postajemo, prostora čijem strukturiranju doprinosi svojim djelovanjem. Ontologija relacionalnosti tada postaje horizont u čijem svjetlu trebamo tumačiti svoj tubitak s drugima u svijetu.

Ali ako drugi ljudi, stvari i svijet njeguju naše postojanje, oni nas u isto vrijeme uslovljavaju; oni mogu biti izvor dobrobiti, ali i štete. Osoba sa kojom smo trenutno ovaj trenutak našeg života može uljepšati milovanjem, a može i riječima raniti našu najskrovitiju dušu. Neka druga osoba nam može pomoći da proširimo vidike, ali može i ograničiti našu slobodu. Stvari mogu biti dostupne za izgradnju dobrog života, ali u isto vrijeme, one definiraju granice habitabilnosti svijeta. Priroda nas njeguje, ali može izazvati i katastrofe. Mi smo uslovljena bića jer sve s čim dođemo u kontakt odmah postaje uslov našeg postojanja (Arendt 1958, 9). Naš uslovljeni kvalitet postojanja je u korijenu naše ranjivosti.

Ali u isto vrijeme, briga je iznimno neophodna zbog relacijske strukture tubitka, našeg uzajamnog uslovljavanja: kao što mi trebamo brigu od drugih ljudi, tako je i oni trebaju od nas. Kada djelujemo s brigom za sebe i za druge, naš bitak se pokorava onome što stvarnost smatra nužnim. A upravo pokoravanjem stvarnosti mi kao ljudska bića ostvarujemo esenciju čovječanstva.

## Esencija brige

### Briga koja održava život

Zbog naše ontološke slabosti, stalno imamo potrebe. Životu uvijek nedostaje neka specifična komponenta bitna za njegov nastavak: ako nje nema, on završava. Prvi problem je nabaviti ono što je potrebno za život. Stalna urgentnost da sebi nabavljamo stvari predstavlja neizbježnu potrebu. Biti bačen u ovaj svijet znači nositi se sa stalnim zadatkom suočavanja sa životom. To dovodi do ontološkog tereta brige za život. U prvom redu, briga za život očituje se kao potraga za stvarima koje hrane i čuvaju životni ciklus. Briga je u suštini briga o bitku tubitka, a konkretni tubitak koji se očituje kao briga je “bitak prema nečemu” (Heidegger 1992, 312–13).

Na starogrčkom riječ *mérimna* definira brigu kao radnju pružanja svega što je potrebno za očuvanje života. Briga kao *mérimna* predstavlja način postojanja koji epitomizira odgovor na *ormé* kako su raspravljali stoički filozofi ili, drugim riječima, tendenciju da se ustraje u bitku – što je neizbježna sklonost jer smo svi stvoreni za život (Kant 1996). Od tubitka se stalno očekuje suočavanje s prijetnjama svijeta koji testira naš kapacitet da ostanemo ovdje i sada te se nosi s tim kroz način bitka pružanja koji je sam po sebi briga (Heidegger 1992, 254).

Pojam *mérimna* često se javlja u Evanđelju i opisuje brigu o suočavanju sa životom, očuvanju mogućnosti nastavka tubitka i potrebi da se uvijek i zauvijek pribavljaju stvari kako bi se nastavilo postojati. Sticanje stvari zapravo nije degradirani oblik aktivnosti kakvim ga smatraju pretjerano izbirljive filozofije, poput onih koje potiču iluziju bitka uzdignutog iz materijalnog aspekta postojanja (Lévinas 1987, 59). Naša briga za stvari kako bismo mogli zadovoljiti svoje potrebe u svijetu nije niži nivo života u poređenju s drugim više metafizičkim nivoom postojanja, već je to način bitka koji nam pripada,

koji se poklapa s nama, jer smo utjelovljeni entiteti koji žive u svijetu. Briga za stvari je naša briga za život.

Briga za spašavanje života od njegove slabosti je neizbježna, a eksponencijalno se povećava tjeskobom koja utiče na naš duh kad se suočimo sa svojom ontološkom fragilnošću. Naš nedostatak suverenosti nad životom rađa strepnju i strah, što nas može dovesti do bjesomučne potrage za stvarima s iluzijom da nam sticanje omogućava pronalaženje utočišta za našu fragilnost. Međutim, upravo ta žudnja na kraju proždire sam život. U paraboli o pticama Isus nas poziva da se ne mučimo previše oko života i da razmislimo o pticama nebeskim (Mt. 6,25), budući da pretjerana briga za stvari i vezanost za materijalna bogatstva guše *logos* ili, drugim riječima, smjer smisla iskustva (Mt. 13,22). Pozivajući nas da ne marimo previše za materijalne stvari, Evanđelje koristi pojam *mérimna*. Briga za život, koja je nužna za očuvanje nastavka postojanja, može se pretvoriti u neumjerenost, u oblik nemilosrdne ustrajnosti u prikupljanju onoga što bi moglo biti korisno, a ta neumjerenost koja izaziva tjeskobu može se tumačiti kao posljedica mučne spoznaje našeg stanja manjkavih, potrebitih bića.

Blagoslovljen život doživljava se kao “sine angore curae,” kao život bez tjeskobe brige (Saint Augustine 2001, 55, 17) – što je nužan uslov koji nam pomaže pronaći sretnu umjerenost u brizi. Svijest da stalno imamo potrebe i da nismo sposobni da pronađemo trajnu odbranu od tih stalnih potreba transformira se u osjećaj nemoći koji, ako mu dopustimo da se širi u našim dušama, može uzrokovati da djelujemo kompulzivno u pokušaju da utišamo osjećaj nedostatka i ispunimo svoj život viškom stvari zbog kojih se osjećamo usidreno. Iz tog razloga, iako se sljedeći poetski fragment konkretno odnosi na njen ljubavni život, doživljavamo kao univerzalnu Sapfinu molitvu: “ne muči moju dušu mukama i tjeskobom” (1, frag. 1; *Poeti greci* 2011), a u ovom slučaju tjeskoba se prevodi kao pojam *mérimna*. I, možemo dodati, njeгујte je u nadi da ćete pronaći pravu ravnotežu brige.

## Briga zbog koje bitak napreduje

Briga za život, međutim, ne znači samo omogućavanje stvari za održavanje života onakvim kakav jest. Jednostavna činjenica da svako ljudsko biće dolazi u život bez nekog oblika tubitka znači da je njegova dužnost pronaći najbolji mogući oblik vlastite egzistencije. Činjenica da nam uvijek nešto nedostaje je prolaz prema mogućem postojanju, prema pozivu da transcendiramo i tražimo dodatne oblike bitka. Osim što mora pronaći stvari za očuvanje života, svako ljudsko biće ima obavezu brinuti se za egzistenciju kako bi moglo postati vlastita potencijalnost-za-bitak. Briga se, ustvari, može shvatiti kao briga za vlastite mogućnosti (Heidegger 1962, 216).

Posljedica naše ontološke fragilnosti je da nikada nismo sposobni za tubitak na čist i jednostavan način. Naprotiv, pozvani smo, jednom zauvijek, da izvršimo svoju dužnost da postanemo svoja potencijalnost-za-bitak tako što ćemo pozitivno odgovoriti na obavezu da transformiramo kvalitet života i pretvorimo ga u najbolje moguće iskustvo tubitka. Ljudsko biće nije fiksna tačka u postojanju bitka; nije ni završena ni potpuna. Umjesto toga, ono je jezgra bitka-u-mogućnostima u neprekidnoj transformaciji, neprestano vođena prema načinu na koji postoji i izvan njega. Ono je sepstvo u potrazi za vlastitim oblikom i zbog toga je prisiljeno odstupiti od onoga što jest, prestići samog sebe. Esencija tubitka leži u ovom nedostatku oblika bitka koji prisiljava na stalnu transcendenciju. Preuzeti na sebe dužnost transcendencije znači *brinuti se za životni vijek*. *Proprium* ljudskog stanja je prihvatiti vlastitu transcendenciju (Zambrano 1950) jer je njegova živuća jezgra potencijalnost koja treba nadići ono što već postoji i okrenuti se daljim horizontima. Naša vlastita transcendencija znači da je naš bitak uvijek ono što mora biti, i pozvan je da postane sve ono što još nije, ali bi mogao biti.

Stoga možemo potvrditi da postoji vrsta brige koja treba djelovati kako bi se osigurale stvari koje njeguju i čuvaju život i druga vrsta koju bi trebalo zamisliti kao potragu za uslovima utemeljenim na dokazima koji dopuštaju

transcendenciju – nadilaženje onoga što je već uzeto zdravo za gotovo kako bi se stvorile nove vrste tubitka. Ovako ja tumačim “dvostruki smisao” koji Heidegger pripisuje brizi: kao pružanje i kao predanost (Heidegger 1992, 303). Među studijama u kojima se raspravlja o brizi prevladava, da ne kažemo gotovo isključiva, pažnja usmjerena na brigu kao odgovor na potrebu da se sazna šta je neophodno za preživljavanje – ono što Bubeck (2002, 161) definira kao rad neophodan za održavanje i reprodukciju, gdje se zanemaruje ideja da je isto tako nužno posvetiti se potrazi za najboljim mogućim kvalitetom života, dopuštajući pritom realizaciju različitih mogućnosti svojstvenih bitku. Postoji potreba za brigom kako bi se duše probudile i postale veće ne samo da bi ljudi bili efikasniji u djelovanju (Cicero 1991, I, 12) već i da bi bolje ispunjavali tu avanturu, odnosno svoj vlastiti život.

Na primjer, dobra majčinska briga ne sastoji se samo od zadovoljavanja potreba koje izražava i eksternalizira beba, već i od nuđenja onih iskustava koja potiču njen bitak na rast i napredak u svim njegovim ontološkim dimenzijama. Dobra učiteljica ne organizira samo aktivnosti učenja kako je predviđeno u nastavnom planu i programu, već pokušava i da predvidi potrebe svakog učenika i učenice kako bi ponudila iskustvo koje njeguje kognitivni, etički, estetski, društveni i duhovni potencijal svakoga od njih. Brižna medicinska sestra ne samo da daje odgovarajuću terapiju, već i odvaja vrijeme kako bi pacijenta što prije dovela u stanje da povрати svoju autonomiju i da se time osjeća utješeno.

Favoriziranje potencijala da transcendiramo ono što jesmo ili što mislimo da jesmo kako bismo se otvorili skrivenim stvarima svojstveno je esenciji duše, za koju je Heraklit (Waterfield 2000) rekao da posjeduje *logos* od kojeg ona raste (frag. 14) – plodni i sjemenski *logos* koji bitku daje sjeme mogućnosti i potrebnu energiju da bi mogao procvjetati. Duša koja slijedi svoj *logos* uvijek je u potrazi za svojim najboljim oblikom. Taj potencijal za nepoznatim može izazvati strah i sklonost uzmaku, bez spoznaje da je beskorisna borba gubljenje

vremena. S druge strane, kada duša osluškuje svoju želju za transcendencijom i ustraje u potrazi za onim izvorom znanja koji pomaže u pronalaženju pravog načina življenja, tada je “najmudrija i najbolja” (Heraklit, frag. 14). Upravo zato što ljudskom biću nedostaje oblik, naš je bitak u neprekidnom potencijalnom postajanju, a tokom procesa transcendiranja poprima svojevrzni oblik, čak i ako je taj oblik uvijek privremen i ishitren. Ako je briga esencijalno briga o tubitku, a tubitak podrazumijeva mogućnost bitka, onda briga, u onoj mjeri u kojoj je briga o tubitku, ima potencijal da ostvari ono moguće u svojim najboljim oblicima – onim za koje osjećamo da ostvaruju egzistenciju u svom dobrom smislu.

Biti vezani za brigu koja odgovara na nužnost transcendencije znači da se ne možemo baviti načinima tubitka koji su nam najprikladniji jer nam nije data tišina jednostavnog tubitka. Briga je ontološka radnja, nužna jer je ljudski život neizvjestan i nepotpun. Ovaj moj bitak, za koji smatram da traje iz trenutka u trenutak, nikada ne stupa u potpuni oblik niti ga ja ikada posjedujem, već mu je potreban rad življenja koji je neophodan da mu se da oblik. Rad življenja je neprekidan jer je “bitak ega živ samo iz trenutka u trenutak. Ne može biti miran jer je nemirno u letu. Stoga nikada ne postiže istinsko samoposjedovanje” (Stein 2002, 54). Živ je, obdaren vitalnom snagom, s potencijalima koji čekaju da budu ostvareni, ali je u isto vrijeme ranjiv i fragilan: mora nastaviti raditi kako bi očuvao svoj život i održao svoje postojanje.

Da bismo se brinuli za sebe, nije dovoljno prihvatiti teret transcendencije, potrage za oblicima koji nadilaze postojeću situaciju, već moramo voditi brigu i o onome što se događa u vlastitom bitku posve odvojeno od bilo koje namjerne istrage. Stanje ljudskog subjekta karakterizira činjenica da svaka radnja prema vlastitom bitku s namjerom da mu se da oblik, čak i ako je neuspješna u onome što je namjeravala učiniti, završava djelotvorno dajući mu neki oblik. Zbog ove savitljivosti bitka nužna je stalna budnost s obzirom na načine našeg vlastitog



postajanja. U tom smislu, dužnost postojanja ne uključuje kvalitet lakoće, već uvijek nameće prisutnost koja je izuzetno pažljiva i intenzivno odgovorna.

Kako je rođeno bez oblika i s teretom da ga pronađe, ljudsko biće je stoga pozvano da se brine o sebi. Brinuti se o sebi kako bismo tražili bolju vrstu potencijalnog sepstva znači tražiti horizont koji zrači značajem. Brinuti se o sebi je naporan posao. Isprepliće niti tubitka, ali nikada u potpunosti ne ostvaruje svoj obrazac, jer ljudsko biće ne može sa svojim bitkom povezati sve ono što smatra bitnim za planiranje dobrog života. Od početka svog života vezano je za dužnost davanja oblika vlastitom individualnom načinu postojanja bez ikakve kontrole nad koracima vlastitog razvoja. Brinemo se o sebi kako bismo se nosili s fragilnošću i ranjivošću ljudskog stanja, a da ne možemo smanjiti vlastitu fragilnost i ranjivost, ni u tijelu ni u duši.

“Između ostalog, brinuti znači težiti nečemu” (Heidegger 1992, 308). Tako naš tubitak ide prema nečemu što još ne postoji, i stoga možemo reći da je briga odgovor na uslov da smo na vlastitom putu prema nečemu, prema aktualizaciji neke od naših potencijalnosti. Briga za sepstvo ne znači samo pronaći ono što je potrebno za život, kako bismo zagarantirali vlastiti životni vijek i očuvali ga, već i za izgradnju životnog prostora u kojem možemo u potpunosti ostvariti vlastitu potencijalnost-za-bitak.

Nedostatak punog i cjelovitog bića što karakterizira ljudski život predstavlja ujedno i otvorenost prema daljnjim, a ne unaprijed postavljenim mogućnostima postojanja. Naše stanje bitka zapravo je stanje kada se nalazimo uvijek otvoreni za moguće načine bitka po pitanju kako i zašto trenutno bivamo. Postojati znači odgovoriti na poziv da se utjelovljuju mogućnosti tubitka. Ovo utjelovljenje vlastite potencijalnosti-bitka zahtijeva brigu. Brinuti se za život stoga znači posvetiti se dužnosti aktualiziranja onog mogućeg tako da se provodi način postojanja koji poboljšava sve ono najbolje u pojedincu kako bi život bio vrijedan življenja.

Uvijek se izlažemo riziku od fragmentiranog života – onog koji je podijeljen na vremenske periode bez centralnog fokusa, periode bez međusobne veze. Duša osjeća potrebu da pronađe centar – živo srce iz kojeg može crpiti potrebnu energiju da hoda s radošću kroz vrijeme. Briga za egzistenciju znači život napraviti živućom cjelinom.

Kao beskonačan entitet, ljudsko biće je pozvano na transcendenciju, a taj poziv da ostvarimo vlastitu potencijalnost-za-bitak pretvaranjem mogućnosti u stvarnost nikada ne prestaje. Ako je transcendencija nešto čemu ljudsko biće mora biti podvrgnuto, preuzimanje brige za vlastitu egzistenciju jeste prihvatanje poziva na transcendenciju, na pomak na onu stranu mogućeg i njeno pretvaranje u stvarnost. Iskorištavanje mogućnosti postojanja i projiciranje vlastitog načina tubitka kako bismo olakšali aktualizaciju onog mogućeg znači ostajanje u svijetu s projektom. Bitak u svijetu s vlastitim projektom je egzistencijal, način postojanja. Ovaj način postojanja, koji se sastoji u preuzimanju na sebe odgovornosti davanja dobrog oblika vlastitom postajanju, ne treba tehnički shvatiti kao “menadžerski” pristup mogućnostima postojanja jer je planiranje sastavni dio bitka koji je bačen u život i stoga je odmah svjestan da nije u stanju kontrolirati ono što se događa tokom njegovog postajanja. Ova vrsta svjesnosti manifestira se kroz emocije (tjeskoba, strah, strepnja itd.) koje našoj svijesti stalno otkrivaju slabost svakog projekta.

Briga za egzistenciju kao projekt aktualizacije našeg vlastitog mogućeg bitka, a time i kao otvaranje transcendenciji, nalazi svoj najradikalniji izraz u Platonovim dijalozima, gdje imamo Sokrata angažiranog u teoretiziranju prvenstva brige za nas same zamišljene kao brige za dušu. U *Lahetu*, Lizimah otvara dijalog potvrđujući da je dužnost odraslih brinuti se za mlade, a ta briga znači da oni moraju preuzeti na sebe odgovornost obrazovanja mladih i podučavati ih da se ističu u umijeću življenja (179a–d). U *Alkibijadu prvom*, Sokrat objašnjava kako, da bismo naučili umijeće postojanja – ono što čini smisao samog života – moramo naučiti kako se brinuti za sebe. Isti koncept

nalazimo i u *Apologiji*, gdje Sokrat, iznoseći izvorno značenje odgojne prakse, potvrđuje da je dužnost svakog odgajatelja poticati drugoga na “brigu o sebi” (*Apology*, 36c), te tumači da se esencija brige o sebi sastoji u brizi za vlastitu dušu kako bi ona poprimila što bolji oblik (*Apology*, 30b). Obrazovanje je stoga postupak brige, a onaj-ko-se brine u isto vrijeme potiče u drugom sposobnost brige o sebi, budući da sepstvo odgovara duši (*First Alcibiades*, 130e). Stoga, brinuti se o sebi znači brinuti se za svoju dušu (*First Alcibiades*, 132c). S obzirom na to da je u platonističkoj perspektivi duša nešto najvrednije, Sokrat u dijalozima u kojima govori o smislu brige govori o brizi za dušu (*First Alcibiades*, 132c), a govoreći o ovoj vrsti brige, koristi izraz *epimeleia*. *Epimeleia* znači briga koja njeguje bitak kako bi on napredovao. Nije odgovor na urgentni zahtjev za preživljavanjem, na neumoljivu obavezu da se izdrži, već odgovara na želju za transcendencijom, na potrebu za horizontima značenja prema kojima bismo aktualizirali vlastiti bitak kao potencijalnost-bitka.<sup>4</sup> Brinuti se o sebi kako bismo mogli smisljeno planirati vlastito vrijeme znači dopustiti svom bitku da se rodi u postojanje. Kako se svačije postojanje uvijek odvija unutar političke sfere, Platon koristi riječ *epimeleia* za umijeće uspješnog vladanja, a zapravo govori o “brizi za grad” (Plato, *Republic*, VI, 770b).

U Evanđelju po Ivanu (3,5) najavljuje se mogućnost rođenja “iz vode i iz duha”. Samo oni koji su sposobni za ovo rođenje mogu postići pravu stvarnost koja je raj. Ako zanemarimo čisto religiozno tumačenje ovog odlomka iz Novog zavjeta, mogli bismo pretpostaviti da bi rođenje iz vode i zraka moglo ukazivati na mogućnost rođenja u duši – onoj koja nam može pomoći da pronademo način da budemo s fluidnošću i lakoćom, onoj koja ne dopušta da prevladaju teret svijesti ili teškoće postojanja. Voda ispire, teče, a zrak nam omogućuje disanje. Svi smo mi rođeni od tijela (Ivan 3,6), i naš bitak ostaje tijelo tokom

4 Izraz transcendencija općenito se koristi za označavanje nečega izvan sepstva, a to su zapravo i vanjski i unutrašnji svijet koji se otkrivaju savjesti, koja je sfera imanencije, jer je neodvojiva od sepstva. Ovdje, umjesto toga, koristim izraz u smislu koji je naznačila Zambrano (1950), kao sposobnost da se ide dalje od onoga što je dato, kao naginjanje prema onome na drugoj strani.

cijelog života, ali upravo zato što smo sposobni misliti i osjećati, te kroz misli i afektivni život doživljavamo nešto drugo, možemo biti rođeni za drugog, za drugu vrstu daha života, neopterećeni osjećajem praznine izazvane životnim radom. Ali kako smo društvena bića, tu nam mogućnost mogu otkriti samo drugi, oni koji znaju kako se brinuti.

Svi bismo voljeli živjeti dobrim životom. Evanđelje se naziva i tekstom radosti jer je naša duša žedna radosti. Život nas, međutim, rijetko pošteduje poteškoća, trenutaka manje ili više intenzivne boli i tjeskobe. Teret tjeskobe se može nositi, ili može slomiti svaki otpor, uništiti svaki temelj. Ako smo iskusili vrstu brige koja je našoj duši dala vitalnu energiju, tada smo u stanju suočiti se s tjeskobom, a da nas to ne svlada. Novorođenče koje drže ruke koje ne nose samo njegovo tijelo već i njegov um iskusilo je miran izvor energije koji hrani bitak; dijete koje nađe učiteljicu koja ga podržava svojom prisutnošću, koja ga prihvata onakvo kakvo jest i s povjerenjem ga vodi u druge moguće oblike vlastitog mišljenja i osjećanja, može napredovati a da ga tjeskoba ne otuđi.

Patnja može iscrpiti našu dušu do te mjere da ne vidimo izlaz: briga je poput svjetla koje se raspršuje nad dušom, dopuštajući nam da otkrijemo pukotinu kroz koju možemo ugledati nešto drugo. Ovo nije hladno svjetlo znanja ili *logos matematicos*, već toplo svjetlo sjemenskog razuma, *logos spermatikos* stoika – duhovni dah koji grije vrijeme i oplođuje život sjemenjem mogućnosti. Nedostatak brige, s druge strane, čini nas slabijim, fragilnijim, ranjivijim na bol. Briga je skidanje tereta patnje, koliko je to moguće, podizanje patnika iz njegovih usamljenih misli i emocija i zajednički pronalazak pravog tempa za hod kroz vrijeme.

### **Briga koja liječi povrede tubitka**

Još jedna vrsta brige je neophodna. To je briga koja liječi bitak u trenucima krajnje ranjivosti i fragilnosti, kada tijelo ili duša obole: to je briga kao *terapija*.

Terapija je briga potrebna za smanjenje boli u tijelu ili u umu.<sup>5</sup> Naše tijelo je izuzetno ranjiv entitet jer može iznenada prestati ispravno raditi, a kada se to desi, doživljavamo fizičku patnju. Upravo iz tog razloga, “umijeće medicine brine za interese tijela” (Plato, *Republic*, I, 241e). Terapija je stalna potreba: prema riječima pjesnika Menandera, “bol i život pripadaju jedno drugom” (Plutarch 1878, 186).

Ne radi se samo o tjelesnoj boli nego i o duševnoj patnji: u tjelesnoj boli se nađemo kao slučajno, dolazi izvana, dok je bol duše nešto što se javlja iz najdubljeg dijela našeg unutrašnjeg života. Epizode privremene boli prate naš svakodnevni život dok dozvoljavaju da se nastavi uobičajena rutina postojanja, ali postoji i vrsta boli, kontinuirana ili povremena, koja apsorbira vitalnu energiju i melje dušu tako da izgleda kao da je u potpunosti ogoljava.

Bolest grubo iznosi na vidjelo svu našu dramatičnu ontološku slabost – slabost entiteta koji se nađe bačen u svijet života i mora nastaviti svoj tubitak bez ikakve kontrole nad postajanjem koje vuče potencijalnost-bitka kroz vrijeme. U iskustvu bolesti, osjećaj prekida, ako ne i narušavanja normalnog životnog ritma, otkriva slabost ljudskog stanja.

Moj tubitak postoji, makar i nestalno, jer nema moć nad razvojem iskustva, pa zbog toga osjeća bol u svojoj stvarnosti kada prodire u tijelo i kada divlja u zabitima duše. Kada patimo, osjećamo pravu prepreku ropstva bitku. Kad je tijelo zdravo i kad je duši dobro, zadatak brige o našem postojanju, koliko god težak bio, omogućava da se bitak shvata kao prolaz prema mogućnosti pozitivnog razvoja, otvaranja prema svijetu i rasta prema našoj potencijalnosti-

5 Za označavanje terapijskog djelovanja na grčkom imamo dvije riječi: *therapia* i *iatreia*. Prva riječ označava djelovanje koje uzima u obzir osobu i njenu kompleksnost, uključujući i duhovnu dimenziju iskustva. Druga riječ se konkretno odnosi na aktivnost koju obavljaju liječnici za liječenje tjelesnih bolesti. Možemo reći da ova razlika odgovara engleskim riječima “disease” (oboljenje) i “illness” (bolest). Prvi pojam označava stanje poremećaja ravnoteže u tijelu; druga riječ ukazuje na subjektivno doživljaj svog stanja i posljedično na proces razrade značenja bolesti. Briga koja stanje doživljava samo kao “oboljenje” kvalitativno se razlikuje od one koja to stanje smatra “bolešću”. U prvom slučaju primjenjujemo lijek; u drugom, primjenjujemo brigu (Benner i Wruble 1989, XII).

za-bitak. Kada se osjećamo dobro, doživljavamo svoj bitak kao vitalni centar, sposoban proizvesti oblike postojanja u kojima se životna sila koja potiče naše postojanje može materijalizirati kao smisleno iskustvo, neophodna pomoć na avanturističkom životnom putu.

Kako bi zakočio osjećaj tjeskobe, ponekad, na nekoliko trenutaka, naš um može zanemariti ontološku nedosljednost, iako je i dalje osjeća u svoj svojoj stvarnosti. Ali kada nam tijelo oboli, kada bol obuzme dušu, nestabilnost bića doživljava se u svoj svojoj težini. Tubitak se podnosi u teškoći pronalaska sebe zarobljenog u oblicima postojanja koji nisu bili odabrani i koji su se pokazali neizbježnima. Doživljavamo nemogućnost ontološke alternative, uzmicanja od tubitka; svjesni smo duboko ukorijenjene pasivnosti, a ta svijest stvara tjeskobu. Tjeskoba postaje podnošljiva samo ako se prihvati ekstremna pasivnost kojoj smo podvrgnuti i ako duša zna kako da njeguje umijeće tihog otpora. Ono što moramo pronaći nije navodna lakoumnost koja proizlazi iz nedostatka misli – ta jasna i smirena jednostavnost postojanja koja bi se mogla uporediti s letom pčele koja slijedi već iscertane zračne puteve. Ovo stanje nam nije dato jer smo u svojoj esenciji misleća bića. Prije da bismo, u ovom slučaju, trebali naučiti sposobnost prihvatanja onoga što jesmo. Prihvatanje našeg ontološkog kvaliteta, bez pribjegavanja fantaziranju ili neutemeljenoj mašti, i rezultirajući zamah potreban za reinterpretaciju postojanja, zahtijeva rad uma i srca koji je esencijalan dio brige za sepstvo.

Zbog stanja bolesti osoba se osjeća ne samo na milosti i nemilosti biološkog života, koji slijedi vlastita pravila, već i na milosti i nemilosti drugih ljudi – onih koji imaju moć odlučivanja u njeno ime. Bolest donosi skromnu svijest o maloj količini kontrole nad našim tubitkom koja je s vremenom stečena s poteškoćama kroz noetičke i praktične radnje, a u određenim slučajevima, subjekt doživljava stanje reduciranja na objekt – međutim, ne jednostavno na nešto neživo nego na entitet koji je intenzivno osjetljiv, koji osjeća lakoću

osmijeha i slatkoću milovanja, ali i bol uvrede, neumoljivo proticanje vremena, i podnosi to smanjenje koje patnja proizvodi u bitku.

Pun život je život koji se doživljava u svakom trenutku, u svakoj radnji, čak i onoj naizgled besmislenoj. Kad stvari idu dobro, svaki se trenutak doživljava kao dragocjen jer svaki događaj, pa i najbeznačajniji, može otvoriti put prema neočekivanim egzistencijalnim odredištima, gdje naše biće može biti nahranjeno nečim sasvim novim. Period bolesti, naprotiv, radikalno mijenja način poimanja tubitka. Ako u dobrim vremenima težimo punini tubitka, u teškim vremenima željeli bismo biti oslobođeni bitka: osjetiti smanjenje životne snage, naći se na granicama svog bitka, smanjiti osjetljivost na stvarnost. Ova vrsta iskustva ne događa se samo u slučaju bolesnog tijela, već također, ako ne i uvijek, kada duh nije dobro. Ako prihvatimo da je esencija ljudskog bića njegova duhovna aktivnost, onda kada bol prodre u ranjivost duše, subjekt se osjeća ugroženo u svom najdubljem bitku. Kada bol ustraje i čini se kao da nikada neće prestati, kao da nam nikada neće dati prostora za disanje ili pristup drugim načinima bitka, tada je, paradoksalno, naša jedina želja smanjiti nivo te vitalne energije koja nas drži u kontaktu sa stvarnošću našeg postojanja.

Supstanca života je vrijeme. Vrijeme života teče u sadašnjost da bismo se osjećali kao da se mi sami zapravo događamo, trenutak po trenutak. Taj osjećaj događanja kao slijed prolaznih trenutaka, iako nas ne spašava od iskustva tjeskobe našeg neizbježnog izumiranja, može, pak, zasjati u svom značenju, punom užitka fragmenata postojanja, koji nam, održani mislima koje grade svijet, daju sretan osjećaj dosljednosti. Ali, kad nas boli, vrijeme mijenja svoj kvalitet: postaje nijemo, neprobojno, a trenuci koji bi mogli biti ispunjeni svjetlom stvaranja i smisla više nisu dostupni. Vrijeme postaje nešto čvrsto i neumoljivo što tlači dušu oduzimajući joj njenu bit: dah života. Proticanje vremena u pozitivnim trenucima doživljavamo s tjeskobom jer podsjeća našu svijest na prolaznost života, a time i na nestajanje bilo kakve mogućnosti da

postanemo naša potencijalnost-za-bitak. Ali kada doživljavamo bol, posebno bol uzrokovanu bolestima koje ostavljaju traga, neumoljivi protok vremena može umjesto toga postati nešto za čim gotovo čeznemo. Bilo bi nam zapravo drago kada bi egzistencijalne mogućnosti nestale kao posljedica prolaznosti vremena, kada bi to nestajanje postalo, ustvari, strukturalni kvalitet sadašnjosti. Žudimo za mogućnošću da postanemo drugi, da prijedemo u drugu tvar, manje ranjivu i lakšu. Htjeli bismo postati stablo trešnje, kada na kraju cvjetanja izgubi latice na vjetru, pretvoriti se u jednu od njegovih grana koja može pustiti bol kao latice, da više ne osjećamo patnju materijalnog bitka.

Kad smo dobro, naš um se distancira od svake negativne slike. Ne samo da želi nastaviti postojati zauvijek, bez konačnosti, već žudi i za mogućnošću iskustva punine bitka, "bitka sposobnog obuhvatiti cjelokupnost sadržaja ega u jednoj nepromjenjivoj sadašnjosti umjesto da mora svjedočiti neprestanom ponovnom nestanku svih tih sadržaja možda baš u trenutku kada su se popeli na pozornicu života" (Stein 2002, 56). Naprotiv, kada doživljavamo bol, sve što se nameće umu daleko je od naših vlastitih želja. Još uvijek želimo, vjerovatno čak i više nego prije, ostvariti neku vrstu kontrole nad svojim tubitkom, ali više ne da bismo primijenili intenzitet vitalne energije, već da oslabimo, otupimo osjetljivost tako da taj osjećaj potpuno nestane i da pobjegnemo od boli i eliminiramo patnju koja crpi našu životnu snagu. U ovoj situaciji, nedosljednost osjetljivosti i donekle mentalne oslabiljenosti može biti gotovo korisna. U tom smislu, asketska disciplina umanjivanja, raščišćavanje prostora da bi se iskusilo ono esencijalno, etička je djelatnost, jer nas priprema za neke od težih trenutaka postojanja i sprema za prelazak trnovitih staza.

Postoje filozofi koji, koristeći sofistički izbrušene metafore, riječima izražavaju emocije i misli koje su dio običnog života. To je slučaj sa platonskom slikom duše koja bi željela postići sposobnost odvajanja od veza tijela – slike koja predstavlja želju za postojanjem koje je oslobođeno tereta materijalnog života. U *Fedonu* Platon govori o tijelu kao zatvoru, u kojem se nalazi zatočena duša,



jedini plemeniti dio ljudskog bića. Kada duša ostane vezana za tijelo i pokušava zadovoljiti svoju urođenu žeđ za znanjem iskorištavanjem osjetila, suđeno joj je da luta, “kao pijana”, među nebitnim kognitivnim podacima, jer osjetila, kako drže um povezanim s materijalnim svijetom, dopuštaju pozivanje samo na sekundarno i uslovljeno znanje koje ne otkriva ništa esencijalno. Naprotiv, kada je duša slobodna od tjelesnih okova i traži samo ono što je “čisto, vječno, besmrtno” (Plato, *Phaedo*, 79d), ona ostaje vjerna kvalitetu svoje biti koja se sastoji u traženju onoga što je neophodno za istinski život. Ideja o duši koja se oslobađa tereta materijalnog života i tako olakšana može pristupiti drugom nivou stvarnosti, onom na kojem je ništa ne može omesti, nije apsurdna izmišljotina. Izražava duboko ljudsku želju da se izbjegne stapanje duhovnog daha s tijelom kada to tijelo pati, želju da se osjeća duša slobodna od tijela kada je bolesno i, još radikalnije, da se izbjegne materijalni život kada je previše iscrpljujući.

Kad bol pokori tijelo, patnja prodire u tkivo duše. U tom trenutku, čini se da negativni kvalitet unutrašnjeg života iskorjenjuje životnu snagu potrebnu za održavanje pozitivnog odgovora na težnju prema transcendenciji. Kao da materijalno tijelo crpi svaku kap duhovne energije. U tim trenucima željeli bismo osjetiti da duša poleti (Plato, *Phaedrus*, 246c) i u zamahu krila oslobodi se tereta materijalnog života da odleti negdje drugdje, da se vine u plavo nebo, gdje samo dobre stvari mogu naći prebivalište i gdje bi iskusila “pravu stvarnost bez boje i oblika, neopipljivu” (Plato, *Phaedrus*, 247c) upravo zato što je ništa ne povezuje s materijalnim životom, niti joj uzrokuje nevolju, vodi je samo do mudrosti. Platonska ideja o “čistoj i nježnoj duši” (*Phaedrus*, 245a) koja zna kako pristupiti savršenim i jednostavnim stvarima i promišljati ih “u čistom svjetlu” jer je sama duša čista (*Phaedrus*, 250c) izražava ne samo želju za istinom čiji titraj svako osjeća u svom umu, prisilu koja postaje jača kada je život sve opterećeniji i teži, već i želju za drugačijim životom, nedostupnim navali boli.

Skloni smo u platonskoj misli nalaziti korijen dualizma između duše i tijela koji je tada opteretio zapadnu kulturu, dopuštajući reduktivne pristupe svakom aspektu života. Istina je da rasuđivanje kroz odvojene svemire predstavlja riskantno pojednostavljenje, jer se time vrši izdaja kvaliteta stvarnog, gdje je sve međusobno povezano, u svom integritetu. Međutim, ideju da je duša nešto što može pobjeći materijalnom svijetu također treba analizirati iz druge perspektive. U stvarnosti, ova vizija predstavlja ljudsku težnju da živi životom koji nije ugrožen mogućim povredama tubitka i koji nije pomiješan sa stvarima koje degeneriraju, gube svoj oblik i red. Daleko od toga da je varljiva epistemološka fantazija, ideja čiste misli<sup>6</sup> koja nije stopljena s materijom osjetilnog svijeta u kojem nijedan oblik nije trajan zbog svog stalnog razvoja odgovor je na tipično ljudsku želju da dotakne siguran i određen izvor ideja – želja koja bi za nas, koji smo ograničeni i fragilni, možda mogla evocirati drugačiji prostor od onoga u kojem se sada nalazimo.

Stvarnost se, međutim, razlikuje od našeg ideala. Ona je, ustvari, stanje u kojem su naše tijelo i duša ujedinjeni, ne percipirani kao različite supstance koje su povezane samo određeno vrijeme, već su neraskidivo pomiješane jedna s drugom. Ako nas sva fenomenološka filozofija poziva da nadiđemo dualizam tijela i duše, Edith Stein ide dalje od toga. Da bi to učinila, ona ne predlaže asocijativnu logiku koja tijelo i dušu smatra ujedinjenim entitetima, kao dvije odvojene supstance koje kohabitiraju jedna pored druge. Umjesto toga, ona nas poziva da tubitak posmatramo kao jedinstven entitet sastavljen od tijela koje opstaje pomoću svog duhovnog daha i utjelovljene duše. Ako tijelo i dušu prestanemo smatrati odvojenim entitetima, nego tijelo počnemo shvatati kao duhovnu supstancu, a dušu kao tjelesnu supstancu, tada se naš odnos prema

6 Vjerovatno nije slučajno što Platon koristi izraz *abatos* kako bi označio kvalitet čistoće duše, jer on također znači nepovrediv, nedostupan, zabranjen, svet. Možda da nas podsjeti da je ovo stanje duše, koje bi je učinilo nedostižnom zbog stvari koje se događaju, nedostupno i zabranjeno onima koji žive na Zemlji. Zanimljivo je da grčki izraz *batos*, od kojeg potiče *abatos*, ne samo da znači "izvodiv" i "pristupačan", već i "drač" i "trn". Čak i ako platonski *abatos* nema nikakve veze s *batosom* koji označava drač, lako je pomisliti da je *abatos* duša, daleko od zemaljskog života, ona koja ne poznaje zemaljsko trnje.

drugom nužno mijenja. Brinuti se o novorođenčetu znači baviti se tijelom koje na duhovan način osjeća dodir njegovateljice. U zdravstvu, dodirnuti tijelo bolesnog pacijenta identično je dodirivanju njegove duše: kao što fizička bol prodire u dušu, snaga duše prelijeva se u tijelo. Kako duša živi unutar tijela, prožimajući svaki pojedini atom tvari, radnje kojima smo podvrgnuti kroz tijelo osjeća i duša. Postupanje s bebom bez nježnosti je postupak koji ne mari za njenu dušu. Mehanički propisivati terapiju, bez vremena da se sasluša pacijenta, radnja je koja ga svodi na objekat. Postupati s tijelom starije osobe bez potrebne nježnosti znači vrijeđati njene intimne osjećaje. Svaka invazija drugoga ne provodi se “samo” na tijelu, već zadire duboko u dušu.

Moderna medicina zaboravila je ono što su stari znali. Zaboravljena je činjenica da su tijelo i duša jedno te da hemijska njega mora biti integrirana s duhovnom njegom. U *Harmidu* (155e) Platon objašnjava da se lijek za bolest sastoji ne samo od organske medicine – bilja – već i od medicine napravljene od *logosa*, drugim riječima dobrog diskursa. Moraju se koristiti zajedno. Sokrat, obraćajući se mladom Harmidu, objašnjava da “kao što ne treba pokušavati liječiti oči bez glave niti glavu bez tijela, tako ne treba pokušavali liječiti ni tijelo bez duše” (*Charmides*, 156b i c). Za određenu vrstu racionalne i reduktivne medicine, pacijent nije ništa drugo nego tijelo. On je, naprotiv, osoba. On nije nevažna, neosjetljiva supstanca nego utjelovljena duša ili duhovno tijelo. Ta nedjeljivost supstance i duha čini ljudsko biće materijalnom strukturom koja diše na duhovni način. Čovjek osjeća kvalitet tjelesnog života u duši jer naše tijelo ima duhovnu supstancu. Ovaj duhovni život, raspršen u materijalnoj strukturi, održava se tjelesnom energijom, i upravo zato što je utjelovljen u tijelu, dijeli njegov kvalitet života.

Jedna vrsta boli rađa se u tijelu, a druga dolazi iz duše, ali su rijetko odvojene. Kada se pojave, nedjeljive su: jedna se prelijeva u drugu, kontaminirajući različite nivoe bića. Duhovna bol, kada se ne tretira i stoga postane nepodnošljiva, pronalazi tijelo kao savršeno mjesto u kojem se razvija i

manifestira. Tjelesna bol se može prečiti u dušu, ponekad kao potok koji se polako širi, ponekad kao bujica koja pustoši sve pred sobom, do te mjere da duša više nije svjesna sebe nego samo boli. Suočeno s boli, koja nemilosrdno izlaže um ranjivosti tubitka, srce trpi svu nemoć ljudskog stanja.

Bolesna osoba, razmišljajući o iskustvu kroz koje prolazi, ne može a da ne percipira svoj bitak kao da ga je progutala duboka tama, čiji *logos* ostaje neodgonetljiv. Uz bolest, osjećaj prekarijarnosti života postaje užasno težak uteg, koji grubo izvlači na vidjelo fragilnost ljudskog života. Željeli bismo čistu i jednostavnu egzistenciju, a umjesto toga osjećamo da je razbijena i nasumično razbacana na mnoge različite ravnine, da je vuku tamo-ovamo tegobne misli i probadaju kontrastni osjećaji. Planiranje, bitan kvalitet egzistencije, uvijek se mora mjeriti s nejasno definiranim postajanjem zbog naše stalne uslovljenosti drugim stvarima. Međutim, tokom bolesti sama ideja razmišljanja unaprijed postaje bolna jer, dok smo u patnji, stvarni smisao planiranja nestaje.

Kada iskusimo dobru brigu u životu, ta briga ispunjava dušu povjerenjem tako da smo u stanju nositi se s boli ne dopuštajući da nas preplavi. Nedostatak brige, s druge strane, čini nas slabijima, fragilnijim, spremnim da nas bol poništi. Evanđelje po Mateju, citirajući Izaju, kaže: "On uzima naše nemoći i nosi naše boli" (Mt 8,17). Postoji patnja za koju smatramo da je ne možemo sami podnijeti. Samo bog to može podnijeti i olakšati nam teret. Možda postoji bolest duše koju samo izvor transcendentalne energije može izlječiti. Mi, međutim, živimo među drugima koji su jednako fragilni, ali upravo ti drugi nam mogu pomoći da nosimo svoj teret bez osjećaja da ćemo se srušiti. Biti sposoban brinuti se za drugoga također je i ovo: biti tu kada drugi osjeća sav umor životnog rada, biti voljan podijeliti ono što imamo kako bismo zajedno radili na tapiseriji postojanja, tako da hladna samoća ne može ugasiti vitalnu energiju. Nema egzistencije bez brige o sebi, ali briga o sebi zahtijeva neprestanu brigu za druge. Zbog toga je briga za druge velika i neotuđiva vrijednost. Kada briga kao terapija preuzima odgovornost za osobu u cijelosti

duha i tijela, onda to nije samo popravljanje slomljenog u tijelu već briga za cijeli bitak.

Stoga je pojam “briga”, budući da ima različita značenja, polisemičan. Postoji jedna vrsta brige potrebna za nastavak života, druga nužna za postojanje, kako bi mogla težiti prema transcendenciji i održati bivstvovanje osjetila, i još jedna koja liječi i duhovni i materijalni bitak kada su tijelo ili duša bolesni. Prva je briga kao rad na očuvanju nas kao entiteta, druga je umijeće postojanja kako bi bitak napredovao, a treća je svojevrsna tehnika popravljanja, “šivanja” rana tubitka. Esencija brige odgovara *ontološkoj nužnosti*, koja uključuje *vitalnu nužnost*, onu nastavka bivanja; *etičku nužnost*, onu tubitka sa smislom; i *terapijsku nužnost*, onu popravka tubitka.

Na temelju navedenih ontoloških razmatranja, možemo potvrditi da se praksa brige provodi na tri načina: pribavljanjem stvari za očuvanje života, njegovanjem bitka kroz kultiviranje potencijalnosti svake osobe i liječenjem rana svake osobe u tijelu i duhu.

### Potreba za drugom političkom vizijom

Ovaj diskurs o brizi ima ontološku perspektivu, odnosno netemporalnu, jer je za teoretiziranje o brizi prvenstveno potrebno utemeljiti potrebu za brigom na ontološkoj osnovi. Ali briga je svakodnevna radnja koja se provodi u tačno određenom vremenu, a našim vremenom dominira neoliberalizam, odnosno vizija koja je u radikalnoj suprotnosti sa etikom brige. Zaista, neoliberalizam je vizija koja se temelji na ekonomiji *laissez-faire*, na povjerenju u slobodna tržišta kao najučinkovitiju alokaciju resursa i na naglasku na minimalnoj intervenciji države u ekonomskim i društvenim poslovima. Neoliberalna politika naglašava i doktrinu da je “privatno” superiorno “javnom” te primat individualizma i slobode izbora. Prema neoliberalnoj viziji, politika socijalne zaštite usmjerena je na kočenje ekonomskog rasta, poticanje nezaposlenosti

i postavljanje zamki siromaštva te na nepriuštiv teret za ekonomski rast (MacGregor 2005, 143).

Ova degradirana politička vizija potiče načine postojanja koji su potpuno strani logici brige. I stvarno možemo vidjeti da je neoliberalna politika demontirala javne izvore socijalne zaštite i odgovornost za brigu prebacila na građane i građanke (Ward 2015, 45). Neoliberalizam je također zagadio drevni koncept brige o sebi. Prema Sokratu, briga o sebi je transformativna praksa za kultiviranje duše kako bi se osoba pripremila za odgovoran politički život (*Alkibijad prvi*), ali u neoliberalnoj viziji briga o sebi je rekonceptualizirana kako bi odgovornosti za zdravlje i blagostanje prebacila na pojedinačne građane i građanke, čime se prikriva odgovornost države da se na odgovarajući način brine za svoje građane i građanke (46).

Imajući u vidu da su vrijednosti neoliberalizma suprotne onima koje inspiriraju rad brige, briga je obezvrijeđena i potcijenjena, a posljedica je da one osobe koje pružaju brigu postaju izrazito ranjive, a kada su one ranjive, one osobe koje primaju brigu, ionako fragilne jer zavise od drugih, također postaju ranjivije (West 2002, 89).

Briga je etička praksa koja utjelovljuje načine inspiriranja vrlinama: poštovanje drugoga, odgovornost, potraga za pravdom, velikodušnost, hrabrost, itd. Ove vrline se manifestiraju kada osoba koja brine prihvata način bitka drugog kao nešto vrijedno poštovanja, smatra potrebe drugog ključnim, stavlja drugog u centar pažnje, ima hrabrosti govoriti o onome što je nepravedno i djeluje u cilju postizanja pravde. Umjesto toga, neoliberalizam potiče konkurenciju, samodokazivanje, ravnodušnost prema drugom, neku vrstu hladnoće srca. Dok je srž brige logika odgovornosti, neoliberalizam sponzorira akvizicijski način življenja; dok briga zahtijeva da budemo dostupni drugom, neoliberalizam izvlači egoizam koji je starogrčki filozof Plutarh nazvao *philautia*, ljubav prema sebi (Plutarch 1878, 471d), a *philautia* je najopasniji neprijatelj politike.

Ako se politika sastoji od radnji koje imaju cilj konstruirati svijet u kojem svi građani mogu živjeti životom dostojnim življenja (Plato, *Apology*; Aristotle 1991), onda neoliberalizam nije politika nego negacija politike. Briga je životni rad, ali u kontekstu neoliberalizma, briga, prirodniji i nužniji rad, zahtijeva "herojske svakodnevne napore" (Tronto 2015, VII). U pogrešnom političkom kontekstu trebamo uložiti velike napore kako bismo pronašli energiju i vrijeme da se posvetimo onome što je esencijalno: da djecu učimo ne samo tehničke kompetencije već i životnu mudrost; da provodimo vrijeme s djecom i pomažemo im da razviju sve svoje kognitivne, afektivne, estetske, društvene, etičke, duhovne i političke potencijale; da se pobrinemo za sigurnost najbližih (2); da osiguramo pristojan život starijima kojima je potrebno emotivno i etičko priznanje; da se angažiramo za dobrobit zajednice; da se angažiramo u političkim akcijama. Ali, ova predanost brizi za život zahtijeva borbu protiv trošenja vremena nametnutog neoliberalnim stilom življenja koji nam skreće pažnju na ono što nije esencijalno za autentično dobar život i troši vrijeme života na nepotrebne zadatke povezane s birokratijama koje su sluge neoliberalizma.

Šta možemo i trebamo uraditi da bismo izgradili politiku brige? Šta treba uraditi da se na bilo koji način i u bilo kojem kontekstu ocrta vrijednost djelovanja brige; da se vrše političke intervencije kako bi se skrenula pažnja na djelovanja brige; da se prave društveni diskursi koji kritiziraju sve što je povezano sa slobodnim tržištem i ekonomijom koja uništava prirodu i zbog koje su istovremeno životi ranjivih još fragilniji; da se u javnom kontekstu progovara kad god je neko djelo brige obezvrijeđeno ili pod rizikom. Kao što Platon potvrđuje, istina je nešto što mi činimo, a život stvaramo i gestama i riječima. A ono što smo pozvani činiti je i politika svakodnevice i politika države utemeljena na vrijednosti brige. Politika uvijek traži "svijetla i blistava djela" (Plutarch 1878, 473f), ali se taj cilj općenito tumači u tržišnom i imperijalističkom okviru. Dobra politika ne napušta ovaj ideal, već ga tumači u svjetlu etike brige. Postizati svijetla i blistava djela znači angažirati se u

svim svakodnevnim situacijama u kojima možemo drugom pružiti brigu i u kojima trebamo izraziti svoju zahvalnost onima koji brinu za ljude kad god je to potrebno.

### Citirani radovi

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle. 1999. *Nicomachean Ethics*. 2. izd. Indianapolis, Ind.: Hackett.
- Benner, Patricia i Judith Wrubel. 1989. *The Primacy of Caring*. Menlo Park, Calif.: Addison-Wesley.
- Bowlby, John. 1969. *Attachment and Loss. Volume I: Attachment*. London: Hogarth Press.
- Bubeck, Diemut Grace. 2002. "Justice and the Labor of Care." U *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, ur. Eva Feder Kittay i Ellen K. Feder, 160–85. Boston: Rowman & Littlefield.
- Cicero. 1991. *On Duties*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dalmija, Vrinda. 2016. *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*. New Delhi: Oxford University Press.
- Groenhout, Ruth E. 2004. *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Hamington, Maurice. 2004. *Embodied Care*. Urbana: University of Illinois Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. New York: Harper and Row. Izvorno objavljeno kao *Sein und Zeit*. Tübingen, Germany: Niemeyer, 1927.
- Heidegger, Martin. 1988. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press. Izvorno objavljeno kao *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Germany: Vittorio Klostermann Verlag, 1975.
- Heidegger, Martin. 1992. *History of the Concept of Time. Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press. Izvorno objavljeno kao *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main, Germany: Vittorio Klostermann Verlag, 1979.
- Kant, Immanuel. 1996. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press. Izvorno objavljeno kao *Die Metaphysik der Sitten*. Königsberg: Nicolovius, 1797.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge.
- Lévinas, Emmanuel. 1987. *Time and the Other*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press. Izvorno objavljeno kao *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF, 1983.



- Lévinas, Emmanuel. 2001. *Existence and Existents*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press. Izvorno objavljeno kao *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.
- MacGregor, Susanne. 2005. "The Welfare State and Neoliberalism." U *Neoliberalism: A Critical Reader*, ur. Alfredo Saad-Filho i Deborah Johnstone, 142–48. London: Pluto Press.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Noddings, Nel. 2002. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press.
- Plato. 1997. *Complete Works*. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company.
- Plutarch. 1878. "Of the Tranquillity of the Mind." U *Plutarch's Morals. Vol 1*. Boston: Little, Brown, and Company.
- Poeti greci. 2011. *Da Omero al VI secolo dopo Cristo*. Milan: Baldini Castoldi Dalai.
- Ricoeur, Paul. 2007. *Etica e morale*. Brescia, Italy: Morcelliana.
- Saint Augustine. 2001. "Letters 1–99. Vol. II/1," u *The Works of Saint Augustine*. Hyde Park, N.Y.: New City Press.
- Stein, Edith. 2002. *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Washington, D.C.: ICS Publications. Izvorno objavljeno kao *Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Band II of *Edith Steins Werke*. Freiburg im Breisgau, Germany: Verlag Herder, 1949, 1986.
- Tronto, Joan Claire. 2015. *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*. San Bernardino, Calif.: Cornell University Press.
- Ward, Lizzie. 2015. "Caring for Ourselves? Self-Care and Neoliberalism." U *Ethics of Care: Critical Advances in International Perspective*, ur. Marian Barnes, Tula Brannnelly, Lizzie Ward i Nicki Ward, 45–56. Bristol, UK: Policy Press.
- Waterfield, Robin. 2000. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. Prevod Robin Waterfield. New York: Oxford University Press.
- West, Robin. 2002. "The Right to Care." U *The Subject of Care*, ur. Eva Feder Kittay i Ellen Feder, 88–114. Boston: Rowman & Littlefield.
- Zambrano, María. 1950. *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Zambrano, María. 2004. *I sogni e il tempo*. Bologna, Italy: Edizioni Pendragon. Izvorno objavljeno kao *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela, 1992.

# Namjerna prekarnost? O odnosu između etike brige, dobrovoljne prekarnosti i dobrovoljne jednostavnosti

**Carlo Leget**

U svojoj knjizi *State of Insecurity: Government of the Precarious* (Stanje nesigurnosti: vlada prekarnog), Isabell Lorey (2015) razlikuje tri verzije prekarnosti. U prvoj verziji postoji egzistencijalna dimenzija “prekarnog života” koji je postao poznat po istoimenoj knjizi Judith Butler (2004). Odnosi se na ranjivost svakog ljudskog bića, koja je ukorijenjena u ljudskoj tjelesnosti i smrtnosti, a povezana je sa brigom i reprodukcijom. Ova verzija prekarnosti poznata je etici brige i opisuje ljudsko stanje iz perspektive etike brige.

Druga je, piše Lorey, prekarnost koju nalazimo kao političku konstrukciju staru koliko i liberalno-kapitalistička država u kojoj su nesigurni uslovi zapošljavanja nejednako raspoređeni među građanima i građankama. Prekarnost se tu posmatra kao strukturna kategorija – rodna, klasna i rasna – kojom se uspostavljaju odnosi nasilja i nejednakosti. Opet, ovaj pogled na prekarnost više je nego poznat promišljanjima etike brige.

Treća verzija prekarnosti koja zanima Lorey može se nazvati prekarizacija kao mogućnost upravljanja. U ovoj verziji se nesigurnost građana i građanki namjerno traži i instrumentalizira kako bi se njima upravljalo. U ovoj verziji prekarnosti, vlada teži individualnoj samoregulaciji kako bi proizvela i osigurala normalnost i zaštitila produktivnost države. U neoliberalizmu je to eskaliralo u trku samooptimizacije, fleksibilizacije i privatizacije rizika prekarnosti.

Prva od ovih verzija prekarnosti toliko je karakteristična za ljudsko stanje da se može negirati i zanemarivati (što čini neoliberalizam), ali ne i izbjeći, te se stoga njom treba pozabaviti. Druge dvije verzije prekarnosti, pak, stvar su nepravde i trebamo im se oduprijeti, pa čak se i aktivno boriti protiv njih.

Iako je autoricino razlikovanje ove tri verzije prekarnosti korisno jer je jasno postavljeno, mogli bismo se zapitati ne previđa li ona četvrtu verziju prekarnosti koja je povezana s namjernim odabirom specifičnog načina života. Historijski gledano, na primjer, fenomen namjerno odabranog prekarnog načina života bio je karakterističan za život redovnika i u istočnom i u zapadnom svijetu. Na zapadu, prosjački redovi poput dominikanaca i franjevaca imali su stil života koji se temeljio na dobrovoljnom siromaštvu, zavisnosti i marginalnom položaju u društvu, koji je intrinzično povezan s prekarnim životom. Ali i ljudi van religijskih institucija ponekad namjerno biraju prekaran način života, poput, na primjer, francuske filozofkinje Simone Weil (1909–1943).

Neki bi čitatelji i čitateljice mogli u startu prigovoriti ideji o namjerno prekarnom načinu života. Meni padaju na pamet tri argumenta u tom smislu. Kao prvo, moglo bi se reći da nema ničeg inherentno dobrog u prekarnosti: to je nedostatak pozitivnih vrijednosti kao što su sigurnost i pravda. Težnja za stvarima koje nisu inherentno dobre je perverzna i ovu vrstu perverzije treba izbjegavati. Iako se slažem da bi potraga za prekarnim životom kao ciljem sama po sebi mogla biti upitna, to ne isključuje mogućnost potrage za takvim životnim stilom kao sredstvom za postizanje cilja. Ako razlozi za namjernu prekarnost imaju smisla, takav životni stil u cjelini mogao bi se prikazati u drugačijem svjetlu.

Drugo, znajući da se toliko ljudi bori za preživljavanje i protiv situacije prekarnosti, namjerna prekarnost mogla bi izgledati kao perverzna i čudna romantizacija prekarnosti među privilegiranim ljudima koji imaju luksuz da o njoj odlučuju. U tom smislu, ona je gotovo uvredljiva za one koji nemaju izbora. Iako bi takva romantizacija zaista izgledala kao uvreda za one koji

se bore da prežive, namjerno biranje takvog životnog stila zbog dobrog cilja također bi se moglo smatrati primjerom “privilegirane odgovornosti”, da preokrenemo izraz koji je skovala Joan Tronto, pod uslovom da je taj izbor na ovaj ili onaj način povezan s borbom onih koji taj izbor nemaju.

Treće, moglo bi se tvrditi da, ako se po strani stave oba navedena prigovora, i dalje nije dobra ideja namjerno odabrati životni stil obilježen prekarnošću jer slabi i oduzima poziciju i moć da se osoba bori protiv prekarosti i napravi uticaj u ovoj oblasti. Iako mislim da ovaj prigovor ima smisla na prvi pogled, on previđa činjenicu da postoji veliki broj različitih načina na koje se možemo boriti protiv prekarosti. Namjerna prekarost može biti odabrana da bi osoba živjela u solidarnosti s određenom prekarom grupom i da bi se s njom povezala, čime se osnažuju pripadnice i pripadnici grupe da se sami bore protiv siromaštva i nepravde i čime se protestira protiv prekarizacije sa autoritetom nekoga ko iz prve ruke zna što je prekarost i šta ona čini ljudima.

Stoga, iako prigovori protiv namjerne prekarosti imaju smisla, možda postoji i osnova da istražimo šta možemo naučiti od ljudi koji dobrovoljno prihvataju prekarost kao stil života. Da pobliže pogledamo dva historijska primjera i vidimo kakve bismo uvide mogli steći iz njih.

### **Namjerna prekarost u kršćanstvu trinaestog stoljeća**

Kako su se u sjeverozapadnoj Evropi feudalno društvo i ekonomija počeli mijenjati u tržišnu i profitnu ekonomiju, od jedanaestog stoljeća nadalje, sve više i više ljudi se selilo u gradove, te je nastala nova vrsta prekarog života (van den Eijnden 1994). U feudalnom periodu siromaštvo je u osnovi imalo društveno značenje obilježeno nedostatkom moći i uticaja. Međutim, od tržišne ekonomije nadalje, to je značilo biti bez novca, hrane i odjeće. Dok nekadašnji “siromašni” koji su živjeli u ruralnim područjima nisu umirali zbog činjenice da nemaju hrane, u gradovima je sve veće siromaštvo značilo rizik umiranja od gladi.

Ova promjena ekonomske situacije rezultirala je novim načinom sagledavanja bogatstva, posebno bogatstva Crkve. Najprije se ta reforma desila u samostanima, što je dovelo do skromnijeg života, kao što su to učinili cisterciti po uzoru na Bernarda iz Clairvauxa. To, međutim, nije bitno promijenilo bogatstvo i moć srednjovjekovnih samostana. Također, s obzirom na činjenicu da je u gradovima na vlast došla nova klasa (magistrati i bogati trgovci), jedan drugi pokret ljudi oprostio se od stila života u luksuzu. U tim takozvanim evanđeoskim pokretima promovirao se način života koji je nasljedovao Krista, uz stil života u siromaštvu u znak solidarnosti sa siromašnima.

I životi i težnje Dominika Guzmana (1170–1221), utemeljitelja dominikanskog reda, i Franje Asiškog (1181/2–1226), utemeljitelja franjevačkog reda, mogu se smjestiti u ovaj pokret. U ovom poglavlju želim se pozabaviti djelom prosjačkog fratra koji se smatra jednim od velikih filozofa i teologa skolastičkog perioda: Tome Akvinskog (1224/25–1274). Sam Akvinski živio je životom evanđeoskog siromaštva i navodno bi koristio bilo kakve komadiće papira da na njima formulira svoje misli. Iako bi moglo biti upitno da li on stvarno nije imao šta da jede i da li mu je položaj u društvu bio marginalan (na suprotno ukazuje način na koji se obično prikazuje), njegovi teološki spisi daju dubok uvid u to zašto je smatrao da je smisleno prihvatiti životni stil prekarosti, čak i da je on dar Božji.

Kada tumačimo i razumijevamo djelo Tome Akvinskog na način na koji sam ja bio obučan, ključno je započeti s najosnovnijom i najuticajnijom idejom njegovog svjetonazora: ljudska bića su stvorena da budu sjedinjena s Bogom, i u ovom i u onom životu, i Bog je najvelikodušniji u pružanju vodstva i prilika da se pronade put do otajstva ljubavi koja On jeste (Leget 1997). Evanđeoski život u siromaštvu, poslušnosti i čednosti jedan je od načina na koji se može težiti sjedinjenju s Bogom.

Život koji je vodio prosjački redovnik poput Akvinskog mogao bi se lako pogrešno shvatiti kao život motiviran vlastitim interesom, koji

instrumentalizira prekaru situaciju manje sretnih ljudi kako bi bio nagrađen od Boga. Takva “hermeneutika sumnje” (Ricoeur), međutim, isključila bi svaki mogući novi uvid u našu temu. Stoga bih radije slijedio “hermeneutiku ljubavi”, pokušavajući razumjeti Akvinskog pod njegovim vlastitim uslovima i rekonstruirajući ono što bi moglo biti vrijedno u prihvatanju prekarosti.

Prvo je, dakle, važno priznati da Akvinski pravi razliku između dobrovoljnog i nedobrovoljnog siromaštva. Siromaštvo samo po sebi nije nešto čemu treba težiti, a nedobrovoljno siromašne treba podržavati i pomagati. Međutim, siromaštvo kao dio slobodno odabranog evanđeoskog stila života može se posmatrati kao način nasljedovanja Kristova života – života obilježenog prekarnošću na više načina. Takav redovnički način života nije se smatrao nečim obaveznim za sve kršćane. Smatrao se mogućnošću za one s posebnim pozivom da svoj život u potpunosti posvete Bogu.

Drugo, moglo bi se reći da postoji neki instrumentalitet namjernog odabira prekarog životnog stila jer se on bira radi nečeg drugog. Primarni cilj, međutim, nije bio povećati šanse da se bude nagrađen kartom za raj. Da bi se razumjela logika teologije Akvinskog, treba redovnički život posmatrati kao duhovnu ljubavnu vezu. Ljubavna veza, u svojim najboljim verzijama, besplatan je odgovor na ponudu. Što je ljubav veća, to se više želi organizirati život oko voljene osobe i dati se zauzvrat nekome ko čini to isto. Redovnički život – život u siromaštvu i čednosti – može se posmatrati kao krajnji napor da se čovjek isprazni od svega što ga ometa u sjedinjenju s Bogom. Čak i dalje, nasljedovanje Krista može se smatrati nasljedovanjem načina života koji je sam Bog odlučio voditi među ljudskim bićima, a gdje je Krist utjelovljenje Boga.

Primjer prosjačkih redovnika u srednjem vijeku pokazuje da se prekaran stil života može namjerno odabrati ako na umu imamo određene ciljeve. Prema Akvinskom, takav način života izražava nastojanje za povezivanjem s Bogom. Ali šta je s odnosom prema ljudima oko nas? Zar se ne može tvrditi da je

na kraju ta namjerna prekarost i dalje sebičan poduhvat, više povezan sa vlastitim duhovnim blagostanjem nego sa transformacijom prema društvu u kojem je siromaštvo potpuno zabranjeno?

Problem s takvim tumačenjem je u tome što ono ne uspijeva razumjeti radikalno različitu orijentaciju teocentričnog svjetonazora Akvinskog. U njegovom predmodernom poimanju svijeta, poredak stvari ukazivao je na nevidljivu srž: odnos s Bogom. Ispravan poredak ljubavi je (1) ljubiti Boga, (2) ljubiti svoju dušu, (3) ljubiti dušu svoga bližnjega i (4) ljubiti svoje tijelo. Život prosjačkog redovnika izraz je i svjedočanstvo toga – utjelovljeni čin usmjeren na duhovnu preobrazbu svijeta. U slučaju Akvinskog, njegova služba čovječanstvu bila je usmjerena na poučavanje teologije i propovijedanje Božje riječi. U isto vrijeme, prosjački redovnici trebali su svoju hranu dijeliti sa siromasima.

### Namjerna prekarost u dvadesetom stoljeću

Dobrovoljni izbor preknog životnog stila Akvinskog zanimljiv je kontrast našem savremenom svijetu obilježenom neoliberalnom tržišnom ekonomijom. Suočava nas s dimenzijom dobrovoljne prekarosti koja se može nazvati simboličkom, jer predstavlja orijentaciju u životu koja propituje strukturu moći *statusa quo*. U isto vrijeme, mogli bismo dovesti u pitanje transformativnu moć ove namjerne prekarosti jer se u djelu Akvinskog visoko hijerarhijski politički poredak njegovog vremena više uzima zdravo za gotovo nego što se dovodi u pitanje. Savremeniji primjer u kojem se ova transformativna moć također uzima u obzir je život francuske filozofkinje Simone Weil.

Simone Weil je odrastala u Francuskoj 1920-ih i 1930-ih godina i u svom kratkom životu je dala važan doprinos filozofiji dvadesetog stoljeća jedinstvenom kombinacijom filozofske refleksije, misticizma i političkog angažmana, uključujući i namjerno preknim životnim stilom (Maier

2013). U modernoj filozofiji Weil se često proučava zbog svojih razmišljanja o pažljivosti, a njena misao je imala i velik uticaj na teoriju brige. Njen je uticaj, međutim, ostao samo djelimičan po pitanju ove teme, naizgled zbog rezerviranosti prema njenom pretjeranom samoodricanju ili zanemarivanju praktičnijih i konkretnijih ideja o politici i tehnologiji (Bourgault 2016).

Suočena s bijednim socioekonomskim uslovima radničke klase u Francuskoj, odlučila je voditi prekaran život fabričkih radnica i radnika u automobilskoj industriji kako bi razumjela njihovo stanje, od iskustva iz prve ruke do tačke fizičke i mentalne iscrpljenosti (Maier 2013, 232). Po mišljenju Simone Weil, razumijevanje prekarnosti fabričkih radnica i radnika trebalo bi se temeljiti na pažljivom slušanju kao utjelovljenom činu jer samo upotrebom svih osjetila čovjek može steći ideju o ranjivosti situacije druge osobe. Tu situaciju uvijek čine politički i institucionalni faktori, budući da je otkrila kako su ih brzina i tehnološko upravljanje fabričkim radnicama i radnicima spriječili da uspostave smislen odnos sa svojim poslom (Bourgault 2016, 329; Maier 2013, 233). Kako Maier zaključuje:

*Iako prepoznaje očaj s kojim se suočavaju osobe koje su iščupane iz svojih korijena, rad Simone Weil nas poziva da prepoznamo da najveći izazov prekarijata nije društvene, ekonomske ili političke, već duhovne prirode te da dubina i egzistencijalna opasnost trenutka u kojem nemamo korijene zahtijeva svetost koju karakterizira izvanredna, možda čak nadljudska, izdržljivost. (230)*

Prekarni život prosjačkog redovnika poput Tome Akvinskog i onaj Simone Weil načini su života koji se mogu nazvati oblicima namjerne prekarnosti. Oba načina življenja također imaju veliku podudarnost sa pristupom svijetu na način etike brige u smislu odgovornosti, društvenog angažmana, brižnog stava i preferiranja onih koji su uštkani. Kao takvi, primjeri su životnog stila koji blista kao protest protiv individualističkog tržišno vođenog životnog stila koji promovira neoliberalizam. Usprkos brojnim razlikama između njih dvoje



i činjenici da ni Toma Akvinski ni Simone Weil ne bi smatrali svoj namjerno prekarni životni stil nečim što bi svi trebali usvojiti, oni potiču na brojna razmišljanja o vrijednim kvalitetama namjerno prekarnog načina života za etiku brige.

Na prvom mjestu, namjerno prekarni životni stil može imati duhovnu dimenziju utoliko što je smislen način življenja za one koji ga izaberu, koji ih povezuje s višom svrhom i ciljem u životu. On je samotranscendirajući umjesto samozaokupljen ili egocentričan, otvara se prema dobrobiti drugih ljudskih bića. Usklađen je s praksom brige kao “svim što činimo kako bismo održali, nastavili i popravili svoj ‘svijet’ da bismo u njemu mogli živjeti što je moguće bolje. Taj svijet uključuje naša tijela, nas same i našu okolinu, a sve to nastojimo ispreplesti u složenu mrežu koja održava život” (Tronto 1993, 103).

Drugo, namjerna prekarnost ima epistemološku dimenziju, jer je to način sticanja utjelovljenog znanja koje bi inače ostalo nedostupno. Uvažavajući činjenicu da je znanje višedimenzionalno i ukorijenjeno u našim utjelovljenim iskustvima, ovaj način života na jedinstven način otvara pozicije i perspektive marginaliziranih ljudi. Može se posmatrati kao utjelovljeni angažman, životni stil slušanja potlačenih i marginaliziranih dijeleći njihovu fizičku, društvenu, ekonomsku i političku situaciju, što je Simone Weil željela postići radom u automobilskoj industriji svog vremena (Bourgault 2016).

Treće, takav stil života ima etičko-političku dimenziju utoliko što izražava solidarnost s prekarnim grupama u društvu dijeleći njihovu situaciju, osnažujući njihove mreže i dajući glas njihovim iskustvima na političkom nivou. Ova dimenzija je i etička i politička u isto vrijeme u smislu da povezuje lični angažman s naporima da se radi na boljem društvu.

Četvrto, namjerno prekarni životni stil ima simboličko-ekspresivnu dimenziju življenja i utjelovljenja vrijednosti koje su ključne za *mainstream* kulturu. Ova simboličko-ekspresivna dimenzija važna je za komuniciranje alternativnih vrijednosti i propitivanje načina življenja i djelovanja koji se

čine samorazumljivim. Kako oni koji žive takvim načinom života praktikiraju ono što propovijedaju, imaju komunikacijski uticaj temeljen na autentičnosti i većem ili manjem stepenu samopožrtvovanosti (van Nistelrooij 2014).

Peto, namjerna prekarnost može biti transformativna ne samo zbog toga što sanja o boljem svijetu, već i što učestvuje u praksama koje mu doprinose. I Toma Akvinski i Simone Weil bili su intelektualci koji se nisu izolirali niti su istupili iz problema svog vremena. Naprotiv, oboje su bili primjeri životnog stila koji je kombinirao aktivno služenje s kontemplativnom pažljivošću. Namjerna prekarnost, baš kao i briga, može se posmatrati kao društvena praksa s transformativnim potencijalom (Bourgault 2016).

Usprkos vrijednosti namjerno prekarnih života koje su Akvinski i Weil živjeli, ne može se poreći da su njihovi životi inspirativni izuzeci, a ne uzori. Međutim, nakon što shvatimo i srodnost etici brige i moguću vrijednost takvog namjerno prekarnog načina života, možemo se zapitati postoje li savremeni primjeri koji bi služili kao pozivnica svim ljudima. Uzimajući u obzir široki raspon pokreta koji su usmjereni na društvene reforme, pokret dobrovoljne jednostavnosti možda je najbliži namjernoj prekarnosti koja mene zanima. Nije baš povezan s teorijom brige ili etikom brige, koliko ja znam, ali kako dijeli nešto od inspiracije koju nalazimo u prethodnim primjerima, čini se da ga se isplati pobliže pogledati.

U nastavku poglavlja, najprije ću dati kratak prikaz o čemu se radi u pokretu dobrovoljne jednostavnosti. Naknadno ću taj pokret smjestiti u širi kontekst analize savremenog društva. Zatim ću se osvrnuti na odnos između dobrovoljne jednostavnosti i etike brige te zaključiti formuliranjem nekih pitanja za etiku brige.

## Dobrovoljna jednostavnost u dvadeset i prvom stoljeću

Pokret ljudi koji se vraćaju jednostavnom životu – uzgajaju vlastito povrće, vraćaju se na selo itd. – društveni je fenomen koji se decenijama odvija u zapadnom svijetu. U radu objavljenom 1977. godine, Duane Elgin i Arnold Mitchell opisuju ga kao pokret prema dobrovoljnoj jednostavnosti – izraz koji su posudili od američkog socijalnog filozofa Richarda Gregga, iz njegovog eseja *The Value of Voluntary Simplicity*, objavljenog 1936. godine (Elgin i Mitchell 1977). Iako naziv označava društveni pokret koji se izražava u mnogim oblicima, Elgin i Mitchell identificiraju ono što nazivaju osnovnim popisom temeljnih vrijednosti koje dijele: materijalna jednostavnost (nekonzumeristički stil života), ljudska mjerila u radnom i životnom okruženju (protiv anonimnosti, nerazumljivosti i artifizijelnosti), samoodređenje na *grassroots* nivou i manja zavisnost od privatnog i javnog sektora, ekološka svijest (društvena odgovornost i globalno građanstvo), te lični rast (i psihološki i duhovni)<sup>1</sup> – odnosno, riječima Simone de Beauvoir, “Život je zaokupljen uvijekvečenjem samog sebe i nadmašivanjem samog sebe; ako je sve što radi samoodržavanje, tada živjeti samo znači ne umirati” (Elgin i Mitchell 1977, 9).

Osim skiciranja zajedničkih vrijednosti dobrovoljne jednostavnosti, rad Elgina i Mitchella također pomaže u razumijevanju toga šta dobrovoljna jednostavnost nije. Kao prvo, dobrovoljna jednostavnost nije (manje-više romantičan i naivan) pokret “povratka prirodi”. Urbano postojanje nije nespojivo s dobrovoljnom jednostavnošću, a mnoge inicijative i eksperimente koji se odnose na dobrovoljnu jednostavnost proveli su ljudi koji žive u velikim gradovima. Drugo, dobrovoljna jednostavnost nije ograničena na protupokret iz 1960-ih. Mnogi ljudi koji dijele ovaj stil života su punoljetni, a usvajaju ga sve generacije. Treće, dobrovoljnu jednostavnost ne treba miješati sa

1 Za više informacija o problemu definiranja pokreta dobrovoljne jednostavnosti, vidjeti Johnston i Burton (2003).

životom u siromaštvu. Život u siromaštvu može biti ponižavajući i pruža malo mogućnosti za nadmašivanje samog sebe. Četvrto, dobrovoljna jednostavnost nije panacea za društvene probleme. Ne liječi globalne probleme s kojima se suočavamo, ali može pružiti osnovu iz koje bi mogli proizići društveni odgovori. Peto, nije idealistički pokret bez resursa: to je pokret koji dijele mnogi kreativni i talentirani ljudi. Šesto, nije pokret koji je ograničen na Sjedinjene Američke Države, već je, u mnogo različitih oblika, također prisutan u, na primjer, mnogim evropskim zemljama. I konačno, to nije privremeni trend, već, kao što pokazuju rad iz 1977. i porijeklo izraza iz 1936. godine, pokret ukorijenjen u idealima koje ljudi već dugo dijele u zapadnom svijetu.<sup>2</sup>

Elgin i Mitchell su svoj rad napisali 1977. godine, nekoliko godina prije uspona neoliberalizma. Kad se rad čita više od četrdeset godina kasnije, čovjek ne može a da ne ostane šokiran aktuelnošću popisa “problema savremenog društva” koje identificiraju kao pozive na jednostavniji način života i kontinuitetom tih problema nakon četrdeset godina neoliberalizma: izgledi da ostanemo bez jeftino dostupnih industrijskih sirovina, proces nestašice energije i težak prelazak na mnogo više energetske dostatnu ekonomiju, rizik da se zagadimo do smrti, klimatske promjene, rastuća prijetnja terorizma, ranjivost vrlo kompleksne i međuzavisne tehnologije, promjenjiva ravnoteža globalne moći, rastuće nezadovoljstvo učinkom našeg industrijskog društva, osporavanje legitimnosti vođa gotovo svih glavnih institucija, gubitak društvene svrhe i usmjerenja zajedno s otuđenjem pojedinca, pretjerana društvena birokratija i protesti da smo postali previše regulirano društvo, domaće ekonomske nejednakosti i veća konkurencija za fiksne ili sporo rastuće resurse.

Kad shvatimo da se još uvijek borimo s uglavnom istim problemima, možemo samo postati skromni u pogledu mogućnosti društvene promjene i reforme društva. Činjenica da su oba autora u ovom radu optimistični u pogledu postotka ljudi koji simpatiziraju ideale dobrovoljne jednostavnosti (prema

2 Za više informacija o novijoj raspravi o ovim prigovorima, vidjeti Alexander (2011).

anketama s kraja 1975. godine, čak 92 posto Amerikanaca bilo je spremno ukinuti godišnje promjene modela automobila, 92 posto bilo je spremno odreći se mesa jedan dan u sedmici, a 73 posto bilo je spremno zabraniti gradnju velikih kuća s dodatnim sobama koje se rijetko koriste), teško da nećemo postati cinični po pitanju razlike između dobrih namjera i stvarnog ponašanja – odnosno, naivno je potcjenjivati moći (i unutrašnje i vanjske) koje nas sprečavaju u rješavanju društvenih i kulturnih problema s kojima se decenijama borimo. Ustvari, neoliberalizam je samo pogoršao stvari, potkopavajući potencijal za tu promjenu kojoj su se Elgin i Mitchell još nadali.

Pokret za dobrovoljnu jednostavnost postoji već nekoliko decenija i proučavan je u nizu disciplina, uključujući sociologiju, političku teoriju, pravo, ekonomiju i marketing. Iako je u spisima ovog pokreta fokus prije na kapitalističkom konzumerizmu nego na neoliberalizmu (pojam koji se jedva spominje), intrinzičnu vezu između to dvoje ne treba dodatno objašnjavati. Samuel Alexander, na osnovu empirijskih istraživanja među ljudima koji dobrovoljno vode jednostavan način života, razlikuje šest glavnih prepreka koje ljudi identificiraju kao one koje ih sprečavaju u “jednostavnijem” načinu života suzdržane ili smanjene potrošnje: (1) odgovarajući prevoz, (2) odgovarajući posao, (3) nedovoljne informacije o proizvodu, (4) odupiranje potrošačkim iskusejima, (5) odgovarajuće društvene aktivnosti i (6) odgovarajuće stanovanje (Alexander 2015, 89–112). To nam pokazuje da se, pokušavajući živjeti takvim životnim stilom, neko direktno suočava s činjenicom da je to u suprotnosti s onim što naše potrošačko društvo očekuje od nas ili, kako Alexander to kaže, “ljudi u potrošačkim društvima ‘zaključani’ su u energetske intenzivne životne stilove visoke potrošnje” (Alexander 2015, 90) – otud važnost političkih i ekonomskih promjena. Kako bismo onda trebali posmatrati dobrovoljni pokret za jednostavnost: kao lični stil života ili kao politički motiviran društveni pokret?

Čini se da je pokret dobrovoljne jednostavnosti upravo na sjecištu ove dvije klasifikacije. Stoga neki naučnici i naučnice predlažu uvođenje kategorije pokreta životnog stila koji karakterizira sljedeće: oni promoviraju individualno i stalno privatno djelovanje, shvaćeno kao naponi prema društvenim promjenama, pri čemu se njegove pristaše angažiraju u njegovanju moralno koherentnog, lično značajnog identiteta. Nadalje, ti pokreti imaju tendenciju da budu strukturno difuzni, ali s određenim stepenom kontinuiteta i koherentnosti, a ciljaju na kulturne prakse i kodove (Haenfler, Johnson i Jones 2012, 5). Kako onda možemo razumjeti uspon i kontinuitet ovih pokreta u našem vremenu? Šta nam to govori o kulturi u kojoj živimo?

### Dobrovoljna jednostavnost kao znak vremena

Više od dva stoljeća umjetnici, filozofi i sociolozi, između ostalih, opisivali su promjene stava zapadne civilizacije prema svijetu. Njemački sociolog Hartmut Rosa objavio je 2016. godine knjigu, kao rezultat više od deset godina proučavanja ubrzanja našeg vremena, u kojoj ne samo da nudi analizu razvoja modernosti koji su doprinijeli mnogim krizama s kojima se suočava savremeni svijet, već predlaže i rješenje kako se s tim krizama nositi na konstruktivan način. Iako Hartmut Rosa nije etičar brige i o brizi govori tek marginalno, njegova analiza donosi uvide za etiku brige i usklađena je u velikoj mjeri sa brojnim temama pokreta za dobrovoljnu jednostavnost i teoretičara brige (Rosa 2016, 2019; Bourgault 2016).

Prema analizi Hartmuta Rose, u posljednjim stoljećima su ljudska bića postigla veliki napredak u ovladavanju svijetom čineći svijet "dostupnim" (*verfügbar*) kroz veliki broj naučnih i tehnoloških razvoja. Ovaj proces postizanja dostupnosti svijeta, prema autorovom mišljenju, ima četiri elementa: učiniti svijet vidljivim, pristupačnim, kontroliranim i upotrebljivim (2019, 21–24). Kao rezultat toga, u nekim dijelovima svijeta postoji više blagostanja i bolje

javno zdravlje u kombinaciji s dužim životnim vijekom i višim ekonomskim standardima nego ikad prije u historiji.

Zbog procesa povećanja prosperiteta u nekim dijelovima svijeta, visoku cijenu plaćaju ljudi koji žive u drugim dijelovima svijeta. Te ljude iskorištavaju velike strukture nepravde i prekarizacije. U isto vrijeme, prirodni resursi planete koriste se i rasipaju do te mjere da je šteta učinjena našoj planeti nepopravljiva, te zahtijeva našu pažnju u obliku koji nazivamo klimatska kriza (Klein 2015, 2019). Tokom svega toga, međutim, čini se da se dogodilo nešto temeljno s našim odnosom prema svijetu. Izgrađen na imperativu eskalacije društva usmjerenog na rast, ekonomski sistem nije u stanju sam se stabilizirati ako ne ulaže u kontinuirani (ekonomski) rast, (tehničko) ubrzanje i (kulturne) inovacije. Ti imperativi, međutim, nameću dominaciju reificirajućeg odnosa prema svijetu u kojem se čak i naše slobodno vrijeme pretvara u robu i iskorištava. Kao rezultat toga, svijet se postepeno pretvorio u svijet koji nam više ne "govori" već se na njega gleda kao na mrtvi materijal koji može biti "dostupan" i koristiti se za ono što mislimo da je potrebno. Svijet se pretvorio u "nijemi" svijet.

Analiza Hartmuta Rose nije nova, temelji se na poznatim analizama koje već nalazimo u ideji otuđenja, kako ju je opisao Karl Marx, i u iskustvu Simone Weil o otuđujućem učinku ubrzanja u francuskim fabrikama 1930-ih godina. Međutim, ono što nam njegova analiza pomaže uvidjeti jest kako je neoliberalizam, sa svim svojim perverznom uticajima na odnose brige, pogrešan odgovor na dublji i temeljniji problem. Pogrešan je odgovor jer održava proces ubrzanja koji svijet u kojem živimo pretvara u "nijemi" svijet: veliku hrpu mrtve i besmislene sirovine. Ovaj proces ubrzanja veliki je kavez u kojem smo svi zarobljeni. Sama definicija modernosti, po Rosinom mišljenju, upravo je ta zamka dinamičke stabilizacije. Naša situacija se može uporediti s pokušajem da održimo svoju ekonomsku poziciju pokušavajući stići stepenice koje neprestano ubrzavaju – situacija je jednako beznadna koliko i iscrpljujuća.

Brojke ljudi koji pate od depresije i izgaranja tužan su znak uticaja svega toga na naše mentalno zdravlje.

Prijedlog Hartmuta Rose za rješavanje ove situacije je potraga za alternativnim odnosom prema svijetu. U svojoj knjizi on taj odnos naziva odnosom “rezonancije” nasuprot fenomenu alijenacije. Rezonanciju obilježavaju četiri elementa: (1) otvaranje prema svijetu kako bi svijet mogao progovoriti, za šta koristi prema van orijentirani koncept e→pokreta; (2) element dotaknutosti svijetom koji govori, koji on pokušava artikulirati konceptom af←ekta; (3) transformativni element kojim se i ja i svijet zauvijek mijenjamo; i (4) element nedostupnosti ili nepristupačnosti (*Unverfügbarkeit*). Ovaj posljednji element odnosi se na činjenicu da rezonancija nije novi trik za “popravljanje” svijeta, već je inspirirana filozofskom tradicijom fenomenološkog mišljenja.

U svom radu Rosa raspravlja o brojnim “osama” rezonancije koje klasificira kao horizontalne (porodica, prijateljstvo, politika), dijagonalne (koje se odnose na predmete, posao, školu, sport i potrošnju) i vertikalne ose (religija, priroda, umjetnost, historija). Nije teško prepoznati da je pokret jednostavnosti povezan sa nekoliko osa. Kako razvija novi odnos prema materijalnim dobrima, životnom okruženju, ekonomskom sistemu i našem ekološkom okruženju te ulaže u ljudske odnose i lični rast, dobrovoljni pokret jednostavnosti može se posmatrati kao pokret koji ulaže u obnovu otuđenog odnosa prema svijetu razvijanjem rezonantnijeg odnosa sa svijetom. Ali šta je s etikom brige? Može li se etika brige također posmatrati kao doprinos rezonantnijem odnosu prema svijetu? Može li Rosina teorija pomoći da se uvide veze i razlike između dobrovoljne jednostavnosti i etike brige?

### **Odnos između pokreta dobrovoljne jednostavnosti i etike brige**

Kada čitamo o pokretu dobrovoljne jednostavnosti, vidimo da se koncept brige gotovo ne spominje niti se o njemu razmišlja. Na prvi pogled čini se da se pokret fokusira na naš odnos prema potrošačkim dobrima, a ne na naš



odnos prema drugim ljudima. Međutim, ako se ponovo osvrnemo na Elginov i Mitchellov popis osnovnih vrijednosti, sve se one mogu posmatrati kao izražavanje brižnijeg odnosa prema materijalnim dobrima, nečijoj društvenoj mreži, našim prirodnim resursima i vlastitoj psihološkoj i duhovnoj dobrobiti. Ustvari, gledano iz perspektive etike brige, iznenađujuće je da koncept brige u tolikoj mjeri nedostaje u tekstovima o ovom pokretu. Ali, je li to problem i, ako jeste, za koga?

Možda to nije toliko problem koliko propuštena prilika, koliko činjenica da u pisanju Hartmuta Rose o ubrzanju i rezonanciji nedostaje osvrt na važnost brige u svijetu koji on zamišlja. Po mom mišljenju, ideja namjerne prekarnosti može funkcionirati kao prizma koja nam omogućava da vidimo (1) srodnost etike brige i dobrovoljne jednostavnosti u korist oba koncepta; (2) činjenicu da oba koncepta traže utjelovljeni lični angažman koji ima uticaj na naš identitet i vrijednosti; i (3) transformativnu i političku dimenziju i namjerne prekarnosti i dobrovoljne jednostavnosti kao načina otpora neoliberalizmu. Svoj argument ću iznijeti u pet koraka, oslanjajući se na Rosinu analizu i razrađujući pet vrijednih karakteristika dobrovoljne prekarnosti preuzetih od Tome Akvinskog i Simone Weil.

Prvo, ideja dobrovoljne prekarnosti može nas navesti da uvidimo da i etika brige i dobrovoljna jednostavnost imaju duhovnu dimenziju u smislu decentralizacije naših životnih ciljeva s neoliberalističkog individualizma na prakse smislenog života za nas same i za svijet u kojem živimo. Brižniji odnos prema svijetu u kojem živimo ključ je za oba načina gledanja na svijet i bivanja u svijetu: počevši od stava angažiranog i utjelovljenog pažljivog slušanja, oba stila života preuzimaju odgovornost i brinu se uključivanjem u prakse brige. Nadalje, oba su u rezonanciji (Rosa) sa stvarima ili bićima do kojih im je stalo i čine to iz unutrašnje motivacije i poriva.

Drugo, dobrovoljna jednostavnost ima epistemološki kvalitet stvaranja prostora i vremena: prostora i vremena za slušanje, za svjesnost, osjetljivost i

izlazak iz konzumerističke i ubrzane tržišne neoliberalističke ekonomije koja svijet pretvara u “nijemi” svijet u kojem smo na kraju i sami iskorištavani. Ovdje se elementi analize dobrovoljne nesigurnosti Tome Akvinskog (isprazniti se, nakon odgovora na poziv) i Simone Weil (isprazniti se radi pažljivog slušanja i podijeliti sudbinu prekarnih) uz analizu Harmuta Rose (ponovno biti u rezonanciji) povezuju u smjeru epistemologije brige: pažljivost se otvara prema postupcima brige, briga o nekome vodi brizi za nekoga, a dobrovoljna jednostavnost je briga o kvalitetu života, budućnosti čovječanstva i drugih oblika života, te briga za bolji svijet.

Treće, dobrovoljna jednostavnost i etika brige imaju zajedničku etičku i političku dimenziju otpora neoliberalizmu koje se ne mogu odvojiti – ili, kako to kaže etičarka brige Sophie Bourgault (2013), ako želimo reformirati ekonomiju vođenu pohleptom, trebamo i državnu reformu i reformu karaktera (umjerenost). Baš kao što se u etici brige ne može odvojiti etičko i političko, u dobrovoljnoj jednostavnosti se bavimo etičkim životnim stilom brige o svijetu u kojem živimo, s političkom agendom i ambicijom.

Četvrto, dobrovoljna jednostavnost ima simboličko-ekspresivnu dimenziju: upušta se u prakse koje su suprotne onome što konzumeristička tržišna ekonomija očekuje od nas, kako je Samuel Alexander opisao na osnovu svog empirijskog istraživanja među ljudima koji pripadaju ovom pokretu. Životni stil dobrovoljne jednostavnosti izražava još jedan način brige za svijet u kojem živimo kroz prakse koje predstavljaju simboličke prikaze brižnijeg i pravednijeg društva kojem se teži. Prateći karakteristike samomarketinškog pritiska naše neoliberalističke kulture na pametan način, ova se simboličko-izražajna dimenzija može čak koristiti za otpor neoliberalizmu pod njegovim vlastitim uslovima.

Peto, učešćem u tim utjelovljenim i pažljivim praksama, dobrovoljna jednostavnost je transformativni stil života koji doprinosi boljem svijetu – brižnijem svijetu. Život dobrovoljne jednostavnosti je brižan život, sve

do manjih i većih odricanja koja su suštinski povezana sa životom pažljivosti i odgovornosti. To nas dovodi do zaključaka.

U ovom poglavlju sam istražio ideju namjernog prekarnog načina života kao četvrti pristup prekarnosti, uz tri verzije koje razlikuje Isabell Lorey. Razradio sam neke vrijedne elemente takvog životnog stila razmatrajući dobrovoljni prekarni životni stil Tome Akvinskog i Simone Weil. Kako im namjera nije bila da njihove životne stilove preuzme većina građana i građanki, razmotrio sam vrijedne elemente njihovih utjelovljenih praksi u kontekstu pokreta dobrovoljne jednostavnosti, kao način približavanja savremenoj verziji takvog načina života. Zaključio sam da pokret dobrovoljne jednostavnosti zaista uključuje mnoge elemente duhovne, epistemološke, etičko-političke, simboličko-ekspresivne i transformativne prirode. Koji se zaključci i preporuke mogu izvući iz ovoga imajući na umu razvoj etike brige?

Činjenica da životni stilovi namjerne prekarnosti nikada nisu bili niti će ikada biti *mainstream* ne bi nas trebala spriječiti da ih proučavamo i pitamo se šta možemo naučiti iz njih. Bio bi to neproduktivan i nepravedan način ušutkivanja tih životnih stilova, jer bi nam oni mogli dati povoda za razmišljanje o prirodi brige u svakodnevnim situacijama.

Nadalje, etika brige mogla bi učiti iz duhovnih i transformativnih dimenzija namjerne prekarnosti. Kako smo vidjeli na primjeru dobrovoljne jednostavnosti, ljude privlači promjena načina života koja dolazi iz obećanja rezonantnijeg i smislenijeg odnosa prema svijetu oko njih. Teorija brige mogla bi ovo opažanje koristiti kao važan pokretač političke promjene.

S druge strane, teorija brige ima šta ponuditi pokretu jednostavnosti. Problemi s kojima se čovječanstvo suočava u dvadeset prvom stoljeću toliko su mnogostruki da bi teorija brige mogla igrati važnu ulogu u povezivanju različitih pokreta koji su joj srodni i pomoći u razumijevanju kako su svi

oni ukorijenjeni u brižnijem načinu postupanja sa svijetom u kojem živimo kao način otpora neoliberalizmu i transformacije našeg svijeta u mrežu koja održava život u kojem za prekarizaciju više nema mjesta.

### Citirani radovi

- Alexander, Samuel. 2011. "Property beyond Growth: Toward a Politics of Voluntary Simplicity." Doktorska disertacija, University of Melbourne.
- Alexander, Samuel. 2015. *Prosperous Descent: Crisis as Opportunity in an Age of Limits*. Melbourne, Australia: Simplicity Institute.
- Bourgault, Sophie. 2013. "Prolegomena to a Rehabilitation of Platonic Moderation." *Dissensus—Revue de philosophie politique de l'ULg* 5 (Mai): 122–43.
- Bourgault, Sophie. 2016. "Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times." *Etica Politica* 18:311–37.
- Butler, Judith. 2004. *Prearious Life: The Power of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Elgin, Duane i Arnold Mitchell. 1977. "Voluntary Simplicity." *Co-evolution Quarterly* (Summer).
- Haenfler, Ross, Brett Johnson i Ellis Jones. 2012. "Lifestyle Movements: Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements." *Social Movement Studies* 11 (1): 1–20.
- Johnston, Timothy C. i Jay B. Burton. 2003. "Voluntary Simplicity: Definitions and Dimensions." *Academy of Marketing Studies Journal* 7 (1): 19–36.
- Klein, Naomi. 2015. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon and Schuster.
- Klein, Naomi. 2019. *On Fire: The Burning Case for a Green New Deal*. London: Allen Lane.
- Leget, Carlo. 1997. *Living with God: Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and "Life" after Death*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. London: Verso Books.
- Maier, Craig T. 2013. "Attentive Waiting in an Uprooted Age: Simone Weil's Response in an Age of Precarity." *Review of Communication* 13 (3): 225–42.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Unverfügbarkeit*. Vienna: Residenz Verlag.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: An Ethic of Care*. New York: Routledge.

van den Eijnden, Jan G. J. 1994. *Poverty on the Way to God: Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*. Leuven, Belgium: Peeters.

van Nistelrooij, Inge. 2014. *Sacrifice: A Care-Ethical Reappraisal of Sacrifice and Self-Sacrifice*. Leuven, Belgium: Peeters.

TPO  
Fondacija  
[www.tpo.ba](http://www.tpo.ba)

# Prekarne političke ontologije i etika brige

## Maggie FitzGerald

Rad etičarki brige kao što su Sara Ruddick (1989), Joan Tronto (1993) i Fiona Robinson (1999) postavio je značajne temelje u smislu rada usmjerenog na etiku brige koja je i kritična i politička. Etika brige u ovoj tradiciji nastoji se uhvatiti u koštac s političkim pitanjima koja okružuju institucije (npr., FitzGerald 2020; Stensöta 2010; Tronto 2010; Urban 2019), demokratiju (npr., Sevenhuijsen 1998; Tronto 2013) i potencijal brige kao globalne etike (npr., Held 2006; Robinson 2013).

Uz literaturu o etici brige razvija se, ali još uvijek neistražena temeljito, literatura o višestrukim načinima postojanja i viđenja svijeta – opisanih jezikom pluriverzuma (npr., de la Cadena 2015; Mignolo 2013) – koja naglašava različite načine bivanja u svijetu i skreće pažnju na političke procese kroz koje različite ontologije dolaze u kontakt, sukobljavaju se i na mnogo načina sukonstituiraju jedna drugu. Dok se ontologija najčešće shvata kao pretpostavke i okviri kroz koje razumijemo svijet i uslove postojanja, ontologija u ovoj literaturi bolje je obuhvaćena konceptom “političke ontologije” Maria Blasera (2009, 877), koji se fokusira na prakse kroz koje se “ontologije performiraju u svjetove”. Odnosno, političke ontologije nisu prethodno postojeći okviri uslova postojanja ili tvrdnji o svijetu; umjesto toga, one su performativne i konstituirane u interakciji ljudi i prirode i kroz njih kroz različite kontekste i vremena. Jednostavnije rečeno, političke ontologije sastoje se od tekućih, promjenjivih, dinamičnih i (de)stabilizirajućih praksi i odnosa koji stvaraju svjetove.

Ovo razumijevanje ontologije također implicitno sugerira mnoštvo ontologija na globalnom nivou: kako se odigravaju i prakticiraju, ontologije moraju biti višestruke, jer različiti skupovi odnosa i praksi dovode do postojanja različitih ontologija. U isto vrijeme, međutim, te različite ontologije nisu odvojene jedinice – odnosi koji čine svijet ne završavaju u tom svijetu, s obzirom na naše zajedničko materijalno postojanje. Umjesto toga, koncept političke ontologije ukazuje na višestruke svjetove ili pluriverzum – matricu isprepletenih ontologija koje su povezane kroz odnose moći (Mignolo 2013). Na taj način, pluriverzum je više od jednog, ali manje od mnogo (de la Cadena 2015). To je priznanje da iako živimo u istoj sadašnjosti, naši svjetovi mogu biti vrlo različiti. Te se razlike ne mogu svesti jedna na drugu, niti isključuju ontološke interakcije. Umjesto toga, te razlike i pojam pluriverzuma zahtijevaju da živimo u isprepletenosti svjetova i obraćamo pažnju na načine na koje se stvaranje određenih svjetova sprečava ili omalovažava kroz te isprepletenosti.

Ova ideja višestrukih političkih ontologija, smatram, predstavlja ekspanzivniji politički pejzaž u poređenju sa tradicionalnim ili *mainstream* poimanjima globalnog. Konkretno, ideja višestrukih političkih ontologija ne utemeljuje političko samo u suprotstavljenim interesima, stajalištima ili ciljevima unutar jednog svijeta, već radije situira politiku kao procese kroz koje se mnoštvo svjetova sukobljava, međusobno oblikuje na često kontradiktorne i kompleksne načine, te stvara same granice i konfiguracije društvenog poretka. Svrha ovog poglavlja je započeti istraživanje kako nam etika brige može omogućiti da bolje razumijemo prirodu političkih ontologija i njihovih specifičnih lokacija unutar pluriverzalne matrice. Smatram da je ovo važan prvi korak za ponovno razmatranje etičkog promišljanja u kontekstu pluriverzuma. Konkretnije, u ovom poglavlju tvrdim da nas etika brige, sa svojim fokusom na relacionalnost i ranjivost, može bolje usmjeriti u promišljanju pluriverzuma. Ovo preorijentiranje moglo bi se pokazati plodonosnim za početak daljnjeg razmišljanja o tome kako nam etika brige može pomoći u snalaženju u

stvarnim i gorućim dilemama koje se javljaju dok svjetovi međusobno djeluju i sukobljavaju se.

S tom svrhom, ovo poglavlje je organizirano na sljedeći način. Prvo, potpunije opisujem politički pejzaž pluriverzuma koristeći razliku između politike i političkog, pri čemu se političko u pluriverzumu može shvatiti kao sami procesi koji stvaraju svjetove i definiraju društveni poredak. Kako bih to bolje ilustrirala, predstavljam i studiju slučaja sukoba između dvije političke ontologije: svijeta Maora i neoliberalnog modernog svijeta novozelandske vlade. Sukob se odnosi na zaštitu rijeke Whanganui i ovu studiju slučaja ću koristiti kroz cijeli rad. Zatim se okrećem zadatku da pokažem kako etika brige, svojim naglaskom na uzajamnoj ranjivosti, pruža korisnu orijentaciju iz koje možemo razumjeti prirodu političkih ontologija. Konkretno, s obzirom na relacionalnost između svjetova, oslanjam se na etiku brige kako bih iznijela ontološku tvrdnju da su sve političke ontologije same po sebi inherentno ranjive. U isto vrijeme, međutim, mobiliziram konceptualnu razliku između ranjivosti i prekarnosti kako bih istakla procese i materijalne odnose moći (kao što su trenutni procesi neoliberalizacije) koji oblikuju konfiguraciju pluriverzuma i čine određene političke ontologije *ranjivijim* – odnosno, prekarnijim – od drugih. Ovo pruža koristan okvir za razmatranje pluriverzuma jer nam ontološka pretpostavka ranjivosti omogućava da se fokusiramo na istovremenu kontingenciju svih ontologija, i tako ukazuje na mogućnost novih pluriverzalnih konfiguracija. Istovremeno, prizma prekarnosti usklađuje nas s načinima na koje materijalni odnosi moći također utiču na konfiguraciju svjetova, često s učinkom marginaliziranja određenih svjetova i stabilizacije drugih. Zajedno, ove dvije prizme ranjivosti i prekarnosti, sugeriram, stavljaju u prvi plan međuigru između stabilnosti i nestabilnosti koja je centralna za konfiguraciju pluriverzuma i bolje usmjeravaju kritičku političku etiku brige za razumijevanje prirode političkih ontologija i etičkih pitanja koja se javljaju kako se te ontologije razvijaju i sukobljavaju.



## Politika, političko i slučaj rijeke Whanganui

Tvrdim da ideja pluriverzuma predstavlja robusniji politički pejzaž od *mainstream* konceptualizacija globalnog koje se temelje na konkurentskim paradigmatama unutar jednog svijeta. Rad Jenny Edkins (1999) i njena razlika između politike i političkog korisna je za razumijevanje ovog pejzaža. Za razliku od “politike”, koja se može shvatiti kao politička stvarnost kako je već opisana i priznata,

*“političko” ima veze s uspostavom upravo onog društvenog poretka koji postavlja poseban, historijski specifičan prikaz onoga što se računa kao politika i definira druga područja društvenog života kao ne politika. (2, naglasak u izvorniku)*

Drugim riječima, za Edkins, političko predstavlja trenutak kretanja u kojem se društveni poredak rekonfigurira i preokreće, otkrivajući limite svojih granica. U pluriverzumu su svjetovi ili političke ontologije povezani kroz odnose moći. Razlike u tim odnosima moći situiraju određene svjetove “iznad” i “ispod” drugih, što rezultira konfiguracijom političkih ontologija koje se mogu smatrati društvenim poretkom (iako je kontingentan, fluidan i promjenjiv). Kada je ova relacijska mreža ontologija uređena kao hijerarhija dominacije, određeni svjetovi postoje izvan politike; oni su logikom dominantnog svijeta učinjeni nevidljivim ili neshvatljivim. U isto vrijeme, kada se ti odnosi moći pomjeraju, a marginalizirani svjetovi osvjetljavaju, možda čak i rekonfiguriraju granice dominantnog svijeta, postoji politički trenutak koji može redefinirati sam poredak i, u tome, redefinirati ono što se računa kao politika. Na taj način pluriverzum, tvrdim, uvijek već djeluje na nivou političkog.

Jedan primjer će mi pomoći da to pokažem. U martu 2017. godine, lokalno pleme Maori u Whanganuiju na sjevernom otoku Novog Zelanda dobilo je priznanje da je rijeka Whanganui njihov predak, što je značilo da se rijeka mora tretirati kao živo biće. Rijeka je dobila ovo priznanje i ista zakonska prava

kao i ljudsko biće nakon 140 godina borbe naroda Maori. Prema ovom novom statusu, pravni sistem Novog Zelanda ne pravi razliku između nanošenja štete plemenu i nanošenja štete rijeci “jer su oni jedno te isto” (Roy 2017).

Smatram da je ovaj slučaj primjer sukoba između dva svijeta.<sup>1</sup> S jedne strane, novozelandska vlada – koju je konstituirao moderni svijet, koji se u svojoj sadašnjoj neoliberalnoj manifestaciji temelji na dubokom individualizmu, privatnom vlasništvu i jasnoj razlici između ljudi i prirode – konstruira rijeku kao vlasništvo. S druge strane, pleme Maori poznaje rijeku kao pretka i još uvijek živućeg srodnika. Ovo je razumijevanje ključno za odigravanje relacijske ontologije Maora, koja je lišena binarnosti čovjek/priroda i živo/neživo koje čine moderni svijet (Povinelli 2016). Međutim, pod trenutnom konfiguracijom pluriverzuma, pri čemu neoliberalni moderni svijet dominira i crta granice “legitimne” politike, svijet Maora bio je nerazumljiv više od 140 godina. Država na rijeku nije gledala kao na srodnika ili kao na živo biće, već ju je tretirala kao vlasništvo. Zaista, država nije priznala čak ni stajalište Maora o rijeci kao o srodniku. Kao rezultat toga, reprodukcija svijeta naroda Maori bila je potkopana, budući da je rijeka tretirana na način koji krši logiku njihovog svijeta i negira status subjekta koji je bio ključan za njihovu širu političku ontologiju.

Borba da se rijeka prizna kao živo biće koja je trajala 140 godina tako je primjer političkog kako ga definira Edkins. U ovom slučaju, Maori su se borili da dovedu u odnos dvije nesamjerljive logike: vlastito razumijevanje rijeke

1 Neki bi mogli tvrditi da je ovo jednostavno sukob između kultura, a ne sukob između svjetova. Međutim, koncept pluriverzuma i višestrukih svjetova djelimično je odgovor na tendenciju obezvrjeđivanja određenih načina postojanja kao pukih “vjerovanja”, “tradicija” ili “kulture”, dok se drugi načini postojanja smatraju (često implicitno) “istinitim” ili inherentno validnim. Nazivajući svijet Maora svijetom i opisujući ovaj sukob kao sukob između svjetova, dajem “punu ontološku težinu” (Holbraad, Pedersen i Viveiros de Castro 2014) praksama i odnosima koji čine njihov način postojanja i znanja. Iako je ovo tema koja nadilazi ovo poglavlje, vjerujem da je davanje ontološke težine nezapadnjačkim načinima postojanja nužan korak prema dekolonizaciji i destabilizaciji hijerarhija moći koje određuju neke načine postojanja kao “istinite”, a druge kao manje legitime. Takva destabilizacija ključna je politička zadaća pluriverzalne literature.

kao srodnika i pogled na prirodu kao vlasništvo koje dijelom čini modernost. U tom procesu, Maori su učinili vidljivim ono što je bilo nevidljivo, naime, svoj odnos s rijekom, i, što je još važnije, svijet koji taj odnos djelimično ostvaruje. Važno je da spajanjem ove dvije nesamjerljive logike dvosmislenost nije prevladana. Novozelandska vlada ne vidi rijeku kao čovjeka u doslovnom smislu, niti Maori u potpunosti utjelovljuju zakonski okvir ljudskih prava koji je omogućio ovo priznanje. Umjesto toga, spajanjem ove dvije logike postignuta je provizorna rekonfiguracija društvenog poretka, ona u kojoj se “kontradikcija dva svijeta u jednom svijetu” (Rancière 1999, 27) stavlja u prvi plan. Ovo je politički pejzaž s kojim se pokušavam obračunati iz perspektive etike brige.

### Etika brige, uzajamna ranjivost i prekarnost

Literatura o etici brige može se pratiti unazad do psihološke teorije (Gilligan 1982) i feminističke filozofije (Noddings 1984; Ruddick 1989), koje su identificirale pristup moralnom rasuđivanju utemeljen na relacijskom sepstvu i poboljšanju i očuvanju specifičnih odnosa. Kao što Carol Gilligan (1982) tvrdi, ovaj relacijski pristup ili “glas” razlikovao se od racionalističkog glasa koji dominira moralnom filozofijom i psihologijom, a koji moral shvata kao nepristrasnu primjenu pravila i principa na apstraktne etičke dileme (Hutchings 2010, 28–29). Relacijski glas, s druge strane, konstruira moralne probleme “kao problem odgovornosti u odnosima” (Gilligan 1982, 73). Kao rezultat toga, moralna sepstva nastaju kroz odnose odgovornosti i brige za određene druge (Robinson 1999), a moralnost se shvata kao prakse – prisutne i sadržane u gotovo svemu što radimo (Urban Walker 1998) – a posebno prakse koje se odvijaju u našim odnosima s drugima i kroz njih (Robinson 2011).

Posljedično, etika brige uključuje drugačiju konceptualizaciju moralnih agenata, koji se sada poimaju kao međusobno zavisna i ranjiva bića sastavljena od društvenih, političkih i ekonomskih odnosa, za razliku od

autonomnih i nezavisnih (neo)liberalnih subjekata (npr., Kittay 2002; Kittay, Jennings i Wasunna 2005; Hekman 1995). Kako smo ugrađeni i sastavljeni od kompleksnih odnosa moći, etika brige ne samo da ukazuje da moralno razmišljanje i moralne prakse moraju obratiti pažnju na politički, društveni i ekonomski kontekst (npr., Hankivsky 2004; Tronto 2013) koji oblikuju moral, već zapravo odbacuju razdvajanje morala i politike (Tronto 1993). Nadalje, s obzirom na to da su sociopolitički i ekonomski konteksti višestruki i da su moralni agenti konstituirani svojim jedinstvenim kontekstom, etika brige također ukazuje na višestrukost relacijskih moralnih sepstava. Zaista, kasniji rad na etici brige izgrađen je na ovom "otkriću" različitog glasa kako bi se naglasila heterogenost moralnih subjekata i, u skladu s tim, mnoštvo moralnih glasova/epistemologija/teorija (Hekman 1995, 30). U tom procesu, etika brige također otkriva i odupire se hijerarhijama moći koje određene moralne glasove smatraju "manjim" od drugih.

Zbog toga je etika brige, polazeći od relacijske ontologije uzajamne ranjivosti, politička etika. Dovodi u pitanje hijerarhiju moralnih glasova koji legitimiziraju racionalističke pristupe etici dok druge moralne epistemologije čine nerazumljivim ili manje razvijenim. Jednostavno rečeno, etika brige "dovodi u pitanje logiku sadašnjeg poretka" (Hoppania i Vaittinen 2015, 78) i time djeluje na nivou političkog.

Naime, ideja o ontološkoj prekarnosti također je postala aktuelna posljednjih godina (Millar 2017). Usprkos činjenici da se riječ "prekarnost" ne pojavljuje u njenoj zbirci eseja, ovu ideju najčešće pronalazimo u knjizi Judith Butler *Precarious Life* (2004). Kako tvrdi Kathleen Millar (2017), ova knjiga i sve više literature koja se bavi idejom "prekarnih života" mobiliziraju prekarnost kao pojam za označavanje inherentne ranjivosti našeg bića koja proizilazi iz naše relacijske ontologije. U skladu s tim, predlažem da je pojam prekarnog života *à la Butler* paralelan društvenoj ontološkoj pretpostavci koja je u temelju etike

brige: svi smo mi međusobno ranjivi, konstituirani u našim odnosima i od njih.

Na kraju, važno je napomenuti da se ova konceptualizacija prekarnosti razlikuje od prekarne literature koja se bavi nedavnim promjenama u ekonomskim odnosima proizvodnje koje proizilaze iz neoliberalnih procesa (npr., Bourdieu 1998; Fudge i Owens 2006; Kalleberg 2009; Millar 2017; Standing 2014; Vosko 2006). Konkretno, ovi neoliberalni procesi doveli su do “specifične vrste valorizacije i oslobađanja kapitala” (Brown 2018) utemeljenog na snažnom individualizmu koji podržava mit o samodostatnosti kako bi opravdao demontiranje društvenih mreža i mreža kolektivne sigurnosti. Iako je ovaj korpus radova dao važan doprinos razumijevanju načina na koji je rad (pre)oblikovan ovim neoliberalnim procesima, također je kritiziran zbog fokusa na prekarne radne odnose kojim se (re)producira nostalgija za boljim vremenom, kada su radni odnosi naizgled bili “sigurni” i “stabilni” (Barchiesi 2012a, 2012b; Neilson i Rossiter 2008). Koncept prekarijarnosti u ovoj literaturi ne osporava centralno mjesto najamnog rada i načina na koji je najamni rad konstitutivan za neoliberalni moderni svijet. Stoga se na kritički način bavi politikom, ali ne uspijeva ponuditi potpunu kritiku na nivou političkog.

### Od ranjivosti do prekarnosti

Dok naglasak na uzajamnoj ranjivosti u literaturi o etici brige, ili ontološkoj prekarnosti u literaturi o “prekarnim životima”, djeluje na nivou političkog – i, kao što ću pokazati u nastavku, može se stoga korisno primijeniti na kontekst pluriverzuma – ovaj naglasak također može dovesti do određene konceptualne pometnje. Kelly Oliver (2015), na primjer, tvrdi da je poimanje da je premisa etike zajednička ranjivost ograničeno jer nam ne daje puno smjernica u smislu kako prepoznati i staviti u prvi plan načine na koje društveni i politički uslovi i odnosi moći neke osobe učine ranjivijim od drugih. Drugim riječima, u ontološkoj tvrdnji da su svi subjekti ranjivi, može postati lako spojiti ovu

osnovnu ontološku premisu sa načinima na koje neravnomjerna distribucija materijalnih odnosa moći oblikuje življena iskustva ranjivosti. Slično tome, Brett Neilson i Ned Rossiter (2005) kritiziraju raspravu Judith Butler (2004) o prekarnom životu jer nije pružila alate za analizu neravnomjerne distribucije osnovne (ontološke) ljudske ranjivosti. Kako bih prevazišla ovo ograničenje i dala veću konceptualnu jasnoću, želim iznijeti konceptualnu razliku između ranjivosti i prekarnosti, pri čemu je prekarnost *pojačana* ranjivost koja proizilazi iz nejednake distribucije moći koja određene subjekte čini ranjivijima od drugih. Na taj način je ranjivost nužan, ali ne i dovoljan uslov za prekarnost.

Tvrdim da je ova razlika naročito korisna u kontekstu pluriverzuma, gdje smo suočeni sa značajnim zadatkom razumijevanja kako i zašto su određene političke ontologije marginalizirane u društvenom poretku. Upravo ovdje mislim da etika brige može doprinijeti, u kombinaciji sa razlikom između ranjivosti i prekarijarnosti.<sup>2</sup> Kako naglašava etika brige, svi subjekti su ranjivi. Ova ontološka tvrdnja, vjerujem, može se šire primijeniti na političke ontologije, s obzirom na to da se svjetovi (re)proizvode odnosima i imajući u vidu veze među svjetovima. Stavljanjem u prvi plan uzajamne ranjivosti svih svjetova, etika brige nas podsjeća da su političke ontologije, kao i hijerarhija političkih ontologija, kontingentne. Odnosi između političkih ontologija nužno su nestabilni, otvoreni promjenama i ranjivi. Nadalje, stavljajući u prvi plan kontingentnost hijerarhije, prizma etike brige također otvara prostor za kritiku trenutne konfiguracije pluriverzalne matrice: ako su sve političke ontologije inherentno ranjive, zašto nekim ukazujemo povjerenje, a drugim ne? Zašto su određene političke ontologije potisnute na margine globalne političke ekonomije, kojom trenutno dominira neoliberalna modernost?

2 Neke naučnice i naučnici prave razliku između pojmova prekarnost i prekarijarnost (npr., Butler 2011; Kittay 2018). Ovdje te pojmove koristim naizmjenično.

Iako je ova teza važan prvi korak, tvrdim da nam je također potrebna prizma prekarnosti<sup>3</sup> da odgovorimo na ova pitanja i istražimo prakse i odnose moći koji određene političke ontologije čine ranjivijim – odnosno, prekarnijim – od drugih.

Stoga, razlika koju ovdje iznosim između ranjivosti i prekarnosti ima cilj podržati i literaturu o pluriverzumu i etiku brige na međusobno konstituirajući način. Kritička i politička etika brige može nam pomoći da promišljamo i bolje razumijemo politički pejzaž koji je pluriverzum, usmjeravajući nas da obratimo pažnju na načine na koje ranjivi svjetovi nisu jednako ranjivi zbog neravnomjerno distribuiranih odnosa moći. U isto vrijeme, razlika između ranjivih i prekarnih političkih ontologija olakšava robusniju političku etiku brige, stavljajući u prvi plan ne samo ranjivosti na međuljudskom ili materijalnom nivou, već i načine na koje ranjivosti – i odnosi moći koji te ranjivosti oblikuju u prekarnost – djeluju na ontološkom nivou, oblikujući subjektivnosti, pa čak i svjetove. U sljedećem dijelu ću se okrenuti odlučnijoj raspravi o tome šta mislim pod prekarnošću i pokazati analitičku korisnost prekarnosti u ovom kontekstu.

### Proširenje prekarnosti kroz političke ontologije

Iako je konceptualizacija prekarnosti Guyja Standinga (2014) usmjerena na najamni rad – i time nam nudi kritiku politike umjesto političkog, kako je gore navedeno – ukazujem na to da njegova artikulacija tri dimenzije prekarnog rada ipak pruža plodno polazište za razmišljanje o konfiguraciji pluriverzuma, imajući u vidu njegov materijalistički fokus na odnos između prekarnosti i sredstava proizvodnje. Prvo, Standing (2014, 969) tvrdi da je prekarnost obilježena posebnim odnosima proizvodnje. Oni koji su uključeni u prekarni rad imaju nesigurne poslove, često ostaju bez posla i stalno se moraju boriti s osjećajem nesigurnosti. Drugo, prekarnost je obilježena posebnim odnosima

3 Opet, prekarnost ovdje sada označava "pojačanu" ranjivost ili specifično nejednaku distribuciju ranjivosti.

distribucije. Fleksibilnost plata u prekarnom radu i nestabilnost ekonomskih resursa “znače da [pripadnici prekarijata] imaju hroničnu nesigurnost prihoda, da su suočeni s nestabilnim primanjima i hroničnom ekonomskom neizvjesnošću” (970). Konačno, za Standinga prekarost također uključuje posebne odnose s državom, koje karakterizira nedostatak građanskih prava (971), uključujući pravo na sigurno ekonomsko, društveno, kulturno, političko i građansko postojanje.

Predlažem da se ove tri dimenzije prekarnog rada mogu korisno primijeniti na pluriverzum, budući da ukazuju na šire razumijevanje prekarosti kada se ona preispituje na nivou političke ontologije. Odnosno, ako promislimo ovu artikulaciju prekarosti na nivou bitka-u-svijetu (za razliku od fokusiranja na radne odnose), možemo vidjeti da prekaru egzistenciju karakteriziraju nestabilne subjektivnosti, nejednako i nesigurno materijalno blagostanje i potcijenjen politički potencijal.

Stoga je moja odluka da se oslanjam na Standingov pojam prekarosti, usprkos prethodno spomenutoj kritici njegovog koncepta koji se bavi samo politikom, svrhovita. Prekarost, kako je ovdje predstavljena, trebala bi obuhvatati načine zbog kojih su političke ontologije *ranjivije* u globalnoj političkoj ekonomiji, kojom trenutno dominira neoliberalna modernost. Stoga, s jedne strane, ova analiza djeluje na nivou ontologije i odigravanja svjetova. S druge strane, ova analiza također djeluje na nivou globalne političke ekonomije, jer se bavi načinima na koje materijalni i idejni odnosi moći oblikuju konfiguraciju svjetova u pluriverzumu. Zadržavanje Standingovog (2014) razumijevanja prekarosti, ukorijenjenog u materijalnim odnosima rada i prožetog kritikom neoliberalnog ekonomskog restrukturiranja, uz njegovo ponovno promišljanje na temeljnijem ontološkom nivou, olakšava oba ova zadatka: ovo prošireno razumijevanje prekarosti obuhvata i odnos “između prekarosti kao socio-ekonomskog stanja i prekarosti kao ontološkog iskustva” (Millar 2014, 35; vidjeti i Millar 2017). Odnosno, razumijevanje prekarosti predstavljeno i



mobilizirano ovdje ima cilj povezati proučavanje globalne političke ekonomije sa pitanjima subjektivnosti, postojanja i iskustva.

Da bih to pokazala, razmotrimo Standingovu prvu dimenziju: prekarijarnost proizvodnih odnosa. Ako počnemo s konceptom političkih ontologija, tvrdim da se ideja prekarnih odnosa proizvodnje, kako je opisuje Standing, može proširiti tako da uključuje ne samo odnose materijalne proizvodnje, već i odnose kroz koje se svjetovi proizvode. Određene političke ontologije suočavaju se s većom nestabilnošću od drugih. Postojanje ovih svjetova oslanja se na prakse koje su marginalizirane odnosima moći i znanja koji legitimiziraju neke radnje, odnose i znanja dok druge stavljaju “van” onoga što je politički prihvatljivo ili razumno (Blaser 2016). Na primjer, kako pokazuje Cristina Rojas (2016), politička ontološka podjela između modernog i nemodernog čini neke stvari zamislivim, a druge nezamislivim (da rijeka može biti srodnik, na primjer). Odnosi moći koji oblikuju modernu/nemodernu binarnost stvaraju ograničenja onome što se smatra validnim, prema čemu su prakse i načini postojanja legitimni. Ta ograničenja ukazuju na prekarijarnost proizvodnje (određenih) svjetova.

Ideja prekarnih odnosa distribucije može se na sličan način proširiti tako da se odnosi na neravnomjernu distribuciju resursa po svjetovima. To uključuje materijalne resurse, koji su, zbog kolonijalizma, prvobitne akumulacije (npr., Federici 2004) i kontinuiranog oduzimanja zemlje, neravnomjerno i nasilno redistribuirani po svjetovima. Međutim, važno je da se iz političke ontološke perspektive odnosi distribucije također moraju odnositi na distribuciju nematerijalnih resursa, kao što je politička moć, i na dostojanstvo da se nečije epistemološko i ontološko stajalište smatra valjanim. Drugim riječima, politički potencijal također je neravnomjerno distribuiran po svjetovima, budući da su neke političke ontologije sposobne iscrtati granice “legitimne” politike (tj. odražavati, proizvoditi i/ili reproducirati dati društveni poredak),

čime politiku drugih političkih ontologija čine nevidljivom (de Sousa Santos 2007).

Konačno, prekarni odnosi s državom, kada su ograničeni na raspravu o prekarnom radu, povezani su sa zapadnom idejom da državljanstvo i građanska prava trebaju biti (ili jesu) prvenstveno vezani uz zapošljavanje i tržišne odnose. Mreže socijalne sigurnosti, članstvo u političkim kolektivima i pristup političkim i ekonomskim pravima duboko su povezani sa radnim statusom i učestvovanjem na tržištu rada na različite načine (Esping-Andersen 1985). Međutim, ako, umjesto ograničavanja koncepta prekarnosti na rad, počnemo s idejom političkih ontologija, možemo preći na širu analizu načina na koje su prava građana i odnos između ljudi i države oblikovani daleko izvan odnosa proizvodnje. Umjesto toga, pripadnicima određenih političkih ontoloških grupa uskraćena su prava jednostavno zbog njihovih ontologija.<sup>4</sup>

Kako bih ilustrirala ovaj prošireni pojam prekarnosti, razmotrimo navedeni primjer rijeke Whanganui. Koristeći prizmu prekarnih političkih ontologija, tri dimenzije prekarijarnosti o kojima smo upravo raspravljali mogu se smjestiti u borbu Maora da zaštite Whanganui. Prvo, tokom borbe za dobivanje značajnog priznanja rijeke Whanganui kao još uvijek živućeg srodnika, politička ontologija Maora doživjela je prekarnost u smislu proizvodnih odnosa potrebnih za stvaranje njihovog svijeta. Rijeka, kao sukonstituent plemena, neophodna je za (re)produkciju i rezilijentnost svijeta Maora. Bez

4 Važno je napomenuti da kada koristim riječi kao što su "građanin", "prava", pa čak i "država", ne pokušavam tvrditi da bi i drugi svjetovi koristili te riječi ili koncepte kako bi artikulirali svoje željene oblike društvenog i političkog života. Na primjer, određene političke ontologije možda nemaju konceptualizaciju države ili mogu odbacivati državu kao idealan oblik društvenog i političkog strukturiranja. Slično tome, kada kažem da su pripadnicima određenih svjetova uskraćena prava, ne tvrdim da oni nužno žele prava u punom, liberalnom smislu. Umjesto toga, koristim ove riječi – konstitutivne za moj svijet, koji nazivam neoliberalnom modernošću – kao prazne označitelje, namijenjene označavanju, iako nesavršeno, bilo koje konceptualizacije dobrog života svojstvene različitim političkim ontologijama. Ova nesavršena upotreba riječi odražava činjenicu da sam, u određenoj mjeri, ograničena granicama diskursa vlastitog svijeta i priznaje da prevod između svjetova nikada nije "jedan na jedan" (npr., de la Cadena 2015; Strathern 2004).

zaštite Whanganuija, proizvodni odnosi potrebni za (re)proizvodnju njihova svijeta postali su prekarani.<sup>5</sup> Zaista, sprečavanje štete Whanganuiju bila je motivacija Maora za pokretanje i održavanje 140-godišnje borbe s državom Novi Zeland. Politička ontologija Maora također se suočila s prekarijarnošću vis-à-vis odnosa distribucije, jer njihov odnos prema Whanganuiju nije bio potvrđen<sup>6</sup> logikom modernosti ili vladom koju je ova logika konstituirala. Distribucija toga ko (i šta) se smatra legitimnim političkim akterom i pitanjem bila je neravnomjerna, tako da se politička ontologija Maora suočavala s nestabilnošću kao valjanim političkim stajalištem. Drugim riječima, distribucija autoriteta u ta dva svijeta bila je neravnomjerna, gdje je politička ontologija Maora dobivala “manji” legitimitet kao svijet unutar pluriverzalne matrice, kojom trenutno dominira modernost. Konačno, političku ontologiju Maora karakterizirao je i prekaran odnos prema državi. Za Maore, Whanganui je predak i još uvijek živući srodnik, a 140 godina odbijanja države da to prizna dodatno je marginaliziralo maorski svijet uskraćujući određenim agentima (kao što je Whanganui) prava koja maorska ontologija smatra odgovarajućim.

### Sastavljanje dijelova: ranjivi odnosi i moć prekarosti

Do sada se u ovom poglavlju napravilo nekoliko konceptualnih pomaka. Prvo, oslanjajući se na etiku brige, u ovom poglavlju tvrdi se da su političke ontologije ranjive. Ovo je ontološka tvrdnja o prirodi svjetova koji čine pluriverzum, koja

5 Da ponovim, ono što je od značaja za ovaj primjer jest da maorski svijet zahtijeva određene odnose da bi se (re)odigravao kroz vrijeme—prostor. Njihov svijet je konstituiran njihovim odnosom s rijekom Whanganui. Stoga je moralno značajna sama činjenica da je odnos ugrožen (odnosno, Whanganui nije bila zaštićena i stoga je odnos postao prekaran) i, što je jednako važno, da uslove odnosa (odnosno, priznaje li se Whanganui kao živi srodnik, a ne kao vlasništvo) preoblikuje neki drugi svijet. Ako ovaj sukob postavimo kao problem jer prijatnija Whanganuiju znači da se određena praksa, ceremonija ili tradicija ne mogu provoditi, umanjujemo značaj ove relacionalnosti i pretjerano instrumentalizirano tumačimo načine na koje se svjetovi prakticiraju, odigravaju i (re)produciraju.

6 Konkretno, odnos se ili potpuno ignorira (a Whanganui se postavlja kao vlasništvo, a ne još uvijek živući srodnik), ili se svodi na “vjerovanje” ili “tradiciju,” za razliku od datog ontološkog statusa kao stvarno postojećeg dijela svijeta Maora. Vidjeti i fusnotu 1 za više detalja o ovoj razlici.

proizilazi iz njihove relacionalnosti. Političke ontologije, kako je opisano, nisu nezavisne jedinice, već više od jednog (jedinstvenog svijeta), ali manje od mnogih (uvijek već povezanih svjetova). Drugo, u ovom poglavlju se iznosi razlika između ovog razumijevanja ranjivosti, kao osnovne ontološke premise, i prekarnosti, koja se, predlažem, može shvatiti u kontekstu pluriverzuma kao *pojačana* ontološka ranjivost. Drugim riječima, prekarnost se odnosi na načine na koje (re)produkcija određenih svjetova postaje nesigurnija i nestabilnija kao rezultat neravnomjerne distribucije materijalne i idejne moći u globalnoj političkoj ekonomiji, kojom trenutno dominira neoliberalna modernost. Zajedno, ovaj okvir, kako sada pokazujem, otvara analitički prostor za proučavanje političkih ontologija. Konkretno, predlažem da ovaj okvir omogućava robusniju analizu *istovremene* stabilnosti i nestabilnosti odnosa između političkih ontologija i pomaže nam da u prvi plan stavimo nespoznatljivu potencijalnost odnosa koji sačinjavaju pluriverzum.

Prvo, tvrdnja da su sve političke ontologije ranjive naglašava da pluriverzum nije statičan sklop. Umjesto toga, svjetovi sukonstituiraju jedan drugoga, iako na kompleksne načine, a ova sporna, nejednaka i fluidna isprepletenost znači da su svjetovi uvijek podložni promjenama. Tvrdnja da su sve političke ontologije ranjive naglašava povezanost tih svjetova i načine na koje su političke ontologije performativne i zahtijevaju stalne procese legitimiranja i odigravanja. Drugo, ideja prekarnih političkih ontologija omogućava nam da u prvi plan stavimo dinamiku koja utiče na odigravanje svjetova tako da možemo obratiti veću pažnju na odnose moći koji omogućavaju da se određene političke ontologije lakše odigravaju od drugih.

Na primjer, Elizabeth Povinelli (2011) pokazuje kako je politička ontologija u kojoj je suverena država centralna figura (ono što sam ovdje nazvala neoliberalna modernost) izgrađena na pozadini političke ontologije “prijašnjeg”, odnosno svjetova onih autohtonih filtriranih kroz modernu prizmu. Kako objašnjava Povinelli, prijašnji, kao politička ontologija, nastaje

tek kada nastaje moderna politička ontologija. Autohtonost i suverena država – i političke ontologije čiji su ti koncepti dio – (re)konstruirane su zajedno. Moderno (i njemu odgovarajući sistem upravljanja) moglo bi se opisati samo istovremenim označavanjem “predmodernog”, odnosno prijašnjeg; te političke ontologije – binarnost modernog i predmodernog – imaju smisla samo relacijski. Da nije bilo predmodernog, ne bi moglo biti ni modernog, i obrnuto. U isto vrijeme, međutim, taj proces međusobne izgradnje nije bio jednak; prijašnje (kao predmodernog) bilo je konstruirano tako da njime upravlja moderno (Povinelli 2011, 24).

Rasprava Elizabeth Povinelli ovdje ukazuje na značajan analitički izazov povezan s proučavanjem političkih ontologija: kako objasniti i razumjeti “ustrajnost okupacijskih ontologija” (Escobar 2016, 21) a da tu ustrajnost ne tretiramo kao datu? Kako možemo razumjeti trenutnu konfiguraciju političkih ontologija bez reificiranja ove konfiguracije? Upravo ovdje mislim da koncepti ranjivih političkih ontologija i prekarnih političkih ontologija mogu dati svoj doprinos. Ontološka tvrdnja da su svi svjetovi ranjivi podsjeća nas da su čak i naizgled “stabilne” političke ontologije zavisne i nesigurne, te da je rekonfiguracija političkog uvijek već moguća. Drugim riječima, sam koncept ranjivih političkih ontologija trenutne konfiguracije moći čini “nestabilnim”. Prekarna prizma koja se ovdje razvija proširuje to daljnjim naglašavanjem stvarnosti da je prekarost subvertiranih ontologija direktno povezana sa stabilnošću okupacijskih ontologija, čime također ukazuje na prekarost okupacijskih ontologija. Prekarost jednog svijeta, zbog međusobne zavisnosti i ranjivosti svih svjetova, uvijek čini i druge svjetove, uključujući one koji su dominantni, makar potencijalno prekarnim. Na taj način, ideja prekarnih političkih ontologija omogućava nam da se fokusiramo na načine na koje neravnomjerno distribuirani materijalni i idejni odnosi moći čine određene svjetove prekarnim, dok također lociraju moć u samu tu prekarost.

Vraćam se još jednom na primjer Maora i njihovu borbu za zaštitu rijeke Whanganui, gdje možemo vidjeti moć prekarnosti na djelu. Kao što smo vidjeli u prethodnom dijelu, konfiguracija pluriverzuma, kojom dominira neoliberalna modernost, uključuje distribuciju moći koja političku ontologiju Maora čini prekarom. U isto vrijeme, međutim, tvrdim da prekarost maorskog svijeta također čini neoliberalni moderni svijet novozelandske države prekarim, osvjetljavajući tako uzajamnu ranjivost ta dva svijeta. Odnosno, dok se u ovom primjeru maorski svijet suočio (a možda se i dalje suočava) s težom borbom za legitimitet nego neoliberalni moderni svijet, neoliberalna modernost bila je (i nastavlja biti) temeljno osporavana samim postojanjem maorskog svijeta. Na taj način, fokus na prekarne političke ontologije ne samo da pomaže otkriti specifičnosti načina na koje su određeni svjetovi marginalizirani u sadašnjem poretku, već također drži odnos između političkih ontologija u prvom planu naših analiza.

Drugim riječima, prekarost, kako je ovdje predstavljam, ističe one svjetove na marginama globalne političke ekonomije, posebno one koji su isključeni, namjerno preoblikovani, obezvrijeđeni, pa čak i izbrisani, dok jednako tako naglašava da su čak i naizgled “stabilni” ili “hegemoni” svjetovi ranjivi i nestabilni, zavisni od marginaliziranih svjetova i podložni da i sami postanu prekarne. Ova druga tačka je važna, jer kao što je Tiina Vaittinen (2015) političku moć smjestila u ranjiva tijela koja vrše pritisak na državu, fokus na prekarost svjetova također smješta moć u prekarost: oni svjetovi koji su prekarne, te stoga u određenoj mjeri nisu u potpunosti obuhvaćeni dominantnom političkom ontologijom, posjeduju određenu vrstu moći – onu koja osvjetljava granice dominantne ili okupacijske ontologije te, u tom procesu, predstavlja izazov logici navedene ontologije.

Dakle, ideja ranjivih i prekarne političkih ontologija, podsjećajući nas na međuiгру između stabilnosti i nestabilnosti različitih svjetova, pruža analitički prostor ne samo za istraživanje (nejednakih) odnosa između svjetova (tj.

odnosa koji dopuštaju nekim svjetovima da se lakše odigravaju nego drugi), već i za poticanje smislenog dijaloga o onome što Isabelle Stengers naziva “kosmosom”: “ono nepoznato sastavljeno od ovih višestrukih, različitih svjetova i (...) artikulacija za koje bi [ovi svjetovi] naposljetku mogli biti sposobni” (2005, 995). Ranjivost, kao analitički alat, ima potencijal istaknuti međusobnu nestabilnost svih svjetova, dok prekarnost, u kontekstu političkih ontologija, u prvi plan stavlja one svjetove na marginama političkog poretka. Ti isti svjetovi, dijelom zbog svoje marginalnosti, imaju moć razotkrivati i osporavati ograničenja i logiku dominantnih svjetova. Podsjećaju nas da zapravo postoje načini bivanja i znanja koji nadilaze “prožimajuću političku racionalnost neoliberalizma” (Peck i Theodore 2019, 256) koja danas tako temeljno oblikuje globalnu političku ekonomiju. U tome prekarne političke ontologije u prvi plan stavljaju nespoznatljivu potencijalnost ranjivih svjetova koji se mogu pojaviti kao sukob političkih ontologija i podsjećaju nas da “principi stvarnosti” (Brown 2018) stvoreni neoliberalnim odnosima moći nisu i ne moraju se percipirati kao jedini principi po kojima treba živjeti. Jednostavnije rečeno, neprestano ukazujući na granice neoliberalnog modernog svjetskog poretka, ove prekarne političke ontologije, kao i nepoznati svjetovi koji tek dolaze, imaju potencijal da “slome” (Rojas 2016) trenutne sisteme moći i njihove homogenizirajuće tendencije. Dopuštajući nam da se fokusiramo na tu mogućnost, koncepti ranjivosti i prekarnosti pružaju korisnu polaznu tačku s koje možemo promišljati politički pejzaž pluriverzuma iz perspektive etike brige kako bi nam pomogli da se počnemo kretati prema novim konfiguracijama u kojima se mnoštvo svjetova može razvijati.

### Citirani radovi

Barchiesi, Franco. 2012a. “Liberation Of, Through, or From Work? Postcolonial Africa and the Problem of Job Creation” in the Global Crisis.” *Interface: A Journal For and about Social Movements* 4 (2): 230–53.

Barchiesi, Franco. 2012b. “Precarity as Capture: A Conceptual Reconstruction and Critique of the Worker-Slave Analogy.” *UniNomade*. <http://www.uninomade.org/precarity-as-capture/>.

- Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology: Cultural Studies without 'Cultures'?" *Cultural Studies* 23 (5–6): 873–96.
- Blaser, Mario. 2016. "Is Another Cosmopolitics Possible?" *Cultural Anthropology* 31 (4): 545–70.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: New Press.
- Brown, Wendy. 2018. "Who is Not Neoliberal Today?" *Tocqueville* 21, 18. januar.  
<https://tocqueville21.com/interviews/wendy-brown-not-neoliberal-today/>.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life*. London: Verso Books.
- Butler, Judith. 2011. "For and Against Precarity." *Tidal: Occupy Theory, Occupy Strategy* 1:12–13.
- de la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2007. "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges." *Review XXX* (1): 45–89.
- Edkins, Jenny. 1999. *Poststructuralism and International Relations: Bringing the Political Back In*. London: Lynne Rienner.
- Escobar, Arturo. 2016. "Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South." *Revista de Antropologia Iberoamericana* 11 (1): 11–32.
- Esping-Anderson, Gøsta. 1985. "Power and Distributional Regimes." *Politics and Society* 14 (2): 223–56.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Brooklyn, N.Y.: Autonomedia.
- FitzGerald, Maggie. 2020. "Reimagining Government with the Ethics of Care: A Department of Care." *Ethics and Social Welfare* 14 (3): 248–65.
- Fudge, Judy i Rosemary Owens. 2006. *Precarious Work, Women, and the New Economy*. Portland, Ore.: Hart Publishing.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hankivsky, Olena. 2004. *Social Policy and the Ethic of Care*. Vancouver, Canada: UBC Press.
- Hekman, Susan. 1995. *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press.
- Holbraad, Martin, Morton Axel Pedersen i Eduardo Viveiros de Castro. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Cultural Anthropology*, 1. januar.  
<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.



- Hoppania, Hanna-Kaisa i Tiina Vaittinen. 2015. "A Household Full of Bodies: Neoliberalism, Care and 'the Political.'" *Global Society* 29 (1): 70–88.
- Hutchings, Kimberly. 2010. *Global Ethics: An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Kalleberg, Arne L. 2009. "Precarious Work, Insecure Workers: Employment Relations in Transition." *American Sociological Review* 74:1–22.
- Kittay, Eva Feder. 2002. "When Caring Is Just and Justice Is Caring: Justice and Mental Retardation." U *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, ur. Eva Feder Kittay i Ellen K. Feder, 257–76. London: Rowman & Littlefield.
- Kittay, Eva Feder. 2018. "Precariousness, Precarity, and Disability." Uvodni govor na konferenciji Care Ethics Research Consortium Inaugural Conference, Portland, Oregon, 27–28. septembar.
- Kittay, Eva Feder, Bruce Jennings i Angela A. Wasunna. 2005. "Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care." *The Journal of Political Philosophy* 13 (4): 443–69.
- Mignolo, Walter. 2013. "On Pluriversity." <http://waltermignolo.com/on-pluriversity/>.
- Millar, Kathleen. 2014. "The Precarious Present: Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil." *Cultural Anthropology* 29 (1): 32–53.
- Millar, Kathleen. 2017. "Toward a Critical Politics of Precarity." *Sociology Compass* 11: e12483.
- Neilson, Brett i Ned Rossiter. 2005. "From Precarity to Precariousness and Back Again: Labour, Life and Unstable Networks." *The Fibreculture Journal* 5: n.p.
- Neilson, Brett i Ned Rossiter. 2008. "Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception." *Theory, Culture and Society* 25 (7–8): 51–72.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Oliver, Kelly. 2015. "Witnessing, Recognition, and Response Ethics." *Philosophy and Rhetoric* 48 (4): 473–94.
- Peck, Jamie i Nik Theodore. 2019. "Still Neoliberalism?" *The South Atlantic Quarterly* 118 (2): 245–65.
- Povinelli, Elizabeth A. 2011. "The Governance of the Prior." *Interventions* 13 (1): 13–30.
- Povinelli, Elizabeth A. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Rancière, Jacques. 1999. *Dis-agreement: Politics and Philosophy*. Prevod Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robinson, Fiona. 1999. *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Robinson, Fiona. 2011. "Stop Talking and Listen: Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory." *Millennium: Journal of International Studies* 39 (3): 845–60.

- Robinson, Fiona. 2013. "Global Care Ethics: Beyond Distribution, Beyond Justice." *Journal of Global Ethics* 9 (2): 131–43.
- Rojas, Cristina. 2016. "Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse." *International Political Sociology* 10 (4): 369–82.
- Roy, Eleanor Ainge. 2017. "New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being." *The Guardian*, 16. mart  
<https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being>.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Sevenhuijsen, Selma. 1998. *Citizenship and the Ethics of Care Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*. London: Routledge.
- Standing, Guy. 2014. "Understanding the Precariat through Labour and Work." *Development and Change* 45 (5): 963–80.
- Stengers, Isabelle. 2005. "A Cosmopolitical Proposal." In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ur. B. Latour i P. Weibel, 994–1003. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Stensöta, Helena. 2010. "The Conditions of Care: Reframing the Debate about Public Sector Ethics." *Public Administration Review* 70:295–303.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Lanham, Md.: AltaMira Press.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan. 2010. "Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose." *Ethics and Social Welfare* 4 (2): 158–71.
- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Urban, Petr. 2019. "The Moral Life of Public Institutions: A Care Ethical Perspective." Rad predstavljen na University of Ottawa, Ottawa, Canada, 21. februar.
- Urban Walker, Margaret. 1998. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. New York: Routledge.
- Vaittinen, Tiina. 2015. "The Power of the Vulnerable Body." *International Feminist Journal of Politics* 17 (1): 100–118.
- Vosko, Leah F., ur. 2006. *Precarious Employment: Understanding Labour Market Insecurity in Canada*. Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

# Etika brige i prekarno sepstvo: Politika erosa u neoliberalnom dobu

Sacha Ghandeharian

## Briga kontra neoliberalizma

U članku iz 2017. godine, Joan Tronto predlaže da učinkovita kritika neoliberalizma kao skupa političko-ekonomskih struktura, praksi i ideologija počinje zajedničkim poimanjem osoba “kao *homines curans* (brižnih ljudi)” (27). Kao što Tronto piše, “Neoliberalizam se otkriva kao ideologija suočena s etikom brige” (37). Zaista, mnogo je napisano o načinu na koji je neoliberalizam oblikovao “organizaciju resursa i odnose brige” (Hoppania i Vaittinen 2015, 77) i o tome kako povratak relacijskoj ontologiji koja podržava etiku brige, kao moralna i politička teorija, podrazumijeva temeljitu kritiku upravo tih društvenih, političkih i ekonomskih struktura i ideologija (npr. Casalini 2018; Hoppania i Vaittinen 2015; Robinson 2010, 2015; Tronto 2017). Relacijska ontologija stavlja *odnos* u prvi plan kao najznačajniju temu za moralno razmatranje, za razliku od atomističke ontologije koja privilegira pogled na subjekte kao autonomne agente. Ovo poglavlje doprinosi tom razgovoru istražujući kapacitet etike brige da se odupre neoliberalizmu i/ili posluži kao protuotrov za njega. To čini s posebnim fokusom na pitanje *subjektivnosti* u smislu pojma *prekarnosti*. Tvrdim da će robusnija teorija subjektivnosti, koja ima prekarnost u svom centru, pomoći etici brige time što će poslužiti kao teorijska polazna tačka s koje se može oduprijeti silama neoliberalizma.

Konkretno, tvrdim da je pojam *prekarnosti* centralan za razumijevanje logike subjektivnosti i intersubjektivnih odnosa. Drugim riječima, naše iskustvo

vlastitosti, kao i naši odnosi s drugim *sepstvima*, oblikovano je našom ranjivošću i zavisnošću u odnosu na ta druga sepstva. Centralna tvrdnja ovog poglavlja je da eros (ili želja) može poslužiti kao konceptualni most koji povezuje pojmove brige i prekarnosti, pomažući tako u konstituciji robusnijeg pojma subjektivnosti i intersubjektivnih odnosa koji odražavaju relacijsku ontologiju koja podržava etiku brige kao moralnu i političku teoriju (Dingler 2015; Hollway 2006; Robinson 2010, 2011, 2015). Predlažem da počnemo s vrlo širokim, zdravorazumskim razumijevanjem želje, koje će zatim biti potpunije razrađeno u tekstu poglavlja. Pomno čitanje odnosa između brige i erosa proširit će naše razumijevanje relacijskog i etičkog sepstva i njegove neizbježne prekarijarnosti. Ovo čitanje predstavlja kritiku načina na koje je neoliberalna ideologija oblikovala dominantne konceptualizacije sepstva kao i odnosa sepstva i drugog. Tvrdim da je ovo istraživanje odnosa sepstvo–drugi, koje nastoji razotkriti odnos između brige, prekarnosti i erosa, značajno vis-à-vis rasprava o tome može li pojam brige, široko shvaćen, poslužiti kao protuotrov neoliberalizmu.

Moja predložena konceptualizacija subjektivnosti fokusira se na jednu ključnu premisu: *biti subjekt znači biti tijelo u odnosu na druga tijela, pri čemu su ti odnosi implicirani i pod uticajem odnosa moći, materijalnih i simboličkih*. Na primjer, hijerarhije moći mogu postojati u odnosu na materijalne nejednakosti, kao i u (ne)priznavanju određenih identiteta. Takav pogled na subjektivnost je onaj koji se temelji na, kao i u prvom planu, temeljnoj prekarijarnosti (široko shvaćenj) kao uslovu mogućnosti za utjelovljenu vlastitost i intersubjektivne odnose (vidjeti Bourgault 2014; Butler [2004] 2006; Ettlinger 2007 ; Millar 2017). Korištenjem pojma erosa kako ga ekspliciraju Luce Irigaray (2002) i Byung-Chul Han (2017a) i bavljenjem konceptualizacijom Kelly Oliver (2002, 2004, 2015) “odnosa između zavisnosti i subjektivnosti” (2002, 324) koja konotira “strukturu svjedočenja”, ovo poglavlje razvija jedno posebno poimanje prekarnosti. Konkretno, prekarnost kako je ovdje razrađena odnosi se na *nezaštićenost* koja utemeljuje odnose među ljudskim sepstvima (vidjeti

Petherbridge 2016, 591). U kombinaciji s erosom, zamišljenim kao etička energija koja prožima navedene odnose i koja može usmjeriti našu pažnju prema prekarnim drugim, ovo razumijevanje naglašava da je putovanje prema drugosti samo po sebi prekarno. Drugim riječima, uvijek smo prekarni u odnosu na druge, s obzirom na našu uzajamnu ranjivost i zavisnost. Osim toga, kao što će biti objašnjeno u tekstu poglavlja, putovanje u susret s drugom uvijek pretpostavlja određeni stepen prekarosti. Pokazujući uzajamno dejstvo prekarosti i erosa, ova analiza nastoji istovremeno izgraditi teoriju subjektivnosti koja je svojstvena etici brige, dok također podržava učinkovitost etike brige kao protuotrova za neoliberalizam. Pod protuotrovom za neoliberalizam mislim na teorijsku orijentaciju kroz koju možemo djelotvorno kritizirati i ideologiju neoliberalizma i prakse i institucije koje su sukonstitutivne s tom ideologijom. Zaista, kao što Catrin Dinger navodi, “Iskustvo brige izmiče potpunoj reifikaciji i pruža mogućnost transformiranih ljudskih odnosa” (2015, 213). Odnosi brige mjesta su koja u prvi plan stavljaju fluidnost konteksta unutar ljudskih odnosa, kao i posebnosti pojedinaca uključenih u te odnose. Briga stoga “izmiče potpunoj reifikaciji” u smislu da pokazuje da se ljudski odnosi nikada ne mogu svesti na jedinstveni ili statični model subjekta i društvenih odnosa (npr., liberalni individualizam).

### Etika brige

Etika brige temelji se na jednostavnoj premisi “da nas ljudska povezanost i prakse koje je podržavaju duboko oblikuju” (Deveaux 1995, 115). Konkretno, prakse brige unutar tih odnosa su ono što je za etičarke i etičare brige najvažniji (i tradicionalno zanemaren) predmet moralnog razmatranja. Stoga moralno ponašanje ne određuju apstraktna i univerzalna pravila bestjelesne racionalnosti, već svakodnevna (utjelovljena) iskustva odgovornosti u kontekstualno specifičnim odnosima s drugima (Deveaux 1995). U tom smislu, društveni život može se okarakterizirati zajedničkom “međuzavisnošću” u

brizi. U različitim stepenima tokom vremena, svim će osobama na neki način biti potrebna briga, uz činjenicu da će i oni odgovarati na potrebe drugih (Robinson 2011, 4; Tronto 1993, 162).

Nadalje, ovi drugi, iz perspektive etike brige, uvijek su “konkretni” za razliku od “generaliziranih” drugih, što znači da su različite pojedinosti identiteta osobe i širokog socioekonomskog konteksta moralno istaknute, a ne strane, nisu obilježja svake “moralne situacije” (Benhabib 1985). Doista, za etičarke i etičare brige *politika* i *etika* su sukonstitutivne (Tronto 1993). Fiona Robinson naglašava političku prirodu brige kada piše:

*Ranjivost i zavisnost, povrh toga, odlike su svih ljudskih subjekata, kao i mnogih društvenih grupa u nekom trenutku; nivoi ranjivosti i implikacija ranjivosti dijelom su odraz postojećih odnosa moći u kontekstu veza. (2010, 142)*

Stoga je ključno smatrati *brigu* centralnim aspektom ljudskog života koji nadilazi sve društvene granice, protežući se od intimnih porodičnih odnosa (Chodorow 1978; Noddings 2002; Ruddick 1989) pa sve do domaćih (Bourgault 2017; Hankivsky 2004; Tronto 2010, 2013) i međunarodnih (Held 2006; Robinson 1999; Tronto 2012) političkih institucija. Ovaj uvid – da je fenomen brige inherentno društveni i politički fenomen – znači da možemo posmatrati odnose brige, i na mikro i na makro nivoima, kroz sličnu prizmu. Ovdje je korisno razmotriti prijedlog Joan Tronto da procjenjujemo odnose brige kroz niz “faza”:

*Opisom četiri faze brige – briga o, odnosno prepoznavanje potrebe za brigom; briga za, odnosno preuzimanje odgovornosti da se odgovori na tu potrebu; pružanje brige, odnosno stvarni fizički rad pružanja brige; te, konačno, primanje brige, odnosno procjena koliko je dobro pružena briga zadovoljila potrebu za brigom – istakli smo mnoge tačke u kojima bi sukobi, odnosi moći, nedosljednosti i konkurentne*

*svrhe i različite ideje o dobroj brizi mogle uticati na procese brige.*  
(2010, 160)

U ovom dijelu nastojao sam pružiti jasniju sliku o tome kako odnosi i prakse brige prožimaju sve aspekte ljudskog iskustva. Ova slika potiče moralnu orijentaciju koja vodi računa o uzajamnoj ranjivosti i zavisnosti kao onoj koja karakterizira relacijsku društvenu ontologiju. S ovim razumijevanjem etike brige i relacijske ontologije, sada se možemo okrenuti pitanju *prekarnosti*.

### Prekarnosti i briga

Kako bismo otkrili ulogu koju prekarnost igra unutar ove slike društva i politike koju pokreće centralni fenomen brige, korisno je početi sa djelom *In a Different Voice* Carol Gilligan, a posebno jednim od ključnih otkrića u tekstu, a to je da u “osvjetljavanju života kao mreže, a ne slijeda odnosa, žene navode autonomiju, a ne privrženost kao iluzornu i opasnu potragu” ([1982] 1993, 48). Iako ovo svakako odražava vrstu relacijske ontologije na kojoj se etika brige u velikoj mjeri temelji, zanimljivo je i poučno da fenomenologija prekarnosti koju želim predstaviti u ovom poglavlju razmisli o određenom izboru riječi korištenih u tekstu. Prema opažanju Carol Gilligan, težnja za autonomijom se opisuje kao “opasna potraga”. Iako svakako ne sugeriram da Gilligan i značajna količina radova koje je ona inspirirala na bilo koji način umanjuju odnose moći koji su upleteni u postojeće mreže brige – od međuljudskih odnosa brige do “globalnih lanaca brige” (vidjeti Milligan i Wiles 2010, 742) – tvrdim da je korisno, kao polazište u razmišljanju o odnosu brige i prekarnosti, početi s pretpostavkom da nas stvarnost naše zajedničke međuzavisnosti i uzajamne ranjivosti uključuje u “opasnu potragu” od samog početka, čak i kada je stvarnost i važnost ljudske “privrženosti” stavljena u prvi plan. Jedna od prednosti etike brige je prepoznavanje ove zajedničke međuzavisnosti i ranjivosti, koja se priznaje bez nužnog pripisivanja “pozitivnog” ili “negativnog” suda o njoj (vidjeti Petherbridge 2016, 591). Slika

prekarnosti koju želim predstaviti jeste ona koja priznaje “opasnu potragu” ljudske privrženosti, a da tu opasnost ne vidi kao nužno “dobru” ili “lošu”. U ovom trenutku, korisno je povezati ovaj preliminarni opis brige i prekarnosti sa zapažanjem Judith Butler u djelu *Precarious Life* o “općenitijoj koncepciji ljudskog... onoj u kojoj smo, od početka, predani drugom, onoj u kojoj smo, od početka, čak i prije same individuacije i, na temelju tjelesnih zahtjeva, predani nekom skupu primarnih drugih” ([2004] 2006, 31).

Ako počnemo s priznanjem da smo temeljno uključeni u odnose zajedničke međuzavisnosti i privrženosti i da je ovo stanje “opasna potraga”, ostaje nam pitanje kako krenuti naprijed na tom putu. Gilligan nudi tumačenje stavova Amy, jedne od učesnica njene studije, kao primjer kako ići naprijed: “Njen svijet je svijet odnosa i psiholoških istina u kojem svijest o povezanosti među ljudima rađa priznavanje odgovornosti jednih za druge, percepcije potrebe za odgovorom” ([1982] 1993, 30). Amy priznaje stvarnost zajedničke međuzavisnosti, uzajamne ranjivosti i šire relacijske ontologije. Zaključuje da spoznaja te činjenice nameće odgovornost i motivira na odgovor. Način da se krene naprijed je stoga da preusmjerimo svoje razmišljanje prema specifičnim kontekstima određenih *odnosa* i načinima na koje ti odnosi prate potrebu za pružanjem i primanjem brige.

Stoga tvrdim da je centralno pitanje za etiku brige, kao moralnu i političku teoriju, *kako* trebamo odgovoriti na posebnost drugog. Jednom kad se prepozna zajednička međuzavisnost i uzajamna ranjivost, kako krenuti naprijed a da ostanemo vjerni spoznaji da se moral odnosi na posebne prakse koje zavise od konteksta, a ne na univerzalne principe ili pravila? Kako možemo najbolje kritizirati strukture i vrijednosti neoliberalizma, koji neprestano jačaju atomističku društvenu ontologiju i krutu tržišnu logiku? Kako Brunella Casalini opaža:

*Neoliberalni svijet je onaj koji proizvodi nesigurnost, a istovremeno poziva svaku osobu da se brine o svojoj ranjivosti i prekarnosti te*



da postigne otpornost, odnosno sposobnost da izdrži povremene, neizbježne trenutke krize, a da ostane uvijek sposobna oporaviti se nakon svakog neuspjeha. (2018, 2, kurziv dodat)

Tvrđim da kada se okrenu radovima Irigaray (2002) i Hana (2017a) na temu erosa, etičarke i etičari brige mogu bolje teoretizirati o tome šta nas motivira da odgovorimo na ljudske potrebe, kao i kako bi se odgovor trebao poduzeti, na način koji ostaje vjeran našoj uzajamnoj ranjivosti i prekarnosti, kao i inherentnom podrivanju neoliberalizma kao skupa društveno-političkih vrijednosti i praksi. Drugim riječima, koncept erosa omogućava robusniju teoriju subjektivnosti – iz perspektive etike brige – pored toga što služi kao kritika neoliberalizma. Irigaray (2002) i Han (2017a) teoretiziraju eros i intersubjektivni susret tako da istovremeno prepoznaju prekarnost kao ontološku podlogu ljudskih subjekata i intersubjektivnosti, kao i odgovor na pitanje kako ići naprijed u odgovaranju na potrebe.

Pojam erosa koji razvijam čitajući Irigaray (2002) i Hana (2017a) jedno uz drugo sugerira da je način da krenemo naprijed u odgovaranju na drugog, kojeg prepoznajemo kao ranjivog/prekarnog, staviti u prvi plan svoju vlastitu prekarnost. Čitanje etike brige uz gore navedenu teoriju erosa dovodi nas do zaključka da etički intersubjektivni susret, shvaćen unutar šire relacijske ontologije, zahtijeva da *prekarnost susrećemo s prekarnošću*. Ovaj susret *prekarnosti s prekarnošću* istovremeno se zasniva na premisi odbacivanja neoliberalnih normi i očekivanja, te na njenom osnaživanju. Kako bih razvio ovaj argument, sada se okrećem reinterpretaciji “filozofije” Luce Irigaray koja znači “mudrost ljubavi”, nasuprot “ljubavi prema mudrosti” (1).

## Eros, prekarnost i briga

Irigaray kritizira historiju zapadne filozofije, a time i moralnu filozofiju na gotovo isti način kao i etika brige. Za Irigaray, zapadnu filozofiju karakterizira

*logika koja formalizira realno odstranjujući ga od konkretnog iskustva. (...) Objektivnost stoga nije jedna i, štaviše, ono osjetilno i osjećaji imaju svoju objektivnost i vrijedni su mišljenja. Osim toga, moraju se misliti da bismo mogli komunicirati s drugim prepoznatim kao drugi. (2002, 2, 8)*

Za Irigaray, “mudrost ljubavi” mora započeti s fokusom na “slušanje drugog” (15), čime se izbjegava “dijalog [koji] je ograničen na suučesništvo u istoj izreci” (35) te radije priznaje “nesvodivost drugog” (36). Za Irigaray, napuštanje zapadnog logosa (racionalnosti) zahtijeva da razvijemo novi jezik, ovaj put inspiriran erosom. Taj jezik ona naziva “govorom ljubavi” (57). Ovaj novi lingvistički poredak trebao bi odražavati više relacijsku ontologiju i “subjektivnost [koja] je u biti relacijska. Ona osoba koja je sposobna u sebi osigurati mjesto ne samo za drugog nego i za relaciju s drugim je ljudsko biće” (80). Ne radi se samo o tome da je relacija s drugim ono što je najkarakterističnije za ljudsko biće, već o tome da se sam identitet “razrađuje u relaciji-sa, pri čemu svako daje drugom i prima od drugog ono što je potrebno za postajanje” (93). Cilj Irigaray je ovdje jednostavan: zagovarati oblik dijaloga koji potiče prihvatanje i prijemčivost za “različitost” nasuprot privilegiranju i nametanju “istosti” (155–57).

Naša međuzavisnost i uzajamna ranjivost stoga nas situiraju ne samo kao materijalno prekarne u prisutnosti drugoga, nego i idejno. Samo naše biće, kao subjekt, zavisi od postajanja “između-dvoje” (Irigaray 2002, 16). Ovo postaje posebno značajno za raspravu o analizi važnosti “obraćanja i odgovora” unutar “strukture subjektivnosti” Kelly Oliver (2002, 2004, 2015). Ono što je korisno u “mudrosti ljubavi” je način na koji Irigaray raščičava teren za novu “gramatiku

mišljenja” (2002, 91) koja je pogodna za relacijsku ontologiju etike brige. Nadalje, takva “gramatika mišljenja” prepoznaje i važnost naših konkretnih relacija s drugima, kao i načine kako na te odnose može uticati simbolička moć jezika (*logocentrizam*) koja odražava sociohistorijske materijalne odnose moći.

Imajući to u vidu, susret s drugim s dispozicijom “govora ljubavi” ili, mogli bismo reći, s oblikom prijemčivosti koji nije reguliran nikakvim postojećim moralnim kodeksom ili simboličkim poretkom zahtijeva ono što možemo zamisliti kao oblik *samoprouzrokovane prekrarnosti*. Ovdje Hanova (2017a) teoretizacija erosa postaje relevantna za nastojanje da se etika brige iščitava uz pojam ljubavi Luce Irigaray (2002). Kako Han (2017a) piše o erotskom iskustvu (koje ne bismo trebali smatrati isključivo ili nužno seksualnim),<sup>1</sup> “Drugi, kojeg želim i koji me fascinira, *bez mjesta je*. On ili ona su uklonjeni iz jezika istosti” (1–2). Nadalje:

*On [eros] pokreće voljno samoodricanje, voljnu samoevakuaciju. Jedinstveni proces slabljenja zahvata subjekt ljubavi – koji je, međutim, popraćen osjećajem snage. Ovaj osjećaj nije postignuće Jednog, već dar Drugog.* (3)

Navedeno pokazuje odnos između brige, prekrarnosti i erosa koji želim predstaviti u ovom poglavlju čitajući Hana uz Irigaray i širu literaturu o etici brige. Eros je ono što nas vuče “prema Drugom” (Han 2017a, 3); to je naziv za to kako nas drugi “fascinira”. Jezikom koji je poznatiji literaturi o brizi, eros je ono što nas motivira da usmjerimo *pažnju* na ranjivost drugog i da prepoznamo njegovu potrebu za brigom. Kao što Simone Weil piše u knjizi *Gravity and Grace*, “Pažnja je povezana sa željom. Ne s voljom, već sa željom” (2002, 118;

1 Za širu raspravu o tome kako se erotika tradicionalno svodila na seksualni čin, kao i o tome kako se može vratiti u fokus šire feminističke politike, vidjeti Audre Lorde “Uses of the Erotic: The Erotic as Power” u *Sister Outsider* ([1984] 2007).

vidjeti i Bourgault 2014).<sup>2</sup> U isto vrijeme dok eros djeluje kao ono što pokreće našu pažljivost prema drugom i njegovoj temeljnoj ranjivosti i/ili prekarosti, on nas također upućuje i na to kako primiti i postupiti u suočavanju s drugim i njegovom prekarnošću. Eros od nas zahtijeva da budemo prijemčivi i osjetljivi na druge, a to od nas zahtijeva da prepoznamo i povećamo vlastitu prekarost u onome što Han opisuje kao neku vrstu “kapaciteta za smrt”. Kako Han navodi: “Iako se umire u Drugom, nakon te smrti slijedi povratak sebi” (23).

Kako bismo bili istinski pažljivi, prijemčivi i osjetljivi na drugost, moramo stoga prepoznati i staviti u prvi plan vlastitu prekarost. Kako Han (2017a) navodi, “Uspješan odnos s Drugim izražava se kao neka vrsta *neuspjeha*”. Međutim, nije to u potpunosti pasivno stanje, već prije neka vrsta “*sposobnosti da ne budemo sposobni*” (11). Za Hana, “eros” je situiran kao vrsta aktivne sile ili “moći”. Ipak, takav je da inicira oblik “bespomoćnosti i nesvijesti (...) umjesto da se afirmiram, gubim sebe u Drugom (ili za Drugog), koji mi onda ispravno vraća” (24). Ovaj pojam erosa je na neki način etička energija koja se nalazi u temelju nedominantnih oblika brige, jer usmjerava pažnju na kontekstualnu specifičnost drugog. Zaista, tvrdim da nam koncept erosa pomaže da u potpunosti teoretiziramo etiku brige (i razumijevanje subjektivnosti pod etikom brige) koja je nedominantna ili nedominirajuća. Dingler aludira na ovaj pojam *otvorenosti-u-primanju* u svom istraživanju subjektivnosti i etike brige:

*Praksa brige pokazuje da se subjektivnosti i jednog i drugog konstituiraju i mijenjaju na otvoren i nepredvidiv način. Stoga nam konkretno iskustvo brige pomaže da shvatimo da se koncept*

2 Simone Weil se opsežno čita uz etiku brige (vidjeti posebno Bourgault 2014). Širina ovog poglavlja ne dopušta temeljitije istraživanje ove autorice, čiji je pojam pažnje u značajnoj mjeri vođen njenim platonizmom. Njen citat uključen u ovo poglavlje je od pomoći u komuniciranju odnosa između brige i erosa koji želim razraditi. Međutim, važno je naglasiti da postoji širi i složeniji filozofski (i duhovni) kontekst kod S. Weil koji sprečava jednostavno ugrađivanje njene misli u literaturu o etici brige. Zahvaljujem se Sophie Bourgault na korisnim komentarima o ovoj temi.

*relacijske subjektivnosti može ostvariti samo u trajnoj praksi, u kojoj se različitost uvijek iznova izražava i pregovara* (2015, 214).

Eros stoga postaje most između brige i prekarnosti u dvostrukom smislu. Prvo, on je sila ili energija koja usmjerava pažnju prema drugom i njegovoj prekarnosti. Drugo, on je moć koja omogućava primanje i odgovor na prekarnost drugog kroz prihvatanje i njegovanje vlastite prekarnosti. Relacijska ontologija stoga zahtijeva da subjekti *prekarnost susretnu sa prekarnošću*. Nadalje, predlažem da ovaj odnos prekarnosti možemo posmatrati kao da ga primarno olakšava eros nasuprot logosu. Kako Han kaže, “bez erosa, logos degradira u kalkulaciju vođenu podacima, koja nije u stanju izračunati događaj, ono neizračunljivo” (2017a, 43). Stoga se čini da je ono što nam treba usred neobuzdanog individualizma koji nalazimo u našem neoliberalnom kontekstu “mudrost ljubavi” (Irigaray 2002).<sup>3</sup>

Da bismo dodatno istražili odnos između erosa, brige i prekarnosti koji su situirani unutar šireg društvenog i političkog područja, koji smatramo obilježenim relacijskom ontologijom i intersubjektivnim susretima, korisno je okrenuti se pojmu subjektivnosti Kelly Oliver kao “strukture svjedočenja” (2002, 326). Za Oliver, kao i prema Hegelu, sama subjektivnost zavisi od “odnosa prema svijetu i drugima” i, prema tome, “etička obaveza leži u srcu same subjektivnosti” (325). “Struktura svjedočenja” karakterizirana je “kao mogućnost obraćanja i odgovora” (325). Subjektivnost se neprestano oslanja

3 Upotreba erosa, ili ljubavi, u ovom poglavlju srodna je sa širim naporima u moralnoj filozofiji – i etici brige – koji teže revalorizaciji uloge emocija i/ili osjećaja u proučavanju etike. Ova reevaluacija je odgovor na dominantne tradicije u zapadnoj filozofiji koje privilegiraju nepristrasnu racionalnost. Upuštanje u opsežnu analizu takvih nastojanja je izvan dosega ovog poglavlja. Međutim, treba primijetiti da moja upotreba ovih pojmova (eros i ljubav) nastoji ih postaviti kao one etičke energije koje početno usmjeravaju našu pažnju prema drugom ili nas usmjeravaju da primimo drugog. Stoga je možda najkorisnije eros/ljubav kako se ovdje koristi smatrati prekusorom ili “poticajnim incidentom”, koji može biti popraćen sadržajnijim emocionalnim stanjima ili primjerima empatije, za razliku od razmišljanja o erosu kao emocionalnim stanjima ili slučajevima empatije kao takve.

na “spособnost obraćanja drugima i da se oni obraćaju nama” kao i na “spособnost odgovaranja drugima i sebi” (326). Nadalje:

*Odgovornost (...) ima dvostruki smisao otvaranja spособnosti za odgovor (...) i nametanja etičke obaveze subjektima da odgovore na temelju same njihove subjektivnosti. Spособnost pružanja odgovora/odgovornost (response-ability) temeljna je mogućnost subjektivnosti i njena najtemeljnija obaveza. (327)*

Oliver i pojam “subjektivnosti koja svjedoči” važan su dodatak mom argumentu u ovom poglavlju iz dva razloga. Prvo, “struktura svjedočenja” zamišlja intersubjektivne susrete kao da se odvijaju unutar “okruženja” u kojem smo situirani u odnosu na druge kao rezultat “kruženja energija” (330); te nas “afektivne” energije vežu i nameću nam “etičku obavezu”. Za Oliver, “spособnost pružanja odgovora/odgovornost svojstvena materijalnom svijetu postaje etička odgovornost u svijetu ljudske subjektivnosti” (330). Ovo pruža širi okvir i strukturu za razmišljanje o erosu kao jednoj takvoj energiji koja karakterizira intersubjektivne susrete *unutar* šireg sociopolitičkog konteksta i pomaže nam vidjeti kako prepoznavanje materijalne prekarnosti drugosti zahtijeva manifestaciju responzivne etičke prekarnosti. Oliver, u skladu s drugim misliteljicama i misliocima koji su ovdje analizirani, karakterizira takvu pažnju na način da naša “energija” utiče na “druge ljude” kao “pažnja puna ljubavi” (330). Pored toga, “Subjektivnost sama po sebi zavisi od kruženja energije koja se održava kroz proces svjedočenja. Svjedočenje je srce kruženja energije koja nas povezuje i obavezuje jedne prema drugima” (331).

Drugi razlog zašto je pojam “svjedočenja” koji uvodi Oliver (2002) ključan povezan je s prvim i fokusira se na razliku koju ona uvodi između “pozicije subjekta” i “subjektivnosti”, gdje je prva konstitutivna za “politiku”, a druga za “etiku” (2015, 483). Taj uvid je ključan u smislu da prepoznaje da se intersubjektivni susreti uvijek odvijaju unutar konteksta odnosa moći između subjekata koji su ugrađeni i oblikovani svojim posebnim kontekstom. Takav

pristup “spaja historijski kontekst i finitnu situaciju pojedinih subjekata, s jedne strane, sa strukturom svjedočenja koja čini subjektivnost nefinitnim otvorenim sistemom odgovora, s druge strane” (482). Važno je primijetiti da je za Oliver ovo stalna “tenzija” koja je konstitutivna za subjekt, a nijedno nisu pozicije koje drugi treba prevladati ili podvesti; politika i etika uvijek su sukonstitutivne (2004, 80–81). Eros kao “energija koja kruži”, tvrdim, može našu pažnju usmjeriti na “poziciju subjekta” drugog, odnosno, na njegovu prekarnost, ali budući da je struktura erosa (kako je predstavljena u ovom poglavlju) takva da *prekarnost susreće s prekarnošću*, drugi nije reducirani niti definiran svojom “pozicijom subjekta”. Umjesto toga, etički susret konstituiran erosom pruža mogućnost za nešto novo. U tom smislu, ljubav se može smatrati “dogadjajem” (Han 2017a, 45-46) koji dopušta “ontologiju relacionalnosti i međuzavisnosti koja prihvata postojanje ranjivosti bez reificiranja određenih pojedinaca, grupa ili država kao ‘žrtava’ ili ‘čuvara’” (Robinson 2010, 132).

Daljnja sinteza između pojma “subjektivnosti koja svjedoči” Kelly Oliver i Hanove (2015) konceptualizacije “društva izgaranja” nudi plodan način razumijevanja strukture neoliberalnog (globalnog) kapitalizma, agenata unutar njega i odnosa između tih agenata (ili subjekata) i struktura unutar kojih se nalaze. Takva sinteza otkriva načine na koje se “društvo izgaranja” može okarakterizirati kao društvo u kojem “pozicija subjekta” postaje dominantan oblik u kojem sepostvo i drugi razumiju svoje bivanje u svijetu i susrete koji konstituiraju navedeni svijet. Takvo shvatanje ne samo da koči odnose brige, koji sežu od ličnog do institucionalnog nivoa, već također koči mogućnost društvene agencnosti i kritike, vođene erosom i kritičkom političkom etikom brige.

## Politika erosa u neoliberalnom dobu

U knjizi *The Burnout Society*, Han nudi sljedeću dijagnozu savremenog subjekta, situiranog unutar neoliberalnog društva, što je ključno za argument koji se iznosi u ovom poglavlju:

*Kasnomoderni subjekt-postignuća nije subjekt nikome. (...) Pozitivizira sam sebe; zaista, oslobađa se u projekat. Međutim, zbog promjene subjekta u projekat ne nestaje moć ni nasilje. (...) Taj razvoj je usko povezan s kapitalističkim odnosima proizvodnje. Počevši od određenog nivoa proizvodnje, autoeksploatacija je značajno efikasnija i donosi mnogo veći povrat (...) nego aloeksploatacija, jer je prati osjećaj slobode. Društvo postignuća je društvo samoeksploatacije. Subjekt-postignuća iskorištava sam sebe dok ne izgori. U tom procesu razvija autoagresiju koja često eskalira u nasilje samouništenja. (2015, 46-47)*

“Subjekt-postignuća” u Hanovom okviru subjekt je zasjenjen onim što Oliver naziva “našom pozicijom subjekta” – “konstituiranom u našim društvenim interakcijama i našim pozicijama unutar naše kulture i konteksta” (2004, 81). “Društvo izgaranja” i “subjekt-postignuća”, kao sukonstitutivni fenomeni, ometaju izvornu dimenziju subjektivnosti kao “obraćanja i odgovora”.

Tačnije, savremeni subjekti smatraju da je njihova “pozicija subjekta” – koju Han (2015) opisuje kao stanje “izgaranja” – određena strukturama neoliberalnog (globalnog) kapitalizma, gdje se “subjekt slomi pod prisilom da iznova izvršava zadatke i stvara postignuća” (Han 2017a, 23). Kao rezultat toga, pojedinci se u uslovima neoliberalnog kapitalizma sve više shvataju kao “projekti” za razliku od “subjekata”, a ta je razlika/promjena od presudne važnosti za argument iznesen u ovom poglavlju, budući da podrazumijeva da “kao poduzetnik vlastitog sepstva, neoliberalni subjekt nema sposobnost za odnose s drugima *oslobodene svrhe*” (Han 2017b, 2; vidjeti i Weidner 2009).



Kad govorimo o bjesomučnom individualizmu savremenog neoliberalnog društva, ne radi se o tome da smo sve više izolirani u doslovnom smislu, već da sve više naših odnosa s drugima postaje *svrhovito* i/ili opterećeno svrhom. U tom smislu subjektivnost u “društvu izgaranja” zasjenjena je i/ili preuzeta “pozicijom subjekta” – kao “projektima” potaknutim svrhom i postignućem u uslovima neoliberalnog kapitala. Ovaj subjekt-kao-projekat je spriječen da *prekarnost susreće s prekarnošću*.

Unutar “društva izgaranja”, prakse brige su stoga pod uticajem pritisaka “postignuća”. Kako primjećuje Casalini, “neoliberalizam (...) zahtijeva instrumentalni pristup brizi, koji istinsku brigu o sebi i drugima čini gotovo nemogućom, bar za većinu osoba” (2018, 2). Hanna-Kaisa Hoppania i Tiina Vaittinen, slično Hanu, dalje tvrde da “komodifikacija brige ili njena mjerljiva razmjena nisu same sebi cilj. Umjesto toga, neophodne su u onoj mjeri u kojoj se hrane neoliberalnim projektom upravljanja životom u smislu poduzetništva” (2015, 81). Jednostavno rečeno, odnosi brige od kojih ljudska bića uzajamno zavise trpe kada subjekti postanu “projekti” pod neoliberalnim kapitalizmom.<sup>4</sup>

Ovdje se trebamo prisjetiti da Oliver subjektivnost opisuje kao dvije dimenzije: s jedne strane, postoji “subjektivnost” kao “struktura obraćanja i odgovora” (2004, 79), a s druge strane, postoji “pozicija subjekta”. Cilj takve diferencijacije je “pokušaj navigiranja između krajnosti poimanja subjekta bilo kao temelja za djelovanje odvojeno od društvenih okolnosti s jedne strane, ili kao jednostavnog učinka društvenog konteksta s druge” (2004, 80–81). Ova teorija subjektivnosti stoga pokušava dati odgovor na problem agent–struktura (vidjeti Bieler i Morton 2001). Međutim, kao što pokazuje Hanova procjena savremenog neoliberalnog društva, kriza s kojom se suočavamo je kriza u kojoj se *sama* subjektivnost prazni i zamjenjuje

4 Važan dio ove analize jeste to da ona nije samo kritika odnosa brige koji su formalno komodificirani unutar neoliberalne tržišne ekonomije. Unutar neoliberalnog društva, intimnije i/ili porodične prakse i odnosi brige jednako postaju ograničeni i oblikovani neoliberalnim očekivanjima efikasnosti i postignuća.

“pozicijom subjekta”. Teoretski, agenta i strukturu najbolje je posmatrati kao međusobno konstitutivne sile. Međutim, kritika savremenog društva otkriva način na koji se teorijski problem agent-struktura konkretno manifestirao u savremenom društvu kao onom u kojem je ravnoteža pomaknuta prema ekstremu strukture kao “pozicije subjekta” i doživljena u obliku “projekata” i “postignuća”. Ova promjena ima važne posljedice vis-à-vis snage ili energije erosa i njegove sposobnosti da nam pomogne upravljati odnosom sebstvo-drugi unutar savremenog društva kako ga konstituiraju diskursi i prakse neoliberalizma.

Ako je cilj “politizacija (...) subjekta à la pozicija subjekta i insistirati (...) na temeljnoj etičkoj obavezi koja je u centru same subjektivnosti, spajajući na taj način političku i etičku dimenziju subjektivnosti” (Oliver 2004, 81), tada se mora preći na kritiku koja kaže kako je pretjerano određivanje “pozicije subjekta” vis-à-vis intersubjektivnih odnosa jedna od dominantnih odlika savremenog neoliberalnog društva i globalnog kapitalizma. I kod Hana i kod Oliver vidimo kako se odnos s Drugim podrija mehanizmima neoliberalnog kapitala i njegovim naglaskom na individualizmu i efikasnosti. Za Oliver (2004), osjećaj sebstva zavisi od “sposobnosti obraćanja” i “odgovaranja na” “sebe”, što je sukonstitutivno sa “sposobnošću obraćanja” i “odgovaranja na” “druge”, kao i sa “obraćanjem” “i odgovaranjem” tih istih “drugih” nama (83). Stoga postoji ključna veza između načina na koje se upuštamo u susret s drugima i načina na koje se možemo upustiti u susret sa samim sobom. Drugim riječima, “ako je mogućnost obraćanja podrivena ili poništena, tada je i subjektivnost također podrivena ili poništena.” Nadalje, “unutrašnji svjedok je mjesto gdje se susreću pozicija subjekta i subjektivnost”, pa stoga naša “agensnost” može biti pod negativnim uticajem ako su intersubjektivni odnosi koje “internaliziramo” karakterizirani oblicima nepravde i/ili isključivanja (Oliver 2004, 83). Dodavanje Hanovog (2015) “društva izgaranja” ovom okviru pokazuje pozitivnu stranu ovog podriivanja subjektivnosti. Kada našom “sposobnošću da se obraćamo” drugima i “odgovaramo” drugima

dominiraju svrha i postignuće, naš “unutrašnji svjedok” sebe jednako posmatra u kontekstu svrhe i postignuća. Kao takav, subjekt gubi ne samo svoju sposobnost upuštanja u neodređene intersubjektivne susrete, već i svoj kritički potencijal, svoj osjećaj agensnosti pored sveobuhvatnih sistemskih ograničenja.

Han (2017a) i Oliver (2015) nude slične puteve za oživljavanje moći subjektivnosti. Ti putevi se mogu okarakterizirati kao nešto što počinje povratkom *prekarnosti* kao inherentnog obilježja intersubjektivnih susreta i, nadalje, kao nužnog obilježja društvene kritike. Povratak radikalnoj otvorenosti “strukture subjektivnosti” “obraćanja i odgovaranja” znači da moramo “prebivati u prostoru neizračunljivog, prostoru bez moralnih pravila ili zakona” (Oliver 2015, 487). To je očigledno prekaran prostor, jer se (teorijski) ne može oslanjati na unaprijed stvorene predodžbe o sepstvu, drugom ili o pravilima koja bi trebala upravljati susretom. Umjesto toga, ovaj “prostor” zahtijeva od nas da “odgovaramo na svaku osobu i svaku situaciju iznova, u skladu s njenom jedinstvenošću” (489) i “našom utjelovljenom relacionalnošću” (490). U tom smislu, zavisni smo od drugog i ranjivi smo na drugog po pitanju formiranja naše subjektivnosti, kao i u intersubjektivnim susretima koji su trajni temelji spomenute subjektivnosti kao etičke prakse (Oliver 2002).

Ova uzajamna ranjivost u odnosu na drugost prikriva se kada “Drugi (...) u potpunosti podliježe teleologiji upotrebe, ekonomskoj kalkulaciji i procjeni” (Han 2018, 68). Naličje gledanja na druge kroz ovu prizmu “projekata” i “postignuća” jeste da sepstvo svoju vlastitu ranjivost doživljava kao neuspjeh, kao nešto što treba ispraviti. Ovo ne samo da doprinosi u postavljanju ograničenja vlastitom osjećaju agensnosti, već i depolitizira intersubjektivne susrete zamagljujući njihov kreativni potencijal, odnosno, načine na koje takvi susreti mogu biti izvor i/ili manifestacija drugačijeg načina bivanja (vidjeti Gibson-Graham 2006). Kako Han (2018) piše:

*Slušanje ima političku dimenziju. To je čin, aktivno učešće u postojanju Drugih, i u njihovoj patnji. To je ono što ujedinjuje i povezuje ljude u stvaranje zajednice. Danas čujemo jako puno, ali sve više gubimo sposobnost da slušamo Druge i istinski saslušamo njihov jezik, njihovu patnju. Danas je svako nekako sam sa sobom, sa svojom patnjom, sa svojim strahovima. Patnja je privatizirana i individualizirana. Tako se postaje objektom terapije koja zadire u Ja, u njenu psihu. Svako se stidi i jednostavno sebe krivi za svoju slabost i nepodesnost. Ne postoji nikakva veza između moje patnje i vaše patnje. Tako se previđa društvenost patnje. (75)*

Navedeno nas upućuje na načine na koje se eros može pojmiti kao energija koja pokreće politiku. Eros kao *prekarnost koja se susreće s prekarnošću* dopušta jezik, ili gramatiku, slušanja koji je više u skladu s dispozicijom pažljivosti objašnjenom unutar političke etike literature o brizi. Takva rekonceptualizacija odnosa sepstvo-drugi, na način koji pokušava odraziti viziju društva kako ga konstituira relacijska ontologija, također može poslužiti kao djelotvorna kritika i reevaluacija politike *kao takve* u našem neoliberalnom vremenu. Han prati ovaj sentiment kada piše da se “političko djelovanje događa u sferi koja je u intersekciji sa erosom na mnogostrukim nivoima. Eros se može politički transformirati. (...) Političko djelovanje je uzajamna želja za drugim načinom življenja” (2017a, 44). Dalje navodi: “Eros se manifestira kao revolucionarna žudnja za sasvim drugačijim načinom ljubavi i drugom vrstom društva” (46). Ova vrsta političke potencijalnosti, potpomognuta erosom kao *susretom prekarnosti s prekarnošću*, uvijek je prisutna u odnosu brige, jer, kako Hoppania i Vaitinen primjećuju, “neoliberalni poredak” nikada ne može u potpunosti komodificirati odnos brige. Stoga, “u kontekstu prevladavajućeg neoliberalnog diskursa, briga osigurava stalno otvaranje političkog” (2015, 71). Briga, kao politička potencijalnost, “odnosi se na latentne sile poremećaja koje su prožete tjelesnim karakterom odnosa brige koji osporavaju logiku sadašnjeg poretka” (77–78).

Sinteza iznesena u ovom poglavlju ukazuje da se eros može zamisliti kao most između brige i prekarnosti u dvostrukom smislu. Prvo, to je sila ili energija koja usmjerava “pažnju punu ljubavi” prema drugom i njegovoj prekarnosti koja je eksplicitna u svojoj “poziciji subjekta”. Drugo, to je moć koja omogućava primanje i odgovor na prekarnost drugog kroz prihvatanje i njegovanje vlastite prekarnosti kao preduslova za intersubjektivne susrete. Odnosno, zavisimo od “obraćanja i odgovora” drugog kao što drugi zavisi od našeg. Konačno, odnos između sepstva i drugog koji pokreće i vodi eros je taj koji može dovesti do političke otvorenosti i promjene. Prekarnost kao “*sposobnost da ne budemo sposobni*” stanje je koje se suprotstavlja zahtjevima “postignuća, učinka i sposobnosti” u našem neoliberalnom dobu (Han 2017a, 11). Nadalje, ti trenuci inspirirani i/ili animirani erosom konstitutivni su za prakse brige koje se provode kao odgovor na unutrašnju i sveobuhvatnu prekarnost sepstva i u skladu s njom.

Time što je pokazala uzajamno dejstvo između brige, prekarnosti i erosa, ova analiza je istovremeno nastojala oslanjati se na teoriju subjektivnosti koja je svojstvena etici brige i time osnažiti djelotvornost etike brige kao protuotrova za naše neoliberalno vrijeme.

*Ovo istraživanje velikodušno je finansiralo Doktorsko vijeće Kanadskog vijeća za društvene i humanističke nauke (752-2018-1785). Želio bih se iskreno zahvaliti urednicima, Mauriceu Hamingtonu i Michaelu Floweru, na njihovom pažljivom čitanju i iznimno vrijednim povratnim informacijama o više verzija ovog poglavlja. Također bih se želio zahvaliti Fioni Robinson na brojnim raspravama i korisnim komentarima, koji su značajno poboljšali ovo poglavlje. Hvala i Maggie FitzGerald na korisnim razgovorima. Na kraju, želio bih se zahvaliti organizatorima Inauguralne konferencije Konzorcija za istraživanje etike brige (2018) na prilici da predstavim svoj rad i dobijem povratne informacije o ranijoj verziji ovog poglavlja.*

## Citirani radovi

- Benhabib, Seyla. 1985. "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory." *Praxis International* 5 (4): 402–24.
- Bieler, Andreas i Adam David Morton. 2001. "The Gordian Knot of Agency – Structure in International Relations: A Neo-Gramscian Perspective." *European Journal of International Relations* 7 (1): 5–35.
- Bourgault, Sophie. 2014. "Beyond the Saint and the Red Virgin: Simone Weil as Feminist Theorist of Care." *Frontiers: A Journal of Women Studies* 35 (2): 1–27.
- Bourgault, Sophie. 2017. "Prolegomena to a Caring Bureaucracy." *European Journal of Women's Studies* 24 (3): 202–17.
- Butler, Judith. (2004) 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- Casalini, Brunella. 2018. "Care of the Self and Subjectivity in Precarious Neoliberal Societies." Predstavljeno na Care Ethics Research Consortium Inaugural Conference, Portland, Oregon, 27–28. septembar 2018. <https://ethicsofcare.org/wp-content/uploads/2019/04/BC-IA.pdf>.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Deveaux, Monique. 1995. "Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory." *Hypatia* 10 (2): 115–19.
- Dingler, Catrin. 2015. "Disenchanted Subjects? On the Experience of Subjectivity in Care Relations." *Ethics and Social Welfare* 9 (2): 209–15.
- Ettlinger, Nancy. 2007. "Precarity Unbound." *Alternatives* 32 (3): 319–40.
- Gibson-Graham, J. K. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilligan, Carol. (1982) 1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Han, Byung-Chul. 2015. *The Burnout Society*. Prev. Erik Butler. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Han, Byung-Chul. 2017a. *The Agony of Eros*. Prev. Erik Butler. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Han, Byung-Chul. 2017b. *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. Prev. Erik Butler. New York: Verso.
- Han, Byung-Chul. 2018. *The Expulsion of the Other: Society, Perception and Communication Today*. Prevod Wieland Hoban. Medford, Ore.: Polity Press.
- Hankivsky, Olena. 2004. *Social Policy and the Ethic of Care*. Vancouver: UBC Press.

- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. New York: Oxford University Press.
- Hollway, Wendy. 2006. *The Capacity to Care: Gender and Ethical Subjectivity*. New York: Routledge.
- Hoppania, Hanna-Kaisa i Tiina Vaittinen. 2015. "A Household Full of Bodies: Neoliberalism, Care and 'the Political.'" *Global Society* 29 (1): 70–88.
- Irigaray, Luce. 2002. *The Way of Love*. Prevod Heidi Bostic i Stephen Pluháček. New York: Continuum.
- Lorde, Audre. (1984) 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, Calif.: Crossing Press.
- Millar, Kathleen M. 2017. "Toward a Critical Politics of Precarity." *Sociology Compass* 11 (6): 1–11.  
<https://doi.org/10.1111/soc4.12483>.
- Milligan, Christine i Janine Wiles. 2010. "Landscapes of Care." *Progress in Human Geography* 34 (6): 736–54.
- Noddings, Nel. 2002. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press.
- Oliver, Kelly. 2002. "Subjectivity as Responsivity: The Ethical Implications of Dependency." U *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, ur. Eva Feder Kittay i Ellen K. Feder, 322–33. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Oliver, Kelly. 2004. "Witnessing and Testimony." *Parallax* 10 (1): 78–87.
- Oliver, Kelly. 2015. "Witnessing, Recognition, and Response Ethics." *Philosophy and Rhetoric* 48 (4): 473–93.
- Petherbridge, Danielle. 2016. "What's Critical about Vulnerability? Rethinking Interdependence, Recognition, and Power." *Hypatia* 31 (3): 589–604.
- Robinson, Fiona. 1999. *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and International Relations*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Robinson, Fiona. 2010. "After Liberalism in World Politics? Towards an International Political Theory of Care." *Ethics and Social Welfare* 4 (2): 130–44.
- Robinson, Fiona. 2011. *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Robinson, Fiona. 2015. "Care Ethics, Political Theory, and the Future of Feminism." U *Care Ethics and Political Theory*, ur. Daniel Engster i Maurice Hamington, 293–311. Oxford: Oxford University Press.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan C. 2010. "Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose." *Ethics and Social Welfare* 4 (2): 158–71.
- Tronto, Joan C. 2012. "Partiality Based on Relational Responsibilities: Another Approach to Global Ethics." *Ethics and Social Welfare* 6 (3): 303–16.

Tronto, Joan C. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

Tronto, Joan C. 2017. "There Is an Alternative: *Homines Curans* and the Limits of Neoliberalism." *International Journal of Care and Caring* 1 (1): 27–43.

Weidner, Jason R. 2009. "Governmentality, Capitalism, and Subjectivity." *Global Society* 23 (4): 387–411.

Weil, Simone. 2002. *Gravity and Grace*. Prev. Emma Crawford i Mario von der Ruhr. New York: Routledge.

TPO  
Fondacija  
www.tpo.ba



# Otpor neoliberalizmu: Feministička novomaterijalistička etika brige kao odgovor na prekarni svijet (svjetove)

## Emilie Dionne

U kritičkim humanističkim naukama i radovima više se ne smatra kontroverznom da neoliberalna politika i prekarnost idu ruku pod ruku. Njihov se odnos sada prepoznaje kao duboko zamršen, čak i kao sukonstitutivan, i stoga kao teško odvojiv. Prekarnost je zabrinjavajuća dijelom zbog svojih utjelovljenih i materijalnih efekata, koji su stvarni, opipljivi i nepovratni. Ti efekti također “ne nestaju”, već su tu da ostanu; i, što je možda najviše zabrinjavajuće, ti efekti su mnogostruki, odnosno mogu imati – i imaju – više oblika ili značenja. Poučeno feminističkim novim materijalizmom (FNM) i feminističkom teorijom, ovo poglavlje predlaže rad s novom dinamičkom i agensnom koncepcijom materije kako bi se omogućio drugi tok *značenja* “prekarnih stvari” – onaj koji je etičniji i prihvatljiviji za život.<sup>1</sup> Tvrdim da ovaj rad može bitno obogatiti etiku brige, jer ima cilj odgovoriti na sve veću, sve goru i globaliziranu prekarnost. Još hrabrije, predlažem da to radim *sa* materijom, koja se smatra agensnim, odnosno mogućim učesnikom-u-akciji.

1 Kako se ovo poglavlje oslanja na koncept engleskog glagola “to matter” (na bosanski jezik prevedenog kao “značiti”, op. prev.), dajem ovdje jedno preliminarno objašnjenje. Kada koristim riječ “matter”, podrazumijevam (bar) dvije definicije i upotrebe tog izraza. Prvo, prema Oxfordskom rječniku, “matter” kao imenica odnosi se na fizičku supstancu koja bi bila odvojena od uma, duha ili energije (ovdje na bosanski prevedena kao “materija”, op. prev.). Drugo, kao glagol, “to matter” definiira se kao nešto važno ili značajno, uticajno (ovdje na bosanski preveden kao “značiti”, op. prev.)

## Dinamička ontologija feminističkog novog materijalizma

Rad feminističkog novog materijalizma na novim razvojjima u prirodnim naukama (npr., fizici, biologiji, geologiji, studijama okoliša) otkriva ontologiju materije koja je neprestano u procesu stvaranja, te nije zadata (tj. unaprijed određena).<sup>2</sup> U ovoj ontologiji, stvaranje materije je blisko povezano s praksama znanja. To je slučaj jer prakse znanja djeluju tako da interveniraju u “proces značenja”. Materija *uvijek znači*, nije da se samo “materijalizira”, što znači da materijalno odigravanje ili konfiguracija sadrži i prenosi diskurzivno značenje i opterećena je vrijednošću. Prema feminističkom novom materijalizmu, to je tako jer procesi materijalizacije uključuju zamršene procese stvaranja smisla. Tvrde, ali i konkretno pokazuju kroz svoj rad sa prirodnim naukama i na prirodnim naukama da (materijalna) materija i značenje zajedno nastaju; zajedno stižu “određenost” (konfiguraciju, riječima Barad [2007, 104–10, 118, 127, 140–41; 2003, 814–15, 829–30]). Dakle, značenje i materija su uvijek povezani, a materija kao značenje postoji samo u kontekstu, odnosno, kao intimno vezana za kontekst i za sve popratne “stvari” koje su također vezane za taj kontekst (tj. nastale su u tom kontekstu) (npr., drugi materijalni objekti kao što su naučni uređaji za opservaciju ili mjerenje, ali i prakse znanja ili koncepta). Izvan ili bez konteksta, materija se ne može naučno spoznati jer je neodrediva – ontološki neodrediva. Ustvari, ona predstavlja samu neodređenost (Barad 2007, 104–10, 118, 138).

Kao što je spomenuto, materija (poput značenja) stiže nešto slično “određenosti”, ali to je postignuće u konačnici privremeno, nepovratno, ali

2 Radovi za koje se može reći da daju dobar generalni pregled feminističkog novog materijalizma su: Alaimo i Hekman (2008), Alaimo (2000, 2010, 2016), Barad (1996, 2003, 2007, 2010, 2011, 2012, 2014, 2017), de la Bellacasa (2011, 2017), Despret (2004, 2014, 2016), Giffney i Hird (2008), Haraway (2008, 2016, 2017), Hayward (2012, 2010a, 2010b), Hustak i Myers (2012), Myers (2012, 2015a, 2015b, 2017), Myers i Dumit (2011), Tsing (2015) i Wilson (2008, 2015). Historija feminističkog novog materijalizma se može pratiti (unazad) do feminističkih naučnih studija, sa temeljnim misliteljicama kao što su Sandra Harding (1986, 2016), Haraway (1988, 1991) i Strathern (2005).

svejedno znači. Ontološki, materija ostaje otvorena i dinamična, ali svako postignuće, svako odigravanje kojim materija dobiva privremenu i situiranu “određenost”, ostavlja tragove na materiji koji je nepovratno obilježavaju, ali je ne određuju. Ti tragovi se ne mogu izbrisati, a oni su također “živi” u smislu da će i oni učestvovati u procesima značenja koji će doći (tj. budućim zapletima, budućim konfiguracijama). Ipak, postoji važan osjećaj da je “postajanje” orijentirano samo na budućnost te da je to razlog zašto je pitanje “kako” materijalno znači toliko značajno za feministički novi materijalizam. Tragovi nose obilježja prošlih odigravanja, kao sjećanje koje je veoma živo, i oni se uključuju. Prošlo stoga nikada ne miruje – to je proces koji Barad identificira kao *re-member-ing* (prisjećanje).

Za feministički novi materijalizam, “*matter of matter*” (pitanje materije) i dalje bi trebalo značiti (tj. biti cijenjeno i razmatrano među) spoznavateljima zbog toga “kako” materija *znači* (tj. kako se materijalizira i za koja je značenja vezana).<sup>3</sup> Procesi bivanja značajnim nisu nevažni. Orijetirani su na budućnost i informiraju o budućim tokovima značenja. Spoznavatelji su intimno uključeni u to koliko su stvari važne. Znanje nužno uključuje odgovornost i dužnost spoznavatelja, usprkos činjenici da se ne mogu unaprijed znati sve posljedice do kojih može dovesti određeno naučno djelovanje ili to kako će ono uticati na buduće značenje materije (Barad 2007, 37). To je razlog zašto se prakse znanja moraju provoditi brižno, čak zahtijevaju agensno-materijalnu etiku brige, kao što tvrdi feministički novi materijalizam.

To je i razlog zašto feministički novi materijalizam toliko snažno insistira da se spoznavatelji uključe u etiku i ontologiju, čak i kada se oni tim ne bave; prakse znanja nastavljaju se *ontološki*, odnosno, kroz načine stvaranja konkretnih (tj. značajnih) odigravanja, sve “materije” (značenje i materijalnost; značenje, kao što ćemo vidjeti, uvijek je “okruženo” materijalnim) označene su zauvijek. Ti

3 Koristim kurziv kada se glagol “značiti” koristi da obuhvati isprepletenost materijalnih i procesa stvaranja značenja.

tragovi koji neće nestati, međutim, nisu pretjerano određeni; mogu različito *značiti*, ali jedini ishod koji je nemoguć je njihovo potpuno brisanje ili nestanak. Ti tragovi su, drugim riječima, također dinamični, otvoreni; napravljeni od “ontološki dinamične materije”. I oni će učestvovati u procesima koji će informirati buduće tokove značenja bilo koje materije.

### **Odgovor na prekarnost feminističkom novomaterijalističkom etikom brige: prijedlog**

Ovi novi uvidi o materiji daju kritičnu tačku za argument ovog poglavlja: materijalnost može *značiti* drugačije (materijalno, diskurzivno i kao materijalno-diskurzivna isprepletenost), a na prekarnost i njene mnogostruke materijalne efekte može se odgovoriti drugačije, posebno na načine koji aktiviraju ili učestvuju u novoj putanji značenja (tj. materijalnih i diskurzivnih transformacija u budućnosti). Naravno, ni diskurzivne ni materijalne materije koje trenutno postoje ne mogu postati baš ništa u budućnosti. Potrebno je obratiti pažnju na nove razvoje u ontologiji – posebno one koji mobiliziraju doprinos feminističkih radova i učenja o etici brige. U eri višestruke prekarnosti (cf. Butler 2006, 2009, 2012; Tsing 2015), odgovori feminističkog novog materijalizma na prekarnost mogu podržati etiku brige u radu na rješavanju neoliberalne prekarnosti i učestvuju u radu na liječenju, ublažavanju ili preobrazbi prekarnosti i njenih raznolikih efekata na živote ljudi.

Poučeno ovim pristupima, ovo poglavlje pokazuje relevantnost i doprinos feminističkog novog materijalizma i feminističke posthumanističke etike etici brige. Etika brige bi imala koristi od uključivanja doprinosa feminističkih upuštanja u nauku u pokušaju odgovora na višestrano pitanje prekarnosti, koje je pogoršano neoliberalizmom, posebno uzimajući u obzir ono što se naziva “ontološkim obratom” u nauci (cf. Alaimo i Hekman 2008; Barad 2007; Haraway 2016, 2017; Tsing 2015; Tsing et al. 2017). Ovim radom nudim konkretne konceptualne alate za dopunu i podršku sadašnjoj etici brige u

rješavanju pitanja prekarnosti u neoliberalnim vremenima i u postizanju da materija *znači*, slijedeći etiku *response-ability* (sposobnosti-odgovora/odgovornosti) feminističkog novog materijalizma (Haraway 2008, 2017).

U tom smislu, cilj ovog poglavlja je trostruk. Prvo, predstavljam ključne koncepte i filozofiju feminističkog novog materijalizma o materiji kao dinamičkoj, relacijskoj i agensnoj. U prvom dijelu fokusirat ću se na doprinos feminističke teorijske fizičarke Karen Barad – posebno na njen koncept agensne materije, agensnog realizma i intra-akcije. Drugi dio bavi se pitanjem prekarnosti, gdje predlažem njenu konceptualizaciju. Da bih to uradila, oslanjam se na Judith Butler (2006, 2009, 2012) i integriram doprinos Isabell Lorey (2009, 2011, 2015) i njen koncept vladine prekarizacije. Ovaj dio završavam sa dva primjera kako neoliberalizam dovodi do pojave ontologije prekarnosti, čime se utjelovljuje i konfigurira “tjelesnost” (tjelesna i stvarna) koja ontološki učestvuje, odnosno, stvara *veću* prekarnost, i prekarne ontologije, pri čemu materija *znači* prekarano. U trećem i posljednjem dijelu ponovno se osvrćem na doprinose feminističkog novog materijalizma kako bih ponudila konkretne, praktične alate za operacionalizaciju “značenja drugačije” ove prekarne ontologije. Fokusiram se na doprinos Elizabeth A. Wilson (2004, 2008, 2015), feminističke biologinje, i njen pristup organske empatije. Zaključujem ovo poglavlje sažetom operativnom definicijom etike brige za svakodnevnu praksu poboljšanu feminističkim novim materijalizmom.

### **Feministički novi materijalizam: agensni realizam Karen Barad**

Barad, prominentna ličnost u onome što se naziva “feministički novi materijalizam”, razvila je revolucionarni etičko-onto-epistemološki pristup agensnog realizma. U ovom dijelu nudim brzi pregled njenog bogatog konceptualnog aparata i ontologije jer nam pruža temelj nove materijalističke etike brige prema kojoj “prekarne stvari” mogu *značiti* drugačije, i materijalno i diskurzivno, u budućnosti, te istražujem kako se može raditi *sa* materijom,

odnosno sa materijalnošću ili sa neljudskim, kao i sa konceptima ili riječima, koje su također diskurzivno-materijalni spletovi, i koji učestvuju, kao što je dobro poznato još od Foucaulta, u “materijalizaciji” materijalnih stvari.

“Agensni realistički” pristup Karen Barad postavlja dinamičan, otvoren, uvijek-u-nastajanju i neodređen koncept materije. Ona koristi kvantnu fiziku kako bi tvrdila da materija *znači* na načine koji imaju ontološke, epistemološke, političke i etičke efekte, te da bi svakom poznavatelju trebalo značiti koliko materija *znači*, odnosno kako je napravljena, konkretno, kao materijalno-diskurzivna isprepletenost vezana za kontekst nastanka i za višestruke odnose, odnosno sa drugim “stvarima/spletovima”. Nadalje, ovo “značenje” intimno uključuje prakse znanja, koje su ontološki procesi u ovoj dinamičkoj ontologiji (tj. oni istovremeno čine “materije” koje žele proučavati, da ih spoznaju). Naglašavanje materijalnosti materije znači insistiranje na važnosti ovog novog ontološkog uvida, naročito ireverzibilnosti praksi *značenja*, čiji su dio prakse znanja. Nauke nastavljaju upoznavati materiju putem načina djelovanja, odigravanja, interveniranja. One time učestvuju u konfiguriranju materije, koja je ontološki neodređena. Drugi važan doprinos ove autorice jest da, suprotno reprezentacionalizmu, materija nije inertna, pasivna ili sirova, stoga je podložna gotovo svakom reprezentativističkom pokušaju, pasivno. Materija također učestvuje u praksama znanja; u naučnim susretima, materija se privlači, potiče, da učestvuje (Barad 2007, 161–68). To, naravno, komplicira poduhvat znanja i na ontološkom i na epistemološkom nivou. Treće, primjenjujući radove teorijskog kvantnog fizičara Nielsa Bohra, filozofa nauka Iana Hackinga i poststrukturalističkih mislilaca kao što su Michel Foucault, Judith Butler i Jacques Derrida, Barad tvrdi i pokazuje da je materija *performativna* (Barad 2007, 46–50, 150–51). Da pogledamo detaljnije svaki od ovih doprinosa.

U ovoj novoj ontologiji, materija je ontološki neodređena, odnosno uvijek je u-nastajanju, te nema fiksni entitet koji bi ostao stabilan (isti) bez obzira na

vrijeme ili prostor (Barad 2007, 137, 140–41, 149–53). Pored toga, materija je isprepletenost diskurzivnih i materijalnih komponenti, kompleksni obrazac materijalno-diskurzivnih spletova (Barad 2007, pogl. 4). To vrijedi za “objekt opservacije” – izraz Karen Barad za ono što se prije nazivalo “objektom” naučnog istraživanja – kao i za instrumente znanja, koji uključuju koncepte kao i materijalne uređaje, poput mikroskopa; a kod “spoznavatelja” i skupa drugih praksi, tijela, objekata ili koncepata (da navedemo primjere), imamo “agensnosti opservacije”, koje su se prije nazivale “subjektima” znanja (Barad 2007, 114–15). To su također materijalno-diskurzivni spletovi. Sve je ustvari materijalno-diskurzivni splet, ali to ne znači da je išta posljedično jednako ili ekvivalentno ili da je raspodjela između materijalnosti i diskurzivnog ista ili ekvivalentna u bilo kojem spletu. Autoričina poenta je zapravo da je svaki materijalni ili diskurzivni objekt vezan za kontekst nastanka, odnosno, dio je njegovog “identiteta”, drugim riječima, onoga što se tradicionalno shvatalo kao “identitet” (ili “esencija”) stvari. Nadalje, materijalno i diskurzivno uvijek su međusobno uključeni, isprepleteni. Konačno, nijedno ne “postoji” onakvo kakvo jeste (tj. onako kako se može spoznati) bez razmatranja fenomena *vrijememjestoznačaj* iz kojeg potiču.<sup>4</sup>

4 Barad stvara neologizam *vrijememjestoznačaj* (engl. *spacetime mattering*) jer njena teorija agensnog realizma “uvodi sasvim drugačije razumijevanje dinamike (...) [gdje se] (...) pojmovi kauzaliteta, (...) agensnost, prostor, vrijeme i materija, svi prerađuju” (Barad 2007, 179). Ona nadalje tvrdi da su “intra-akcije dinamika kroz koju se temporalnost i prostornost proizvode i iterativno rekonfiguriraju u materijalizaciji fenomena i (ponovnom) stvaranju materijalno-diskurzivnih granica i njihovih konstitutivnih isključenja” (179). Slijedeći ovo, razumijemo da nikada nije dovoljno govoriti o procesu *značenja* pri čemu entiteti stiču (privremenu) određenost koja dopušta akcije i znanje (kao i vrijeme, a time i historiju); procesi *značenja* – procesi ograničene, unutrašnje, zamršene “određenosti” – također impliciraju prostor i vrijeme, čime također utiču na njihov identitet. “Materija nije situirana u svijetu,” nastavlja ona, “[ona] je ‘worlding’ u svojoj materijalnosti. (...) Prostornost se intraaktivno proizvodi”. Tako je i s vremenom. “Prostor, vrijeme i materija međusobno su konstituirani kroz dinamiku iterativne intra-akcije” (181).

*Fenomen* je, za Barad, koncept koji ona koristi da bi govorila o tome šta je “situacija” iz koje *objekt opservacije i agensnosti opservacije* dobivaju određenu konfiguraciju/privremenu određenost koja im omogućuje da budu spoznati, ali samo u mjeri u kojoj se njihovi odnosi/spletovi/intra-akcija priznaju. “Fenomeni su ontološki primitivni odnosi – odnosi bez prethodno postojećeg relata”. Oni označavaju “posebne instance cjelovitosti” gdje su stvari “zajedno-odvojene” (Barad 2007, 139, 118–21; vidjeti i 114–15, 127–28). Ona ga razlikuje od

Dakle, svaki materijalni ili diskurzivni objekt obuhvata materijalne ili diskurzivne elemente ili odnose. Na primjer, mikroskop je uređaj koji se nalazi u određenoj tački u kontinuumu prostor-vrijeme-*značenje* i neopozivo je povezan sa svojim kontekstom, koji obuhvata razmatranja kulture, politike, spola, rase, nacionalizma, itd. On postoji i ne može postojati takav kakav jest izvan ovog kontinuuma, a da bismo znali šta je mikroskop i šta radi, moramo razmotriti njegov kontekst nastanka i njegove mnogostruke odnose s drugim “stvarima” unutar ovog konteksta, materijalno i diskurzivno (Barad 2007, 51):

[Hacking] *tvrdi... da eksperimentiranje treba shvatiti kao praksu kompleksnu samu po sebi. Uzmimo primjer mikroskopije. Prema Hackingovom mišljenju, “vidjeti” atome ili druge entitete uz pomoć mikroskopa nije stvar jednostavnog gledanja... već postignuće koje zahtijeva kompleksan skup praksi da bi se postiglo.*

Kako se materija materijalizira (tj. pojavljuje se u realnom i oblikuje realno, kao agensna), ona to čini u spletovima sa značenjem (tj. diskurzivnim elementima). A vrijedi i obrnuto: riječi, značenje ili koncepti nastaju u spletovima sa materijom (materijalnom materijom). Znati, u ovom “prikazu”, znači uzeti u obzir spletove i situacije.

Kao što je ranije navedeno, materija ne postoji kao fiksni entitet, ali stiče nešto slično tome – konfiguraciju koja prepliće materijalno i diskurzivno, smješteno u situaciju i *značaj* prostor-vrijeme-*značenje* (podsjetimo se da je materija uvijek dinamična, ontološki), samo kao privremeno postignuće. Drugim riječima, privremeno stabilizirana “materija-ka-označenje” je odigravanje koje ostavlja tragove na materiji-ka-označenju, time informirajući/utičući

---

načina na koji ga koriste fenomenolozi (vidjeti Barad 2007, 412n30).

“Zajedno-odvojeno” je izraz koji je počela dosljedno koristiti nakon 2012. godine, a koji opisuje rezultat “agensnog reza/agensnog razdvajanja” pri čemu se stvari “razdvoje”, odvoje od ontološke situacije *neodređenosti*, ali kroz odigravanje jednog komada koji proizvodi dva ili više te inherentno povezuje “entitete” jedan s drugim: oni su odvojeni, ali povezani svojim zajedničkim porijeklom. O konceptu “zajedno-odvojeno”, vidjeti Barad (2007, 179, 394). Vidjeti i Barad (2014).



na njenu buduću moguću (i nemoguću, odnosno virtualiziranu) putanju materijalizacije. Neopozivo zamršena kontekstom svog nastanka (tj. *od njega*, zapravo) i uhvaćena u mnogostruke odnose, materija je konfigurirana. A možda je još upečatljivije to što ni jedan od ovih “objekata”, ovih “materija”, ne prethodi drugima. Drugim riječima, ne može se reći da je jedan “objekt” (tj. objekti opservacije) unaprijed bio konstituiran kao ovaj, odnosno, s datim identitetom, i da se naknadno susreo s drugim objektom, odnosno, agensnošću/agensnostima opservacije i da je došlo do interakcije koja ih je oboje transformirala. Ovo se odnosi na novi koncept *intra*-akcije K. Barad, o kojem ću nešto više reći u nastavku.

Iz ove perspektive o materiji, može se početi uviđati zašto Barad materiju poima kao performativnu. U knjizi *Bodies That Matter*, Butler opisuje materiju kao “proces materijalizacije” odnosno proces “koji se [sam] taloži tokom vremena, koji se kristalizira” (1993, 9). Na ovoj koncepciji Butler pokazuje inherentne materijalne efekte diskurzivnih praksi i potrebu da se bude etički pažljiva kada se izriče i reproducira diskurs. To je zbog “citationalnosti”, procesa u kojem pojedinci “preuzimaju” diskurse koje performiraju svojim tijelom, koje utjelovljuju. Na taj način i kroz stalna ponavljanja i iteracije materija se taloži – u ovom slučaju, u ljudskim tijelima (Butler 1993, 9). Prema tome, za Butler, diskursi su aktivne i intervenirajuće prakse koje stvaraju ontologiju.

Barad inspirira ova koncepcija, ali se također brine što koncepcija materije Judith Butler ne daje prostora za agensnost, dinamizam ili ontološku otvorenost materije. Oslanjajući se na Bohrov rad u kvantnoj fizici, posebno na njegov princip neodređenosti,<sup>5</sup> Barad pokazuje konkretne primjere iz

5 Barad proširuje Bohrov princip *neodređenosti* da bi opisala kako se stvara stvarnost. Ipak, ono što je “napravljeno” zahtijeva duboko promišljanje o prirodni identiteta, kao relacijskog, kao spleta. U svom dobro poznatom neslaganju sa principom *neodređenosti* znanja Wernera Heisenberga, Bohr tvrdi da se naučnici ne suočavaju toliko s ograničenjima svojih instrumenata kada pokušavaju steći znanje o svijetu. Umjesto toga, oni se suočavaju s materijom koja je, bez konteksta, ontološki neodređena. Uz pomoć Bohrovog rada, Barad objašnjava da, ontološki gledano, materija/materijalnost može steći (i stiče) određenost, ali ta određenost ne može biti izolirana od svog konteksta nastanka. Svaka konfiguracija je neopozivo povezana s drugim stvarima,

teorijske fizike koji pokazuju da sama materija doprinosi koncepciji materije J. Butler kao procesa te njenoj citationalnosti i performativnosti. Materija se “označava” kroz prakse znanja, koje utiču na to kako materija može značiti u budućnosti, ali je ne određuju, ne popravljaju niti je zauvijek talože.

Eksperiment dvostrukog proreza u fizici daje dobru ilustraciju Bohrovog principa neodređenosti i koncepta materije Karen Barad kao performativne:

*Iz perspektive klasične mehanike, eksperiment dvostrukog proreza dokazuje upečatljivu razliku između ponašanja čestica i valova. Kada se čestice usmjere na pregradu s dvostrukim prorezima, nalazimo da većina čestica sleti na zaslona za detekciju tačno nasuprot svakom od dva otvora u pregradi..., a manji broj se rasprši na obje strane. (...) Valovi, s druge strane, pokazuju sasvim drugačiji obrazac. (...) Kada valovi udare u barijeru s dva otvora, oni se šire izlazeći iz svakog od proreza. (Barad 2007, 101–2)*

Valovi stvaraju difrakcijski uzorak zbog međusobne interferencije:

*Šta se desi ako ovaj eksperiment izvedemo koristeći elektrone? Iznenadujuće (...) rezultat je da elektroni, sićušne čestice materije, proizvode difrakcijski uzorak! (Barad 2007, 102)*

Barad objašnjava da se to dešava samo kada ispalimo više elektrona kroz proreze, ali ako ispalimo samo jedan elektron, uzorak na ekranu prikazuje rezultate za česticu:

*Ali u ovome je problem: prikupljamo podatke za svaki događaj i gledamo cjelokupni uzorak nakon što veliki broj elektrona prođe, i (...) [posmatramo] interferencijski uzorak [difrakciju]. (Barad 2007, 102)*

---

naročito sa aparatima znanja koji učestvuju u nastanku datog objekta. Za Barad/Bohra, instrumenti znanja, kao što su mjerni uređaji, postaju neopozivi dijelovi “objekta” identiteta znanja.

Dalje nastavlja s Bohrovim nalazima:

*Bohr je tvrdio da ako izvedemo eksperiment s dva proreza s uređajem koji određuje putanju (koji se može koristiti za određivanje kroz koji prorez prolazi svaki elektron...), otkrit ćemo da je interferencijski uzorak uništen. Odnosno, ako se provede mjerenje koje identificira elektron kao česticu, što je slučaj kada koristimo detektor putanje, tada će rezultat biti uzorak čestice, a ne valni uzorak koji nastaje kada se koristi izvorni nemodificirani aparat sa dva proreza. (Barad 2007, 104)*

Za Bohra, mjerenje učestvuje u određivanju materije, u kontekstu. Bez mjerenja materija jeste i ostaje neodređena. Mjerenje je dio aparature pomoću koje se pravi “ono stvarno”. Ima ontološki učinak.

Ranije sam spomenula koncept intra-akcije Karen Barad, koji ona postavlja nasuprot pojma interakcije. Njena dinamička i agencijska ontologija te koncepcija materije kao neodređenosti pokazuju da materija stiče konfiguracije (naučno spoznate). Smatrajte da materija stiče konfiguraciju prvenstveno kroz naučna nastojanja. Eto ga: materija nikada ne miruje, već se stalno odvija. To je njena “esencija”, a to je da je nema, ontološki, odnosno prije da “ju” stiče ali samo u strogim uslovima (tj. unutar lokalizirane situacije privremene interiornosti koja se naziva *fenomen*, koji će biti definiran dalje u nastavku). Materija također stiče konfiguraciju, ali samo kao privremeno postignuće, privremeno i kontekstualno. U konačnici, materija ostaje otvorena i dinamična, ali samo kao nastojanje okrenuto ka budućnosti. Odigravanja, kao što insistiraju Barad i druge nove feminističke novomaterijalistice, važna su diskurzivno i materijalno. Ona ostavljaju tragove koji utiču na tekući proces *značenja* koji je materija. Stoga, usprkos svojoj “inherentnoj neodređenosti”, materijalnost materije i dalje bi trebala biti važna spoznavateljima jer njihove prakse nikada nisu odvojene od procesa *značenja*, već su mu konstitutivne, učestvuju u samom procesu i prepletene su s njim. Pored toga, tragovi

ostavljeni na materiji su i sami “živi”, agensni. To naravno komplicira ovu ontologiju, sposobnost znanja, kao i odgovornosti koje su tome inherentne.

Pažljivo ispitivanje načina na koji funkcioniraju naučne prakse i kako je znanje moguće, imajući u vidu koncepciju materije K. Barad, zahtijeva pojašnjenje. Važno je jer će dati informacije o tome kako etika brige feminističkog novog materijalizma mora objasniti svoje učešće u aktiviranju drugih putanja značenja prekarnosti. Dakle, kako “znanje funkcionira”? I kako je to poduhvat ili čak projekat stvaranja ontologije? Prvo, spomenula sam da Barad napušta koncepte “subjekta” i “objekta” gdje oni stoje u navodnoj suprotnosti i nezavisno jedan od drugog. Umjesto toga, ona predlaže koncepte “agensnosti opservacije” i “objekta opservacije” – dva koncepta koji objašnjavaju svoju situiranost unutar *fenomena*, odnosno, privremenu situaciju stabilnosti i interiornosti unutar šire ontologije neodređenosti, kao i međusobnu i neopozivu isprepletenost, intra-akciju, koja je konstitutivna za oba i koja ih međusobno prepliće. Već sam se ukratko osvrnula na “agensnosti opservacije” jer se više ne odnose samo na “(ljudskog) spoznavatelja”. Agensnosti opservacije obuhvataju neljudske elemente, materijalne i diskurzivne, kao što su instrumenti mjerenja (npr. mikroskop) ili koncepti. Neljudski elementi se također mogu odnositi na kulturu, rasu, rod, politiku ili historiju, koji su dio pozadine, situacije svakog ljudskog spoznavatelja (cf. Haraway 1991, pogl. 9). Agensnosti i objekti opservacije, nasuprot ranijim subjektima i objektima, dva su materijalno-diskurzivna spleta, odnosno, oni su inherentno i uvijek dinamički isprepleteni i su-konstituirani. Također su vezani za kontekst, djelimične, privremene, dinamične, otvorene i složene isprepletenosti značenja i materije; neopozivo su vezani uz svoj kontekst stvaranja, nastanka; konačno, oni ne postoje takvi kakvi jesu ovdje i sada na identičan način izvan ovog konteksta ili u drugom kontekstu, odnosno, drugom “*prostor-vrijeme-značaju*” (Barad 2007, 179–81; vidjeti i bilješku #3).

Agensnosti opservacije uključuju neljudske elemente, posebno rasu, klasu, rod, kulturu, historiju, ekonomiju ili politiku (tj. nacionalizam, militarizam itd.). Kako bi sve ovo bilo malo jasnije, razmotrimo sljedeći primjer. Barad koristi Stern–Gerlachov eksperiment, demonstraciju kvantizacije prostora, da ilustrira kako se “znanje” materijalizira kao jedinstveni fenomen gdje se agensnosti opservacije i objekti opservacije materijaliziraju i znače odjednom, odvojeno zajedno, i kako se spoznavatelj materijalizira/znači kao jedinstveni fenomen (Barad 2007, 179, 394; 2014; vidjeti i bilješku #3). U ovom primjeru Barad objašnjava kako je Stern, vodeći naučnik u ovom eksperimentu, pušio specifičnu marku jeftinih cigara. Kako se pokazalo, specifičan sastav vrste cigare koju je pušio omogućio je njemu i njegovim kolegama naučnicima da svjedoče određenom rezultatu; time se naučni rezultat materijalizirao. Barad identificira faktore koji su uticali na Sternov izbor cigare: način njegovog utjelovljenja, njegov rod, njegova nacionalnost i njegova ekonomska klasa igrali su ovdje ulogu. Evo kako ona opisuje tu situaciju:

*Stern je držao ploče u rukama i proučavao ih dovoljno blizu da su ploče mogle apsorbirati pare Sternova sumpornog daha, pretvarajući slabe, gotovo nevidljive srebrne tragove u crne tragove srebrnog sulfida. (...) Ponovljivost eksperimenta zavisi od prisutnosti cigare. Ne može to svaka cigara: visok sadržaj sumpora u jeftinoj cigari je presudan. Klasa, nacionalizam, rod i politika nacionalizma, među ostalim varijablama, dio su ove aparature (što ne znači da svi relevantni faktori figuriraju na isti način ili s istom težinom).*  
(2007, 165)

Ovaj primjer pokazuje da se pojedinačni naučni rezultat materijalizira iz određenih konfiguracija kontekstualno vezanih faktora i da je neljudsko materijalno i diskurzivno informirano (tj. materija cigare prepliće materijalne i diskurzivne elemente kao što su rod, rasa, klasa, nacionalizam ili politika). Bez ove mješavine prostornih i historijskih odlika, naučni rezultat ne bi bio

opserviran; ne bi se ni materijalizirao niti bi postao značajan. Ovako shvaćene agensnosti opservacije sugeriraju da spoznavatelj nasljeđuje njeno okruženje; ona je dužna tim spletovima kada se upušta u odigravanje agensnog odvajanja zbog kojeg fenomen znači, a time i ona *znači*, odnosno, ona je *od* njih stvorena, uključujući i materijalno. Ukratko, agensnosti opservacije kompleksni su spletovi, potpuno upleteni u *fenomene* koji se materijaliziraju u intra-akciji.

Uz ovaj konceptualni aparat, sada se okrećem temi prekarnosti. Predstavljam svoju konceptualizaciju prekarnosti, misliteljice i mislioece koji joj doprinose, kao i materijalno-diskurzivne efekte prekarnosti, posebno njene utjelovljene performativne efekte. A nakon toga pitam kako nam feministički novi materijalizam pomaže da potaknemo druge smjerove *značenja* prekarnosti.

### **Prekarna vremena neoliberalizma: teoretiziranje neoliberalne prekarnosti**

Implikacije koje proizilaze iz djela Karen Barad i novomaterijalističkih djela su višestruke. Ovaj dio počinje pregledom moje konceptualizacije prekarnosti, gdje primjenjujem dvostruku konceptualizaciju “prekarnog” Judith Butler (Butler 2006, 2009), pojam “vladine prekarizacije” Isabell Lorey (2011; cf. 2015) i ilustrativne slučajeve Lorey i Lise Parks (2009), gdje se obje bave važnim efektima *značenja* prekarnosti po ljudska tijela i subjektivnost, iako na različite načine. U oba slučaja, čitatelji i čitateljice pratit će odjeke koncepta performativnosti J. Butler i Foucaultova rada na biogovernmentalnosti.

U knjigama *Frames of War* (2009) i “Precarious Life” (2012), Butler pokreće filozofska razmatranja prekarnog – koncepta koji je dvostruk: prekarizarnost i prekarnost. Prekarizarnost, kako ona objašnjava, govori o ontološkoj ranjivosti koja karakterizira živa bića. Ta ranjivost djelimično proizilazi iz njihovog organskog statusa. Živa bića mogu biti povrijeđena i mogu oboliti; ona umiru. Za Butler, ima još toga. Upravo je inherentna društvenost živih bića ono što ih čini ontološki prekarim. Živim bićima su potrebni odnosi s drugima kako bi

postala, rasla, bila dio svijeta i živjela u njemu. Život zavisi od društvenosti i napreduje iz nje. Za Butler, prekarijarnost kao ontološku treba shvatati unutar ontologije koja je imanentna, odnosno uvijek u-nastajanju, vezana za kontekst i relacijska.<sup>6</sup>

Koncept prekarnosti Judith Butler komplicira priču jer se životi mogu shvatiti kao “prekarni”, odnosno kao rezultat situiranih društvenih, kulturnih i historijskih razmatranja pri čemu se neki oblici prekarijarnosti pojačavaju, a drugi umanjuju. Na primjer, specifične i situirane socio-kulturne norme učestvuju u uređenju i distribuciji prekarijarnosti, odnosno, u tome će neki oblici prekarijarnosti biti prepoznati kao prekarni od dominantnih ili hegemonističkih grupa u određenim zajednicama ili u društvu, te će ih posljedično kao takve oni koji imaju moć uhvatiti i na njih reagirati. Drugi oblici prekarijarnosti, međutim, ne uspijevaju biti prepoznati kao prekarijarnost i stoga ne privlače etičke odgovore ili pažnju drugih. Društveno dogovorene norme ne vide ih kao prekarijarnost, što znači da se društvene usluge poput institucija brige ili naknada i beneficija (npr. socijalne mreže, beneficije ili programi, organizacije koje se bave brigom) koje mogu ublažiti ove oblike prekarijarnosti ne stavljaju u službu ovih života ili ovih situacija.

Za Butler, prekarnost se tačnije shvata kao hegemonijska institucija onoga što se računa/legitimira kao “prekarijarnost”. Te prakse utvrđuju koje oblike prekarijarnosti treba smatrati “univerzalnim” za sve ljude za razliku od onih koji su specifični za određenu podgrupu ili pojedinca. U ovom drugom slučaju, pojedinac se obično smatra odgovornim za svoju situaciju i njene štetne efekte; država ili društvo nisu odgovorni za rješavanje, sprečavanje ili ispravljanje. Ova praksa uređivanja je naravno pogoršana neoliberalizmom, gdje dominira figura odgovornog i samosuverenog pojedinca. Ta praksa također doprinosi intenziviranju i pogoršavanju prekarijarnosti onih čiji se

6 Za više informacija o kritičkom angažmanu rada Judith Butler na “prekarnom”, vidjeti Diprose (2011, 2013) i Ann V. Murphy (2011).

oblici prekarijarnosti ne vide ili su obezvrjeđeni; pojedincima je ostavljen teret njihove situacije koji leži isključivo na njihovim ramenima. Prekarnost učestvuje u stvaranju prekarijarnosti upravo kroz instituciju mehanizama namijenjenih ublažavanju, odgovaranju, sprečavanju ili neutraliziranju (nekih) prekarijarnosti (ali ne i drugih).

Konceptima prekarijarnosti i prekarnosti Judith Butler, Lorey dodaje još jednu dimenziju: onu vladine prekarizacije. Oslanjajući se na Foucaultove koncepte biomoci i governmentalnosti, Lorey (2009, 2011, 2015) karakterizira vladinu prekarizaciju kao način upravljanja koji je jedinstven za “neoliberalna vremena” naprednog kapitalizma. Odnosi se na proces u kojem osoba učestvuje u stvaranju *veće* prekarijarnosti za sebe i druge, i to ontološki: odnosno, pridržavajući se određenih razmatranja u vezi sa kreativnim radom i produktivnošću, kao i vlastitošću (tj. samostvaranje/stvaranje), osoba usvaja i performira (tj. utjelovljuje) određena ponašanja i stavove koji zapravo pogoršavaju i stvaraju još veću prekarnost. Primjeri takvih ponašanja bili bi preferiranje posla na pola radnog vremena ili rada na ugovor umjesto stalnog zaposlenja jer ne morate raditi iz kancelarije i u fiksnim radnim satima, ili odabir samozapošljavanja, ali bez diranja socijalnih beneficija jer se smatra da osoba ima fleksibilnost u rasporedu i projektima. Naravno, nije “prekarijarnost” *per se* to što se pojedinci odlučuju za takve radne aranžmane, već su odlike koje se percipiraju kao konstitutivne za slobodu rada, kreativni rad ili samoproduktivnost na poslu usko povezane s prekarnošću u neoliberalnim ekonomijama.

Kroz vladinu prekarizaciju učestvuje se u aktualiziranju *veće* prekarijarnosti za sve veći broj drugih, i to različito, što znači da se i same razlike prekarijarnosti različito umnožavaju.<sup>7</sup> I u neoliberalnim vremenima, kao što insistira Rosalyn

7 Oblici prekarijarnosti ne “pričaju” jedni s drugima i često se ne upoređuju, pa čak i ne “vide” jedni druge.

Prekarijarnost može biti “sveobuhvatna”, a posebno kad se komplicira kroz operacije “prekarnosti”, odnosno sociopolitičko uređenje prekarijarnosti. Može u potpunosti “zaokupiti” pažnju osobe, odnosno njenu tjelesnu afektivnu konfiguraciju, čineći je tako afektivno nedostupnom drugim oblicima prekarnog kao prekarijarnosti.



Diprose (2002), figura liberalno-humanističke samosuverene, racionalne, tjelesno sposobne i odgovorne “osobe” nastavlja dominirati i informirati društvene i pojedinačne imaginarije jedne date kulture ili društva (Diprose 2002, pogl. 9; vidi također Code 2006, uvod). Ljudi su sve više individualizirani i smatraju se jedinim krivcima za svoju situaciju i svoju prekarizarnost. Kao “sposobni” i “racionalni” pojedinci, od njih se zahtijeva da budu sposobni donositi vlastite nezavisne, prosvijećene i racionalne izbore. Kroz vladinu prekarizaciju, osoba se namamljuje da pozove prekarizarnost u svoj život – ali i u život drugih, pa čak i svijeta.<sup>8</sup> To je slučaj jer ona prekarizarnost koja bi je mogla zadesiti posmatra kao svoju odgovornost te će na sličan način posmatrati i poimati prekarizarnost koju žive drugi ili koja je druge zadesila na isti način, i smatrat će ih odgovornim za nju.

Lorey (2011, 197–198) koristi primjer kulturnih proizvođača kako bi ilustrirala ovaj novi proces. Neki kulturni proizvođači, kao što su istraživači ili kreativni radnici, drže se ideje da “kreativnost” zahtijeva određenu vrstu svakodnevnog slobode da bi se desila. Ipak, često procedure koje određuju “redovan rad” (tj. stalno zaposlenje) sprečavaju da se kreativnost i produktivnost slobodno odvijaju. Konkretno, standardiziranu i strukturiranu organizaciju rada kao što je radni dan od devet do pet, pet dana u sedmici, u kancelariji, sa reguliranim vremenom za odmor, zakonom propisanim praznicima, obaveznim i ograničenim danima za odmor i bolovanje, itd., kulturni radnici i radnice sve više smatraju smetnjom kreativnosti. Oni pribjegavaju situacijama samozapošljavanja ili rada na pola radnog vremena ili po ugovoru, koji se

---

Etika brige Joan Tronto smatra da se briga sastoji od četiri podelementa: (1) briga kao “pažljivost, sklonost da postanemo svjesni potrebe”; (2) briga kao “odgovornost, spremnost da se odgovori i brine o potrebi”; (3) briga kao “kompetencija, vještina pružanja dobre i uspješne brige”; i (4) briga kao “responzivnost, razmatranje pozicije drugih kako je oni vide i prepoznavanje potencijala za zlostavljanje u brizi” (Tronto 1993, 126–36). Ovo poglavlje pokazuje da su svi ovi podelementi na kocki u onto-etičko-epistemologiji feminističkog novog materijalizma.

8 Odnosno, svijet koji je živ, koji se uvijek transformira/postaje, u procesu nastajanja i suočava se sa sve većim izazovima poremećaja u okolišu i prekarizarnosti. Za primjere, vidjeti Tsing et al. (2017) i Tsing (2015).

percipiraju djelotvornijim sa stajališta radne produktivnosti, ali to se najčešće radi nauštrb vrednovanja ili uzimanja u obzir drugih dimenzija nečijeg života – ličnog, emocionalnog, porodičnog, itd.:

*Zajednički parametri kulturnih proizvođača, međutim, trebali bi biti da su dobro ili čak vrlo dobro obrazovani, stari između dvadeset pet i četrdeset godina, bez djece, i više ili manje namjerno u situaciji prekarnog zaposlenja. Oni traže privremene poslove, žive od projekata i rade po ugovoru sa nekoliko klijenata istovremeno, izvršavaju ugovore jedan za drugim, obično bez naknade za bolovanje, plaćenog godišnjeg odmora ili naknade za nezaposlene, i bez ikakve sigurnosti posla, odnosno s nikakvom ili samo minimalnom socijalnom zaštitom. Četrdesetosatna sedmica je iluzija. Radno vrijeme i slobodno vrijeme nemaju jasno definirane granice. Posao i slobodno vrijeme više se ne mogu razdvojiti. U neplaćenom vremenu akumuliraju veliku količinu znanja, koje nije dodatno plaćeno, već je prirodno traženo i koristi se u kontekstu plaćenog rada, itd. (Lorey 2009, 197)*

Lorey je u svojoj studiji primijetila da su mnoge odlike za koje se smatra da omogućuju kreativan rad i produktivnost također uslovi koji održavaju samosuverenu koncepciju autonomnog pojedinca. Koristeći Foucaultov koncept “governmentalnosti”, ona pokazuje kako kulturni radnici i radnice sve više usvajaju (tj. performiraju) “poduzetničku” koncepciju sebe (vidjeti i Peters 2009; Standing 2014) prema kojoj se osoba zamišlja kao individualno odgovorna, ali i sposobna stvarati (izrađivati/vajati) sebe kao sepstvo. Sloboda i fleksibilnost se stoga ovdje posmatraju kao bitne komponente takvog samostvaranja. Ali je u ovoj priči skrivena upitna, pogrešna koncepcija “ljudske osobe”, koja nije stabilna (tjelesno sposobna) kroz vrijeme, niti je univerzalna, niti nezavisna od odnosa i različitih podrški (npr. društvenih, porodičnih). Mnoge feministice, etičarke brige i kritičke misliteljice invaliditeta radile su na tome da pokažu da je ova tvrdnja i koncepcija autonomije mit. Misliteljice

kao što su Carol Gilligan (1993, 2003), Joan C. Tronto (1993, 2013), Eva Feder Kittay (2013), Diprose (2002, 2011, 2013), Code (1987, 1991, 2006) i Catriona Mackenzie i Natalie Stoljar (2000) proizvele su moćne alternative koncepcijama striktno autonomije. Za primjere, pogledajte koncepte relacijske autonomije (Mackenzie i Stoljar 2000), međutjelesne velikodušnosti (Diprose 2002) i osobe kao uvijek prve druge osobe (Code 1987, 1991).

Za misliteljice kao što su Lorey i Diprose, izdržljivost i prodornost neo/liberalne figure suverenog sepstva, autonomne i racionalne osobe, zajedno sa usponom modela poduzetničkog sepstva, služe osiguravanju kontinuiranog poricanja temeljnih kompleksnih i relacijskih mreža koje održavaju i omogućavaju ovu neo/liberalnu koncepciju autonomije. Pored toga, kako ističe Diprose, postoje dodatna negiranja: tjelesnih darova, kao što su briga i reproduktivni rad, to jest ekonomije afekata (cf. Gutierrez-Rodriguez 2014); vrijednosti pojedinih oblika rada i ljudi na račun drugih; pa čak i tla na kojem se žive životi (npr. prisvajanje zemlje, poput one aboridžinskih zajednica; Diprose 2002, 146–47). Naravno, održavanje mita o samosuverenom pojedincu nije ni laka ni automatska stvar. Zahtijeva kompleksne i stalne procese, čiji bi opis premašio ovdje dati prostor.<sup>9</sup> Ali kako bih razjasnila svoj stav, razmislite o figuri “poduzetničkog sepstva” koja tako snažno pokreće zapadnu psihu. To je jedan jasan primjer kako je proces specifično utjelovljenje sa svojim performativnim efektima i kako se provodi na račun drugih načina utjelovljenja. Slijedim feminističke misliteljice, etičarke brige i feminističke novomaterijalistice koje tvrde da bi ta nerealizirana “sepstva” bila *sposobnija za odgovor* i održivija za život i umiranje u zajedničkom i isprepletenom svijetu.<sup>10</sup> U osnovi, ono što se zanemaruje je centralno mjesto onoga što su etičarke brige i feminističke

9 Za primjere, pogledajte radove feminističkih misliteljica kao što su Diprose (2002), Luce Irigaray (1974, 1983, 1984), kao i feminističkih misliteljica koje se bave invaliditetom. Posebno pogledajte zbornik Kim Q. Hall (2011).

10 Kao primjere, pogledajte koncepte u kritičkim studijama invaliditeta, feminističkim studijama invaliditeta i feminističkoj etici brige ili bioetici kao što su kompleksna osobnost, relacijska sepstva i društveno građanstvo (cf. Bartlett i O'Connor 2010; Dionne 2019, 2013; Lanoix 2007; Mackenzie i Stoljar 2000; Nedelsky 2011).

kritičke misliteljice koje se bave invaliditetom dobro dokumentirale: *tranzijentna priroda* poroznog i dinamičnog “sepstva” potpuno upletenog u kontekst.

Kako se vidi u primjeru Isabell Lorey, kada su prekarijarnost i prekarnost *značajni* i ostaju takvi zbog efekata vladine prekarizacije, oni također postaju samoodrživi i novi proces stvaranja ontologije koji postaje ukorijenjen i nevjerojatno ga je teško promijeniti ili spriječiti. Kao proces stvaranja ontologije, vladina prekarnost učestvuje u postizanju da materije (i svijet i stvarnost) *znače* kao prekarne, odnosno, *kao* da izazivaju prekarijarnost. Tijela i materija također učestvuju u ovoj novoj ontologiji; oni je performiraju. Da ovo pokažem, okrećem se analizi sekuritizacije aerodroma Lise Park (2009) nakon napada na Svjetski trgovački centar 11. septembra.

U knjizi *Points of Departure: The Culture of US Airport Screening*, Parks (2009) opisuje neke materijalne i diskurzivne transformacije koje su se desile na aerodromima nakon 11. septembra. Sigurnost aerodroma, objašnjava ona, doslovno je eksplodirala kao proces stvaranja ontologije, pri čemu su nova tijela i prakse ne samo nastale i naselile svijet, već ne nestaju. Dizajn, implementacija, izdržljivost i mutacija novih tehnika i objekata (uključujući ljudska i neljudska tijela) koji su ušli u podršku i stvaranje nadzora na aerodromima (npr. monitoring, sigurnost i sekuritizacija) višestruki su. Prvo, razmislite o tome kako su pojedinci morali biti angažirani kao agenti, a zatim obučeni; kako je ovu obuku trebalo osmisliti i unapređivati, u bliskom kontaktu s njenom provedbom (tj. bliskom kontaktu sa stvarnim procesima koji se odvijaju na aerodromu). I novi objekti i tehnike (npr., vizuelne prakse; rukovanje, interakcije i susreti s objektima i tijelima, posebno ljudima) dizajnirani su, stvoreni, implementirani i sistemski modificirani intra-aktivno sa tokovima procesa na aerodromu, na primjer sa kretanjem i ponašanjem posjetitelja i posjetiteljica, prepoznavanjem potencijalnih i stvarnih prijetnji i izvora ne/sigurnosti. Novom tjelesnom sposobnošću i nesposobnošću također:

*Kontrole na aerodromima postale su državna vježba koordinacije očiju i ruku gdje radnici i radnice primjenjuju ručni i očni rad kako bi smanjili rizike. Pored fizičke povrede, mora postojati duboka ontološka zbunjenost na kontrolama. (...) Radnici i radnice TSA pretrpe više povreda na poslu od svih ostalih federalnih službenika. Oni su 2004. godine bili četiri puta češće povređivani od građevinskih radnika i sedam puta češće od rudara (Strohm, 2005 [citirano u tekstu]). (...) Najčešće povrede su istegnuća mišića i leđa zbog dizanja teških tereta, upale tetiva, hernije te posjekotine i razderotine zadobivene dok pretražuju torbe tražeći oštre predmete.*

(Parks 2009, 167)

Obratite pažnju na to kako su ti susreti intra-aktivni, a ne interaktivni: odnosno, nastaju zajedno (“zajedno-odvojeno”, kako opisuje Barad [2007, 2014], proces stvaranja ontologije koji je agensni realizam; vidi bilješku #3). Sukonstitutivni, nastaju zajedno i povezani su. Također nema “povratka”; novi predmeti i tehnike neće nestati, iako će se transformirati i razvijati. Ali tijela i subjektivnosti se transformiraju tim novinama; pojavljuju se nova sepstva, koja su označena za specifične (neke, a ne druge) putanje *značenja*. To je ono što bi Barad nazvala “okruženim postajanjem” (Barad 2007, 502).<sup>11</sup>

Za Parks, novi sigurnosni objekti na aerodromima, tehnike, vještine i procesi prevedeni u neopozivu i nepovratnu materijalnu i diskurzivnu transformaciju onih koji su uključeni u njih i povezani s njima, kao što je sigurnosni agent koji prolazi obuku i u intra-akciji je sa ovim novim objektima, odnosno instrumentima nadzora kao novonastalim “objektima opservacije”. Ti pojedinci se obučavaju da prepoznaju i percipiraju nesigurnost, što znači da su intimno i ontološki uključeni u proizvodnju ne/sigurnosti. Ti agenti se bave novovideanim i stvorenim objektima, koji se identificiraju (tj. koji *znače*, postaju viđeni) kao iskonski izvori ne/sigurnosti. Isto tako, posjetitelji

<sup>11</sup> “Postajanje nije odvijanje u vremenu nego neiscrpnim dinamizam okruživanja materije” (Barad 2007, 180).

i posjetiteljice se vide/posmatraju kao potencijalni nositelji sumnjivih stvari ili utjelovitelji sumnjivih ponašanja. Razmislite i o interakciji i intra-akciji koja se odvija za one koji razmišljaju i koji se bave “objektima aerodromske ne/sigurnosti”, na primjer cipele koje se smatraju izvorima kontaminanata, uklanjaju se, njima se rukuje, posmatraju se na nove načine; ljudska tijela koja se “prizivaju” i reguliraju odsječnim i sistematizirajućim glasovima, guraju u redove, “uređuju”; ponavljanje zabrane određenog ponašanja i stvaranja odgovornih putnika (“ne gubite iz vida svoje stvari”). Sve su to novi registri emocija koji se proizvode i puštaju u opticaj, stvarajući na taj način novu ekonomiju afekata “koji neće nestati” (cf. Gutierrez-Rodriguez [2014] o ovom konceptu). U konačnici, iz ovog načina stalne sumnje aktivira se specifični epistemčki okvir – a ne neki drugi. Objekti *znače* kao “materije” i aktivni izvori/kreatori ne/sigurnosti. Konačno, “nova” tijela i prakse aerodromske sigurnosti također učestvuju u *virtualizaciji* “drugih”, odnosno tijela, objekata ili praksi, ali preciznije, imajući u vidu kako je svako od njih zapravo splet materije i značenja, uvijek u procesu nastajanja intra-aktivno, važno je kako oni *znače* (tj. oni koji neće postati “aktualni” ili koji su virtualizirani; o virtualnom i virtualizaciji materije u agensnom realizmu, odnosno o “praznini”, vidjeti Barad 2007, 354; 2010, 254; vidjeti i Avery F. Gordon [2008] o “materijalnim duhovima”).

Na ovom primjeru mogu se vidjeti materijalni i *značajni* efekti *ne/sigurnosti* na materiju i kako ona utiče na agensnu realnost, na ontološko okruživanje koje je stvarno, odnosno na dinamičku ontologiju (Barad 2007, 180–81).<sup>12</sup> Efekti “neoliberalnih vremena” su zabrinjavajući jer “prekarijiziraju” tijela, stvaraju i pogoršavaju prekarijarnost. Pa ipak, uvidi feminističkog novog materijalizma o materiji kao dinamičnoj, otvorenoj, ontološki neodređenoj i agensnoj pružaju nam alate za drugačiju interakciju/intra-akciju sa različitim materijama nove ontologije prekarnog, pri čemu možemo etički odgovoriti na

12 Na temu ontologije ne/sigurnosti ili *sekuritizacije*, vidjeti odgovarajuće radove Claudie Aradau (2004, 2011). Vidjeti i Aradau i Van Munster (2007, 2011) i Mark Neocleous (2007).

prekarnost i iznjedriti nove načine i nove putanje prekarijarnosti koja *znači*, suprotstavljajući se efektima pojave ove nove ontologije.

U sljedećem dijelu ispitujem rad feminističke novomaterijalistice Wilson (2008, 2015) u biologiji i njen pristup *organske empatije* kao jedan posebno inspirativan i djelotvoran pristup brizi koji može podržati rad etičarki i etičara brige. Ovaj pristup predstavlja jedan od kamena temeljaca feminističkog novomaterijalističkog doprinosa etici brige.

### **Organska empatija i prekarna materija kao materija “povrede”**

Rad Elizabeth Wilson sastoji se od pažljivog feminističkog novomaterijalističkog ispitivanja nedavnih razvoja ljudske biologije, posebno “utrobe” i metaboličkih procesa, kao i psihofizičkih stanja i psihoterapijskih tretmana koji uključuju farmaceutске lijekove. Njene analize pokazuju da ljudska biologija sve više otkriva i drži se otvorene i dinamične koncepcije biološke funkcije i materije. Daje različite primjere dinamičke, relacijske i agenske “prirode” ljudske biologije i praktične alate za rad *sa* materijom, posebno u smislu pokretanja alternativnih tokova *značenja* biološke materije.

U radovima “Organic Empathy: Feminism, Psychopharmaceuticals, and the Embodiment of Depression” (2008) i *Gut Feminism* (2015), Wilson objašnjava da su u liječenju depresije psihoterapijskim tretmanima lijekovi i dalje dizajnirani da “pričaju” isključivo s mozgom. Slično tome, psihoterapijske metode koje prate korištenje takvih lijekova općenito obraćaju malo pažnje na organsku materiju, ili to čine samo usput, kao donekle pasivno sredstvo za koje se očekuje da će imati direktne odgovore, u najboljem slučaju jednodimenzionalne i relativno stabilne, usprkos činjenici da lijek, da bi došao do mozga, mora proći kroz čitavu organsku mrežu:

*Sinteza serotonina zahtijeva stalnu trgovinu između mozga i utrobe te kulturnog miljea. (...) Preuzak fokus na mozak kao jedini biološki*

*izvor psihološke bolesti opstruirat će veze koje povezuju organ s organom i koje podržavaju biološku mogućnost oporavka.*

(Wilson 2008, 384–85)

Istraživanje E. Wilson pokazuje da se malo ili nimalo pažnje obraća na to kako je tijelo pogođeno – i kako se njegova vlastita sposobnost da odgovori, njegova agensnost, mijenja – depresivnim raspoloženjem i poremećajima prehrane. Ovaj nedostatak pažnje, interesa i brige, prema Wilson, može doprinijeti neuspjehu ili nedostatku pozitivne reakcije na određeni tretman, posebno u slučajevima kada je prisutan poremećaj prehrane. To je slučaj, Wilson (2015, 60-65) pokazuje, kada se radi o slučajevima u kojima su poremećaji prehrane u intersekciji (ili bolje rečeno intra-akciji) sa slučajevima depresije. Zaista, čak i danas, naučnici i naučnice se uglavnom i dalje bore i ne slažu oko toga gdje doista leži centar depresije kada postoji poremećaj prehrane. Je li u mozgu ili “u utrobi”? Je li fiziološki ili psihološki? (Wilson 2004, 83–84; 2015, 15). Kako ističe Wilson (2015, 84) studije pokazuju da su, kada je prisutan poremećaj prehrane, psihofarmaceutski tretmani depresije rijetko uspješni. To je iz razloga što, kako pokazuje njeno istraživanje poučeno feminističkim novim materijalizmom, nedostaje pažnja usmjerena na tijelo kao utrobu, složenu, neodređenu (u-nastajanju) i agensnu organsku mrežu sastavljenu od organskih procesa (a ne diskretnih, odvojenih i samodostatnih organa) koji se neprestano preoblikuju i čine to nepovratno, pri čemu se ovdje pažnja posvećuje njegovom materijalnom sastavu (materiji): “utroba je organ uma: on preživa, razmatra, shvata” (Wilson 2015, 5). U slučaju intra-akcije poremećaja prehrane/depresivnog raspoloženja, studija ove autorice pokazuje da ne postoji jedinstvena (jedna, mjerljiva) opsada depresivnog stanja (tj. koja se može lokalizirati samo u mozgu). Umjesto toga, čini se da se depresivno stanje instalira u cijelom tijelu, u unutrašnjim organima: “farmakološki podaci jasno pokazuju da antidepresivi djeluju na cijelo tijelo” (Wilson 2015, 103).



Za Wilson, međutim, problem nadilazi puku nedjelotvornost lijekova za liječenje depresije. Lijekovi koji su usmjereni isključivo na mozak, u razgovoru s mozgom, imaju različite i višedimenzionalne efekte (npr., tjelesne i netjelesne) na tijelo/utrobu. Ipak, praktičari koji se fokusiraju samo na mozak to ne uočavaju niti uzimaju u obzir (Wilson 2008, 2015). Čak i ako su efekti lijeka na druge organe osim mozga tangencijalni, oni ipak postoje i znače, na kontinuiran i agensan način, odnosno, usmjereni su na budućnost, poprimaju vlastiti “život” (Wilson 2015, 99). Ti efekti su stvarna odigravanja; oni ostavljaju tragove na materiji-kao-značaju koji će poučiti ili oblikovati nastajanje materije, slično trajnom stanju “prisjećanja” (*re-member-ing*) (Barad 2007, 394; vidjeti i Barad 2014; Dionne 2018, 2019).

Za Wilson, da bi privukli ili “instalirali” nove procese unutar tijela (npr., oštećene ili otežane procese), organske materije i procesi kao što su utroba zahtijevaju jedinstvene oblike intra-aktivne brige, odnosno pažnje, odgovora. Nije dovoljno da lijek cirkulira i dođe do mozga. Organski procesi su kompleksni i rašireni su po organima kao dinamičke mreže; stalno se prepravljaju, pa stoga nisu samo organi ti koji bi trebali biti meta kao glavni “sagovornici”. “Slika” ljudske biologije kao “organske” i “organismičke” izaziva probleme jer učestvuje u uspostavi epistemologije i popratne *agnostologije* (tj. epistemologije neznanja) gdje se dominantno i možda isključivo vide depresivna stanja kroz pojedine kategorije, medikaliziraju i tako se onemogućava pojava drugih razumijevanja. Wilson se oslanja na pojam organske misli Sándora Ferenczija kako bi naglasila agensniju stvarnost organa i tijela kao utrobe:

*Čini se da mnoge feminističke teoretičarke pokazuju prema ravnom organskom području negdje drugdje kao načinu osiguravanja vrednijeg ili dinamičnijeg prikaza politike koja ih se tiče. Organsko – konceptualno dosadno i politički opasno – vreba na periferiji..., preuzimajući na sebe zahtjeve o utjelovljenju...*

*Ferenczi nudi jedan put kroz ovu slijepu ulicu. Prema Ferencziju, biologija je čudna materija, vješta u vrstama djelovanja (regresije, perverzije, davljenja, kondenzacije, premještanja) koja se obično pripisuju samo nobiološkim sistemima. Ova biologija nije ravna... supstrat koji se vidi u mnogim feminističkim ili neurohumanističkim argumentima...*

*Konverzijska historija (...) pokazuje dinamički karakter sve organske materije. (Wilson 2008, 58–59)*

U slici utrobe Elizabeth Wilson, međutim, mozak nikada nije sam. Umjesto toga, utroba radi putem “konekcija”, kao mreža pri čemu utroba postoji/postaje unutar i preko tih konekcija, a ne kao sistem u kojem diskretni i odvojeni entiteti (tj. organi) ulaze u međusobne interakcije (sve vrijeme zadržavajući svoje navodno stroge i neprobodne granice): “možemo... zamisliti širu mrežu saveza u kojima (...) tijelo (utroba) imaju moćne efekte na to kako lijek djeluje i kako se um mobilizira” (Wilson 2015, 99):

*Takve predodžbe o mozgu kao autonomnom, samostalnom organu dovoljno su uobičajene i u naučnom i u popularnom imaginariju. (...) Sinteza serotonina zahtijeva stalnu trgovinu između mozga i utrobe te kulturnog miljea. (...)*

*Preuzak fokus na mozak kao jedini biološki izvor psihološke bolesti opstruirat će veze koje povezuju organ s organom i koje podržavaju biološku mogućnost oporavka. (2015, 384–85)*

Radeći na agensnoj i afektivnoj koncepciji materije, Wilson sugerira da postoje drugi načini interakcije (i intra-akcije) s utrobom zahvaćenom depresivnim raspoloženjem, pri čemu se mogu pojaviti pozitivniji i uspješniji ishodi. Prvo, psihoterapijsko liječenje depresivnih raspoloženja temeljeno na lijekovima zapravo uključuje cijelo tijelo kao utrobu, s različitim organima i organskim procesima koji pokazuju različite odgovore na lijekove, iako su usmjereni

samo na mozak (Wilson 2008, 58–59; 2015, 384–85). Namjerno ili ne, lijek svejedno djeluje na utrobu na brojne načine, ali također, što je važno, kod nekih stvari “predubjeđenja”. Takvi angažmani utiču na “novu konfiguraciju” sličnu afektivnoj ekonomiji koja privlači specifične i jedinstvene afektivne odgovore sa različitih mjesta (tj. organskih procesa, mreža) unutar utrobe (Wilson 2008, 379).

Kao odgovor, brižniji i pažljiviji, Wilson predlaže ugraditi empatijski pristup u psihofarmaceutsko liječenje depresije inspirirano psihoterapijom. Odnosi su ključni za terapijske susrete. Konkretno, odnosi su zamišljeni kao veze ili čak mostovi u psihološkom stanju koji djeluju kao putevi ili nosive žice. Terapeutske susreti često otkrivaju da je osoba koja je doživjela traumatski događaj uspostavila određene odnose s objektima ili osobama upravo kako bi mogla preživjeti svoju traumu. Takvi odnosi ili mostovi, međutim, mogu biti štetni ili bolni, odnosno, mehanizmi suočavanja koji su dugoročno neodrživi. Moraju se uspostaviti novi odnosi ili putevi, ali to se ne može učiniti jednostavnim prekidanjem krajnje štetnih mehanizama suočavanja. Pažljivim koračanjem, stvaranjem privremenog odnosa s novim objektom ili terapeutom, prethodni se putevi mogu iscjeljivati (Wilson 2008, 385–90; 2015, pogl. 3).

Za Wilson, psihoterapijska ontologija odnosa zamišlja odnose kao sastavni dio nastajanja – življenja, prebivanja, doprinosa, preživljavanja. U ovoj ontologiji odnosa, relacije se smatraju jakim i sigurnim granicama koje su potrebne svakoj osobi da postane u svijetu, da odgovori i djeluje. Koristeći ovu psihoterapijsku koncepciju odnosa, Wilson zagovara partnerski pristup organskim materijama. Takav pristup, koji se bavi organskim procesima kao agentima, može potaknuti pozitivniju i agensniju responzivnost organskih materija i tako učestvovati u stvaranju organske *response-ability* (sposobnosti-odgovora/odgovornosti) (tj. etike/kulture jedinstvenog, diferencijalnog odgovora). Kroz psihoterapiju pacijenti mogu ojačati svoj kapacitet rekreiranja pozitivnih i korisnih odnosa i veza koje će im omogućiti da se održe. Ali da bi

to učinili, njihov kapacitet za održavanje i stvaranje pozitivnih i korisnih veza mora biti izliječen ili u suprotnom takve veze neće biti dugoročno održive. Isto vrijedi i za organsku materiju, prema Wilson.

Organska empatija modelirana je na pristupima psihoterapije, gdje se prekinuti ili oštećeni putevi i veze unutar psihološke strukture popravljaju privremenim stvaranjem novih i podržavajućih odnosa koji omogućavaju stvaranje novih puteva, koji su jaki i trajni. Iza ovog pristupa stoji filozofija da su odnosi nužni da bi osoba *bila* osoba – odnosi su različitih vrsta i nisu nužno jedinstveni s ljudima ili objektima koji su vanjski u odnosu na osobu. Pa ipak, bez ovog šarenog spleta veza i odnosa, osoba nema podršku i ne može se “utkati” u svijet i tako biti i postati (Wilson 2015, 119).

Pristup koji donosi Wilson vodi računa o organskim materijama. Pristup se odnosi na poticanje i postavljanje spoznavatelja da usvoji nove sposobnosti zapažanja, na primjer nove tjelesne dostupnosti prema materiji i njenom dinamičkom i jedinstvenom agensnom kapacitetu. Također se radi o tome da se zainteresira materija kako bi se privuklo njeno učešće i kapacitet učestvovanja. Organske materije, ako su pravilno i jedinstveno raspoređene (pozvane, prizvane i kultivirane), mogu biti jaki saveznici u liječenju depresivnih raspoloženja.<sup>13</sup>

13 Koncept “odnosa” također je dominantan u radu i praksi feminističkog novog materijalizma. Odnosi su jednaki zato što tako sve postaje, odnosno kroz intra-akciju, intra-aktivno. Razmotrite radove de la Bellacasa (2011, 2017). Vidjeti i temeljni rad Marilyn Strathern na *parcijalnim konekcijama* koje informiraju velik dio feminističkog novog materijalizma, posebno koncept *situiranih znanja* Donne Haraway (1991) i njen najnoviji rad o antropocenu (2008, 2016, 2017). Koncept odnosa također je centralan u feminističkom radu Diprose (2002, 2011, 2013) i kod feminističke nove materijalistice/antropologinje Anni L. Tsing (2015) koja istražuje odnose između ljudi i organskih neljudi (npr., gljiva i drugih “okolišno oštećenih” materija). Vidi također Tsing et al. (2017).

## Feministička novomaterijalistička etika brige u prekarnim vremenima

Kroz ovaj članak, oslanjala sam se na razne feminističke misliteljice s obećanjem da ću osmisлити feminističku etiku brige koja, po mom mišljenju, nudi snažan, djelotvoran, konkretan i izvodiv pristup etici brige da odgovori na prekarnost u neoliberalnim vremenima. Feministički novi materijalizam kao jedinstveni doprinos nudi – koncepciju materijalne i diskurzivne materije kao dinamične, afektivne, neodređene i agensne. Budući da ne postoji materija koja postoji “tamo negdje” kao fiksna, mogu se pojaviti (tj. mogu se prizvati ili su-napraviti) novi načini *značenja* preokupirajućih materijalnih i diskurzivnih materija, kao što je prekarnost u neoliberalnim vremenima. Drugim riječima, etika brige uvijek i već učestvuje u kontinuiranom okružujućem projektu stvaranja ontologije koji je svijet kao agensni realizam. Ipak, relevantno je pitanje kako učestvuje i odgovara. Materijalnost materije znači i čini to na različite načine. Svako prošlo odigravanje postoji i ostaje, ali nije fiksno; ne sjedi mirno. Načini odgovornosti neće biti strogi, već djelimični i dijeljeni, dijeljena i distribuirana agensnost i odgovornost.<sup>14</sup> Što je još važnije (ili možda problematično), materijalnost, a time i materijalna odigravanja, živi su i agensni, što znači da i oni učestvuju u tekućim procesima značenja koji su sastavni dio ove tekuće okružujuće ontologije.

S materijama se moramo suočavati s pažnjom i o njima se brinuti. One također moraju biti izliječene i prepoznate kao oštećene u kontekstu vladine prekarizacije – moraju se stvoriti zdravi i održivi putevi ili odnosi koji omogućavaju osobi da postane, da se utka u svijet koji je uvijek u-nastajanju. Organska empatija Elizabeth Wilson pruža model da započnemo takav rad, učimo iznova, čujemo, primjećujemo, slušamo, a zatim *radimo sa drugima*,

14 Vidjeti Jane Bennett (2010), Haraway (1991, 1997, 2016) i Tsing (2015) za više informacija o ovim konceptima.

odgovaramo i pomažemo u stvaranju kapaciteta za druge da također odgovaraju.

Cilj ovog poglavlja bio je trostruk. Najprije sam predstavila etičko-ontološki pristup Karen Barad, agensni realizam, koji daje temelj da se materija posmatra kao ontološki otvorena i dinamična, kao i agensna. Ono što je “materijalno” stoga nije fiksno ili određeno, već je nepovratno. Drugim riječima, svako odigravanje *znači*, ali način na koji neko razumije materijalnost, u ovoj dinamičnoj i imanentnoj ontologiji, drastično se mijenja. Svako prošlo odigravanje stoga zahtijeva odgovor koji se ne može ignorirati bez posljedica. Ona nam također pokazuje agensnu ulogu (uloge) koju materija može igrati (i to na višestruke načine).

U drugom dijelu sam se bavila pitanjem “prekarnosti” predlažući konceptualizaciju koja se oslanja na radove Judith Butler i Isabell Lorey. Inspirirana dvostrukim konceptom “prekarnog” (prekarijarnost i prekarnost) kod Butler, istražila sam fukoovski pojam vladine prekarizacije kod Lorey. Ovom trećom komponentom sam pokazala kako se, u neoliberalnim vremenima, okrećemo u ontologiju prekarnosti, pri čemu prekarnost počinje *značiti*, intenzivira se i pogoršava. To je naravno veliki izvor zabrinutosti za etičarke i etičare brige i sve veći cilj preokupacije i djelovanja. Završila sam ovaj rad predlažući konkretne alate za odgovor na prekarnost i omogućavanje novih tokova *značenja* prekarnih materija i ove prekarne ontologije (npr. organska empatija prema višestranim efektima neoliberalizma i prekarnosti, posebno u kontekstu pojave štetnih načina utjelovljenja). Sa organskom empatijom E. Wilson, vidjeli smo kako se materije mogu privlačiti kao aktanti i izliječiti, a s njima se mogu početi odvijati novi tokovi *značenja* dinamičke ontologije.

Materija shvaćena agensno može pomoći etičarima i etičarkama brige da pažljivo prate efekte prekarnosti u prekarnim neoliberalnim vremenima. Etika brige se obogaćuje razmatranjem pogleda feminističkog novog materijalizma

na svijet koji je sve više agensan u svjetlu nove, stalno rastuće situacije zajedničkih, međusobno isprepletenih i složenih uslova globalizacije, sve više bolesti, krhke ekološke transformacije i raznih nesigurnosti koje nas muče. Otvorimo, u etici brige, zajednice partnera i saveznika neljudskom, što jeste *sama* materija.

### Citirani radovi

Alaimo, Stacy. 2000. *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Alaimo, Stacy. 2010. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Indianapolis: Indiana University Press.

Alaimo, Stacy. 2016. *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alaimo, Stacy i Susan Hekman, ur. 2008. *Material Feminisms*. Indianapolis: Indiana University Press.

Aradau, Claudia. 2004. "Security and the Democratic Scene: Desecuritization and Emancipation." *Journal of International Relations and Development* 7 (4): 388–413.

Aradau, Claudia. 2011. "Security that Matters: Critical Infrastructure and Objects of Protection." *Security Dialogue* 41, br. 5: 491–514.

Aradau, Claudia i Rens Van Munster. 2007. "Governing Terrorism through Risk: Taking Precautions, (Un)knowing the Future." *European Journal of International Relations* 13 (1): 89–115.

Aradau, Claudia i Rens Van Munster. 2011. *Politics of Catastrophe: Genealogies of the Unknown*. New York: Routledge.

Barad, Karen. 1996. "Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction." U *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, ur. Jack Nelson, 161–94. Dordrecht, the Netherlands: Springer Science & Business Media.

Barad, Karen. 2003. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (3): 801–31.

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Barad, Karen. 2010. "Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, Spacetime Enfoldings, and Justice-to-come." *Derrida Today* 3 (2): 240–68.

- Barad, Karen. 2011. "Nature's Queer Performativity." *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 19 (2): 121–58.
- Barad, Karen. 2012. "On Touching—The Inhuman that Therefore I Am." *Differences* 23 (3): 206–23.
- Barad, Karen. 2014. "Diffracting Diffraction: Cutting Together–Apart." *Parallax* 20 (3): 168–87.
- Barad, Karen. 2017. "Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re–turning, Re–membering, and Facing the Incalculable." *New Formations* 92 (92): 56–86.
- Bartlett, Ruth i Deborah O'Connor, ur. 2010. *Broadening the Dementia Debate: Towards Social Citizenship*. Bristol, UK: Policy Press.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Butler, Judith. 2003. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Taylor & Francis.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso Books.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso Books.
- Butler, Judith. 2012. "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation." *Journal of Speculative Philosophy* 26 (2): 134–51.
- Code, Lorraine. 1987. "Second Persons." *Canadian Journal of Philosophy* 17 (suppl. 1): 357–82.
- Code, Lorraine. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Code, Lorraine. 2006. *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*. Oxford: Oxford University Press.
- de La Bellacasa, Maria Puig. 2011. "Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things." *Social Studies of Science* 41 (1): 85–106.
- de La Bellacasa, Maria Puig. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Despret, Vincianes. 2004. "The Body We Care For: Figures of Anthro-Zoo-Genesis." *Body and Society* 10 (2–3): 111–34.
- Despret, Vincianes. 2014. *Que diraient les animaux, si ... on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte.
- Despret, Vincianes. 2016. *Penser comme un rat*. Versailles, France: Éditions Quae.
- Dionne, Émilie. 2013. "Thinking the Pluri-Person through Ironic Practices of Story-telling." Doktorska disertacija, York University.
- Dionne, Émilie. 2018. "Excitable Matter(s), Angry Matter(s): Ontologies-in-the- Making." Zajednička recenzija djela *Rendering Life Molecular: Models, Modelers, Excitable Matter*, autorice Natashe Myers (2017) i *Gut Feminism*, autorice Elizabeth A. Wilson (2015). *Feminist Review* 120 (1): 152–56.



- Dionne, Émilie. 2019. "The Pluri-Person: A Feminist New Materialist Figure for a Precarious World." *Symposium* 23 (2): 94–112.
- Diprose, Rosalyn. 2002. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. New York: State University of New York Press.
- Diprose, Rosalyn. 2011. "Building and Belonging amid the Plight of Dwelling." *Angelaki* 16 (4): 59–72.
- Diprose, Rosalyn. 2013. "Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community." *SubStance* 42 (3): 185–204.
- Giffney, Noreen i Myra J. Hird, ur. 2008. *Queering the Non/Human*. Burlington, Vt.: Ashgate Publishing.
- Gilligan, Carol. 1993. *In a Different Voice*. Boston: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol. 2003. *The Birth of Pleasure: A New Map of Love*. New York: Vintage.
- Gordon, Avery F. 2008. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gutierrez-Rodriguez, Encarnación. 2014. "Domestic Work—Affective Labor: On Feminization and the Coloniality of Labor." *Women's Studies International Forum* 46:45–53.
- Hall, Kim Q., ur. 2011. *Feminist Disability Studies*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Haraway, Donna J. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14 (3): 575–99.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. 1997. *Modest\_witness@second millenium. Femaleman\_meets\_oncomouse*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. 2008. "Otherworldly Conversations, Terran Topics, Local Terms." U *Material Feminisms*, ur. Stacy Alaimo i Susan Hekman, 157–87. Indianapolis: Indiana University Press.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Haraway, Donna J. 2017. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin." *Multitudes* 65 (4): 75–81.
- Harding, Susan. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Harding, Susan. 2016. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Hayward, Eva. 2010a. "Fingeryeyes: Impressions of Cup Corals." *Cultural Anthropology* 25 (4): 577–99.
- Hayward, Eva. 2010b. "Spider City Sex." *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 20 (3): 225–51.

- Hayward, Eva. 2012. "Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion." *Differences* 23 (3): 161–96.
- Hustak, Carla i Natasha Myers. 2012. "Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters." *Differences* 23 (3): 74–118.
- Irigaray, Luce. 1974. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce. 1983. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce. 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Kittay, Eva Feder. 2013. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Lanoix, Monique. 2007. "The Citizen in Question." *Hypatia* 22 (4): 113–29.
- Latour, Bruno. 2004. "How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies." *Body and Society* 10 (2–3): 205–29.
- Lorey, Isabell. 2009. "Governmentality and Self-Precarization: On the Normalization of Cultural Producers." U *Art and Contemporary Critical Practice: Reinventing Institutional Critique*, ur. Gerald Raunig i Gene Ray, 187–202. London: may fly.
- Lorey, Isabell. 2011. "Governmental Precarization." *Traversal Journal* 8:1–11.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. New York: Verso Books.
- Mackenzie, Catriona i Nathalie Stoljar, ur. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Aryn, Natasha Myers i Ana Viseu. 2015. "The Politics of Care in Technoscience." *Social Studies of Science* 45 (5): 625–41.
- Murphy, Ann V. 2011. "Corporeal Vulnerability and the New Humanism." *Hypatia* 26 (3): 575–90.
- Myers, Natasha. 2012. "Dance your PhD: Embodied Animations, Body Experiments, and the Affective Entanglements of Life Science Research." *Body and Society* 18 (1): 151–89.
- Myers, Natasha. 2015a. *Rendering Life Molecular: Models, Modelers, and Excitable Matter*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Myers, Natasha. 2015b. "Conversations on Plant Sensing." *Nature Culture* 3:35–66.
- Myers, Natasha. 2017. "From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing Gardens for Plant/People Involvement." *History and Anthropology* 28 (3): 297–301.
- Myers, Natasha i Joseph Dumit. 2011. "Haptic Creativity and the Mid-Embodiments of Experimental Life." U *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Vol. 22, ur. Frances E. Mascia-Lees, 239–61. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.

- Nedelsky, Jennifer. 2011. *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Neocleous, Mark. 2007. "Security, Liberty and the Myth of Balance: Towards a Critique of Security Politics." *Contemporary Political Theory* 6 (2): 131–49.
- Parks, Lisa. 2009. "Points of Departure: The Culture of US Airport Screening." U *Deleuze and Law*, ur. Rosi Braidotti, Claire Colebrook i Patrick Hanafin, 163–78. London: Palgrave Macmillan.
- Peters, Michael. 2009. "Education, Enterprise Culture and the Entrepreneurial Self: A Foucauldian Perspective." *The Journal of Educational Enquiry* 2 (2): 58–71.
- Standing, Guy. 2014. "The Precariat—The New Dangerous Class." *Amalgam* 6 (6–7): 115–19.
- Strathern, Marilyn. 2005. *Partial Connections*. New York: Rowman Altamira.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. London: Psychology Press.
- Tronto, Joan C. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Tsing, Anna L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tsing, Anna L., Nils Bubandt, Elaine Gan i Heather Anne Swanson. 2017. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilson, Elizabeth A. 2004. "Gut Feminism." *Differences* 15 (3): 66–94.
- Wilson, Elizabeth A. 2008. "Organic Empathy: Feminism, Psychopharmaceuticals, and the Embodiment of Depression." U *Material Feminisms*, ur. Stacy Alaimo i Susan Hekman, 373–99. Indianapolis: Indiana University Press.
- Wilson, Elizabeth A. 2015. *Gut Feminism*. Durham, N.C.: Duke University Press.

# Prekarijarnost, prekarnost i rodna politika brige u Japanu

Yayo Okano

## Prekarni Japan

Kada sam planirala put iz Kyota u Japanu na inauguralnu konferenciju Konzorcija za istraživanje etike brige održanu 28. i 29. septembra 2018. godine na Univerzitetu Portland State, nisam se mogla odlučiti s kojeg aerodroma ću poletjeti za Sjedinjene Države sve do sedmicu dana prije početka konferencije. Od 4. septembra, kada je snažan tajfun br. 21 pogodio regiju Kansai, uključujući Osaku i Kyoto gdje živim, Međunarodni aerodrom Kansai, koji se nalazi na umjetnom otoku u Osaki, bio je paraliziran sedamnaest dana. Kada se desio tajfun br. 21, oko osam hiljada putnika i putnica i aerodromskih radnika i radnica ostalo je blokirano preko noći na aerodromu, dok su dvije piste bile potopljene visokim valovima, a most koji je bio povezan sa aerodromom razbio je i slomio tanker. Niko nije mogao predvidjeti kada će aerodrom ponovo proraditi.

U ljeto 2018. godine, Japan su pogodili brojni tajfuni.<sup>1</sup> Zemlja je ponovo pokazala<sup>2</sup> koliko je ranjiva na prirodne katastrofe i koliko je prekarno stanje njenih ljudi. Iskustvo tog ljeta, međutim, nije bilo neobično, budući da su

- 1 Za više informacija o socioekonomskoj situaciji u Japanu, kao i japanskoj psihološkoj tjeskobi nakon pucanja ekonomskog mjehura kasnih 1980-ih, vidjeti Allison (2013).
- 2 Zemljotres 11. marta 2011. godine u regiji Tohoku, a i kasnija nesreća u nuklearnoj elektrani Fukushima Daiichi pokazali su ne samo koliko je Japan ranjiv na prirodne katastrofe, već i to koliko je Japan nepripremljen za najgore situacije koje prirodne katastrofe mogu izazvati. Drugi dio ovog poglavlja detaljnije opisuje šta se sada događa onima koji su živjeli u Fukushimi.

pripreme za hitne slučajeve i evakuacije nešto što je Japancima itekako poznato. U stvari, ne postoji nijedno mjesto u Japanu gdje se stanovnici ne suočavaju s prirodnim katastrofama.

Imajući na umu ranjivost Japana na prirodne katastrofe, ovo poglavlje se usuđuje postaviti ironično pitanje: hoće li politički povećana prekarnost i uništavanje brige stvoriti snažnu naciju?

Kako bismo odgovorili na ovo pitanje, u poglavlju prvo ukratko opisujem trenutnu političku situaciju u Japanu, posebno pritiske da se izmijeni Ustav. Drugo, naglašavam važnost koncepta prekarnosti koji se razlikuje od koncepta prekarijarnosti iz nedavnog argumenta Judith Butler. Kao što će se u ovom poglavlju detaljnije razmatrati, svi smo mi kao živa bića prekarni jer neselektivno zavisimo od drugih bića i okoliša. Prekarnost, međutim, ukazuje na nepravednu situaciju koja je zadesila neke ljude zbog nedostatka osnovne podrške društva ili vlade. Kako se etika brige može boriti protiv takve nasilne nepravde? U zaključku se raspravlja o teškom pitanju kako možemo društvo koje ne brine transformirati u brižnije i demokratskije društvo.

### Čija odgovornost za šta i koga?

#### Trenutna politička i društvena situacija u Japanu

#### Protuustavnost i dugotrajna ambicija prema “pravoj” vojsci u Japanu

Dana 3. februara 2014. godine, na komisiji za budžet Predstavničkog doma, bivši premijer Abe predstavio je svoje dugo njegovano stajalište o Ustavu govoreći o tome kako on poima Ustav:

*Znam da postoji mišljenje da Ustav sputava državnu vlast. (...) Međutim, takvo je shvatanje Ustava bilo uvriježeno u doba apsolutne monarhije. Sada Ustav opisuje budućnost zemlje i iznosi njene ideale.*  
(Abe 2014a, 42)

Devet dana nakon ove izjave, Abe je također tvrdio da on, kao premijer, može donijeti konačnu odluku o tumačenju Ustava. Bivši premijer Abe često je iznosio svoju jedinstvenu viziju, ili bolje rečeno antipatiju prema Ustavu tokom žestokih rasprava o nemogućnosti Japana da provodi kolektivnu samoodbranu prema Ustavu, posebno prema članu 9, koji predviđa “odricanje od rata” u kontekstu poraza u Drugom svjetskom ratu. Član 9 predviđa da se “nikada neće održavati kopnene, pomorske i vazdušne snage, kao ni druga ratna sredstva”<sup>3</sup> te stoga simbolizira pacifizam u poslijeratnom Japanu, nastao iz agresivnog i ekspanzionističkog imperijalnog Japana prije poraza u ratu. Međutim, ljudima kao što je Abe, čini se da je član 9 simbol inferiorne zemlje i da su ga nametnule Savezničke sile.

Nakon prve ostavke 2007. godine, Shinzo Abe ponovo je pobijedio na predsjedničkim izborima Liberalne demokratske stranke (LDP) 2012. godine i postao devedeset šesti premijer.<sup>4</sup> Tokom predsjedničkih izbora potvrdio je svoju odlučnost da izmijeni Ustav, posebno član 9, kako bi se uspostavila “vojska” nacionalne odbrane. Otkako je postao premijer u decembru 2012, Abe je uporno napadao važeći Ustav, koji nas neizbježno podsjeća na japansku historiju kolonijalizma, invazije na azijske zemlje i ratne zločine.

Ustvari, za LDP važeći Ustav simbol je nacionalne sramotne historije okupacije SAD-a nakon poraza u Drugom svjetskom ratu – okupacije čija je politika “nepravедno ugnjetavala našu ideju nacije i patriotizma te pretjerano fragmentirala i oslabila državnu vlast Japana” kroz reviziju Ustava i obrazovnog

3 Prema Ustavu, usprkos činjenici da član 9 predviđa odricanje od rata, posjedovanja ratnog potencijala i prava države na ratovanje, kako je Japan nezavisna zemlja, japanska vlada dosljedno tumači da te odredbe ne poriču inherentno pravo Japana na samoodbranu te da “Ustav dopušta Japanu posjedovanje minimalnog stepena oružane sile potrebne za ostvarivanje tog prava”. Stoga su prethodne vlade uvjeravale da bilo kakva kolektivna samoodbrana čija je svrha odbrana drugih nacija od napada nije dopuštena prema Ustavu (Ministarstvo odbrane n.d.).

4 Abe je 28. augusta 2020. godine najavio ostavku zbog zdravstvenih problema.

sistema (LDP 1955).<sup>5</sup> Zbog toga je LDP toliko posvećen ideji revizije Ustava još od osnivanja stranke 1955. godine.

Međutim, ambicija bivšeg premijera Abea za izmjenom Ustava nije usmjerena samo na član 9 koji je bio meta LDP-ovog napada na Ustav, već i na Ustav u cjelini (cf. Okano 2018). Član 9 predstavlja jedan od tri principa japanskog Ustava: pacifizam. Druga dva principa su suverenitet naroda i poštovanje temeljnih ljudskih prava.

Kako Abe ima jedinstven pogled na Ustav i smatra ga “skicom idealnog oblika države”, LDP-ov Nacrt izmjena i dopuna Ustava objavljen u aprilu 2012. (dalje u tekstu Nacrt LDP-a) šokirao je mnoge naučnike i građane<sup>6</sup> jer negira ne samo član 9 već i sve temeljne principe važećeg Ustava. Nacrt LDP-a izbrisao je trenutnu preambulu, u kojoj se spominju ratni zločini počinjeni u modernim ratovima Japana.<sup>7</sup> Abe je jednom izrazio prezir prema ovom dijelu Ustava i opisao da je “neobično ponizan” (Abe 2013, 127). Umjesto toga, preambula Nacrta LDP-a proglašava da “japanski narod brani zemlju i domovinu časno i snažnog duha, te poštujući temeljna ljudska prava, poštuje sklad i stvara naciju pomažući se međusobno kroz porodicu i društvo u cjelini” (Liberalno demokratska stranka 2012).

Suprotno trenutnoj preambuli i članu 1 u kojem se predviđa suverenitet naroda, u Nacrtu LDP-a stoji da car postaje šef države. Temeljna ljudska prava ograničena su javnim interesom i javnim redom u članovima 12 i 13 Nacrta LDP-a. Glavna poenta LDP-ove temeljite revizije Ustava najbolje se vidi u brisanju člana 97 koji potvrđuje nepovredivost temeljnih ljudskih prava, koja se smatraju “plodovima vjekovne borbe čovjeka za slobodu”. Nadalje, u Nacrtu

5 Iako web stranica LDP-a ima englesku verziju, nema prevoda njihove misije.

6 Što se tiče uključenosti naučnica i naučnika u pokret protiv ustavnih promjena koji je pokrenuo bivši premijer Abe, vidjeti Okano (2018).

7 U preambuli stoji da “mi, japanski narod, želimo mir za sva vremena i duboko smo svjesni visokih ideala koji upravljaju ljudskim odnosima, te smo odlučili očuvati svoju sigurnost i postojanje, vjerujući u pravdu i vjeru miroljubivih naroda svijeta”.

LDP-a dodata je nova odredba koja državi omogućava ograničavanje ljudskih prava u vanrednim situacijama koje proglašava premijer (član 98).

S obzirom na konsolidaciju moći države i umanjivanje ljudskih prava u Nacrtu LDP-a, treba kritički ispitati dugogodišnju želju bivšeg premijera Abea da izmijeni član 9 kako bi se uspostavila vojska nacionalne odbrane, koja se može boriti protiv neprijatelja u inostranstvu pod vrhovnim zapovjedništvom premijera. S jedne strane, preambula Nacrta LDP-a opisuje obavezu japanskog naroda da brani državu kroz međusobno pomaganje; s druge strane, predviđeno je da premijer vrši vrhovnu vlast i proglašava vanredno stanje u državi i da zapovijeda vojskom. Šta ovo osporavanje Ustava ukazuje Japanu, čija su zemlja i geografski okoliš previše prekarne da bi se ljudi sami zaštitili? Koje su implikacije za one poput Abea, koji jedva čekaju da probude osjećaj međunarodne krize?

Kako sam već istakla, Abe je često javno tvrdio da je Ustav toliko "sramotan"<sup>8</sup> da zbog njega mir u Japanu zavisi od vjere drugih u mir, te smatra da su u njemu sadržane trivijalne rečenice izvinjenja usmjerene na zapadne sile. Međutim, zanimljivo je da njegovi imaginarni neprijatelji nisu Sjedinjene Države ili druge zapadne zemlje, već Kina te Sjeverna i Južna Koreja, koje je Japan nekad kolonizirao. Prema Abeu, zbog člana 9 izgubljeni su bitni elementi japanskog suvereniteta jer Japanu ustavno nedostaje pravo na ratovanje. Međutim, također treba napomenuti da je Japan bio među deset zemalja sa najvišim godišnjim vojnim izdacima.<sup>9</sup> Zahvaljujući njegovoj snažnoj inicijativi, vojna potrošnja raste otkako se Abe vratio na vlast krajem 2012. godine.

Šta Abe želi postići izmjenama Ustava s ciljem uspostave "prave" vojske? Želi li on iskreno zaštititi dobrobit i sigurnost ljudi? Da bih odgovorila na ovo

8 Abe je u javnom prenosu na internetu rekao "iskreno govoreći, to je sramotan ustav, budući da ga nije izradio japanski narod" (Asahi Shimbun 2012).

9 Na primjer, Japan je bio deveti među zemljama sa najvećom vojnom potrošnjom u 2019. godini (Statista 2020).



pitanje, pažnju neću usmjeriti na vojnu prijetnju, već na prirodne katastrofe i socioekonomske krize.

### **Prekarni Japan i napušteni ljudi**

Kao što je već spomenuto, tokom ljeta 2018. godine Japan su pogodile brojne prirodne katastrofe. U Osaki je zemljotres usmrtio četiri osobe, uključujući i djevojčicu koja je zatrpana ispod uličnog zida 18. juna. Zatim je početkom jula udario tajfun br. 7, koji je trajao četiri dana i izazvao ozbiljna klizišta u mnogim regijama poput Hirošime. Više od dvjesto ljudi poginulo je ili nestalo zbog obilnih padavina. Dana 18. augusta tajfun br. 20 pogodio je zapadni dio Japana, a nakon njega drugi, tajfun br. 21, pogodio je Osaku, Kyoto i druge gradove Kansaija 4. septembra. Nisam se mogla odlučiti koji let da uzmem do posljednjeg trenutka. U Japanu ljudi povremeno trpe ovakve teške katastrofe. Sada se postavlja pitanje kako naši predstavnici, uključujući i premijera, odgovaraju na tako prekarne uslove u ovoj zemlji.

Dana 5. jula, kada se tajfun br. 7 približavao Hirošimi, bivši premijer Abe proveo je večer sa ostalim članovima LDP-a na zabavi povodom predizborne kampanje za nadolazeće predsjedničke izbore LDP-a krajem septembra 2018, na kojima je i pobijedio, Yukio Edano, vođa Ustavno-demokratske stranke, opisao je tajfun kao "katastrofu velikih razmjera uporedivu sa zemljotresom i tsunamijem u Tohokuu 2011. godine". Deset gradova pogodile su nezapamćeno obilne padavine.

Šta se desilo sa Osakom? Dana 7. septembra, kada su stanovnici Osake u svojim gradovima živjeli bez vode, struje i plina, jer su se još oporavljali od tajfuna br. 21, tadašnji guverner Osake, Ichiro Matsui, otputovao je u Okinawu da podrži kandidata na izboru guvernera prefektуре Okinawe. Dana 9. septembra odletio je u Evropu kako bi privukao posjetitelje na Svjetsku izložbu Expo i, ironično, promovirao "Osaku otpornu na katastrofe". Nepotrebno je reći da njegov let nije bio sa aerodroma Kansai, već sa aerodroma Nagoya koji je udaljen od regije Kansai.

Japan je izložen ne samo prirodnim katastrofama već i ekonomskoj stagnaciji. Otkako se 1989. godine raspala ekonomija mjehura, Japan se bori sa ograničenjima ekonomije, stagnirajućim tržištima rada i sve manjim brojem stanovnika, kao i rastućom socijalnom anksioznošću (Allison 2013, 30).<sup>10</sup> Budući da je strukturna reforma pokrenuta sredinom 1990-ih usvojila neoliberalističku retoriku, radnice i radnici u Japanu suočavaju se s deregulacijom uslova rada kako bi platili potrebnu cijenu za stimuliranje nacionalne ekonomije. Reforma tržišta rada u Japanu direktno je uticala na blagostanje ljudi i pogoršala ga jer je japanski model socijalne zaštite okarakteriziran kao “blagostanje kroz rad” (Miura 2012).<sup>11</sup> Mari Miura jednom je njegovu karakteristiku opisala kao “zaštitu zaposlenja”, koja je “funkcionalno zamijenila održavanje prihoda” (2012, 2). “Blagostanje kroz rad”, međutim, ne funkcionira za sve vrste radnika i radnica, već samo za stalno zaposlene. Uz zadržavanje režima hranitelja porodice, japanski poslodavci mogu uživati u fleksibilnosti tržišta rada. Na primjer, postoje različite vrste neredovnih radnika i radnica izvan okvira zakona o radu koji štiti stalno zaposlene, kao što su radnici na nepuno radno vrijeme, oni s ugovorima na određeno vrijeme ili indirektno zaposleni. Tokom recesije, poslodavci mogu ograničiti, ali i otpustiti te neredovne radnike i radnice. “Japanski poslodavci u biti imaju odriježene ruke... u smislu korištenja neredovnih radnika i radnica, što je protuteža rigidnosti zaštite zaposlenja” (Miura 2012, 26).<sup>12</sup>

Zbog niza deregulacija tržišta privremenog rada, udio neredovnih radnika i radnica porastao je sa 20,2 posto u 1990. na 34,4 posto u 2010. (Miura 2012,

10 Prema Allison, iznenadna promjena socioekonomske klime dovela je do dramatičnog porasta broja samoubistava, koji je dosegnuo oko 32.000 u 2003. godini. Bijela knjiga protumjera za samoubistva iz 2016. godine pokazala je da je samoubistvo vodeći uzrok smrti među mladima između petnaesti i trideset i četiri godine (Ministarstvo zdravlja, rada i socijalne zaštite 2016).

11 Prema Miuri (2012), “sistem socijalne zaštite” je šira kategorija od “sistema socijalne sigurnosti”, koji znači instituciju socijalnog osiguranja i penzija. Prvo uključuje propise o radu, socijalnu pomoć, usluge u zajednici za ugrožene, zaštitu djece itd.

12 Na primjer, Zakon o agenciji za privremeni rad revidiran je 1999. godine, što je širom otvorilo vrata jeftinoj i fleksibilnoj radnoj snazi (Miura 2012, 72).

74) i 38,3 posto u 2019. godini (Japanski zavod za statistiku 2020). Prema podacima Ministarstva unutrašnjih poslova i komunikacija (2018), 55,5 posto zaposlenih žena imalo je neredovno zaposlenje u 2018. godini. Japankama je često još uvijek preteško istovremeno raditi, brinuti se za djecu i obavljati kućanske poslove. Stoga ih 60 posto napušta radno mjesto nakon vjenčanja, kao i nakon rođenja prvog djeteta (Nacionalni institut za istraživanje stanovništva i socijalne sigurnosti 2015). Vjerovatnije je da će mladi, žene i oni koji imaju niže akademske kvalifikacije postati neredovni radnici i radnice.

Japanska vlada nije ponudila alternativne programe za ublažavanje prekarosti radne snage, poput povećanja socijalne potrošnje ili redistribucije kroz poreze kako bi zaštitila ljude od siromaštva, već je deregulirala zakon o radu kako bi povećala neredovne poslove, što je neočekivano rezultiralo produbljanjem jaza između visoko zaštićenih stalno zaposlenih i niže plaćenih neredovnih radnica i radnika. Od kasnih 1990-ih novi društveni rizici poput pojave siromašnih zaposlenih i onih koji nemaju odgovarajuću sigurnosnu mrežu generirani su samim sistemom “blagostanja kroz rad”.<sup>13</sup> Sada mnogi ljudi u Japanu, posebno žene, nemaju socijalnu zaštitu.

Hiroko Takeda ukazuje na “političku” funkciju porodice u Japanu: “Porodica u poslijeratnom Japanu stalno je preuzimala na sebe odgovornost posredovanja ekonomskog i društvenog rizika putem kućanskog rada žena kao dijela državnog mehanizma upravljanja stanovništvom. Porezi i socijalna zaštita organizirani su od 1960-ih kako bi se ‘cijenio’ indirektni doprinos domaćica nacionalnoj političkoj ekonomiji kroz neplaćeni rad” (2008, 162). Nije

13 Sistem socijalne zaštite u Japanu ima cilj zaštititi građane od siromaštva, nezaposlenosti, bolesti, povreda, invaliditeta i nemoći nudeći im stabilno zaposlenje i promovirajući određenu vrstu porodice. Ta karakterizacija, Miura ističe, znači da će stalno zaposleni vjerovatno biti dobro socijalno zaštićeni uz socijalnu pomoć i beneficije koje im daju njihove firme te da visoko zaštićene uslove rada stalno zaposlenih radnika i radnica održava veliki broj potencijalnih neredovnih radnika i radnica, uglavnom žena sa uzdržavanom djecom. Zbog vladinog oslanjanja na konvencionalni sistem socijalne zaštite, mreže socijalne sigurnosti poput zdravstvenog osiguranja ili penzije zaposlenika ne funkcioniraju za “one koji rade na ugovore o skraćenom radnom vremenu i/ili ugovore na određeno vrijeme” (2012, 91).

pretjerano reći da je prihod žena politički smanjen kako bi se žene potaknule da preuzmu više odgovornosti za brigu kod kuće.

Dok su političari u Japanu sada zaokupljeni time da budu “odgovorni”, da upotrijebimo njihov izraz, kroz kampanju za reformu Ustava, iskorištavanje prilika za komercijalne poduhvate kao što je World Expo i pokazivanje moći, šira javnost je postala “odgovorna” za oporavak od prirodnih katastrofa i pružanje socijalne zaštite, a žene su posebno pod pritiskom da budu odgovorne za nacionalnu političku ekonomiju kroz neplaćeni kućanski rad i brigu, a i kao jeftina radna snaga.

Dok političari poput bivšeg premijera žele ojačati nacionalnu moć tako što će imati “pravu” vojsku, ljudi su prisiljeni da preuzimaju teži teret kako bi zaštitili vlastito blagostanje. Prema Osamu Watanabeu (2014), Japan je 1990. nakon završetka hladnog rata promijenio smjer svoje politike iz svojevrсне države blagostanja u neoliberalnu državu. Watanabe prepoznatljivu odliku Abeove administracije opisuje kao trojstvo ambicije za vojnom supersilom, neoliberalnim reformama i historijskim revizionizmom. On naziva veliku silu kojoj Abe teži “globalnom konkurentnom državom” (14) u kojoj su interesi multinacionalnih preduzeća prioritet, a međunarodni poredak treba štiti vojni sila kako bi ta preduzeća na siguran način stvarala profit.

Watanabe (2014) naglašava da je Abeova vlada reformirala porezni sistem kako bi smanjila korporativni porez i, u isto vrijeme, povećala porez na potrošnju s 5 posto u 2013. na 10 posto u 2019. godini. Ovom poreznom reformom, Abeova vlada je također smanjila fiskalnu potrošnju, posebno potrošnju za socijalnu sigurnost, kao što su izdaci za zdravstvenu zaštitu i penzije, iako je vlada povećala vojne izdatke i predložila amandman na Ustav kako bi imala punopravnu vojsku koja se bori za nacionalne interese, odnosno, za profit velikih kompanija. Watanabe tvrdi da historijski revizionizam daje ideološko opravdanje da se postane “globalna konkurentna država” kao i da njeguje patriotizam koji se “temelji na snažnoj vjeri u autentičnu historiju” (140).

## Zašto je koncept prekarnosti toliko ključan za prekarni Japan?

Kako sam opisala, iako se prekarna situacija uzrokovana prirodnim okolišem Japana ne može kontrolirati, posljedice prirodnih katastrofa pogoršavaju se politikama i praksama njegovih političkih vođa. Da stvar bude gora, mnoge žene u Japanu pate zbog samog političkog sistema, u kojem zbog radnih propisa i sistema socijalne zaštite porodice, odnosno žene, funkcioniraju “kao ‘apsorberi’ ekonomskih i društvenih rizika” (Takeda 2008, 161). Hoće li se prekarijarnost pogoršati ili poboljšati zavisi od toga koliko pažljivo ljudi na nju reagiraju.

Kao što Judith Butler tvrdi u knjizi *Frames of War* (2009), prekarijarnost je naše zajedničko tjelesno stanje, koje može dovesti do, kada se prepozna, radikalne egalitarne demokratske reforme. Prije nego što se osvrnem na značaj prekarnosti, ukratko ću objasniti zašto je strah od “nove tjelesne ontologije” (Butler 2009, 2)<sup>14</sup> način da se transformira japanska politička formacija. Ovdje koristim izraz “ranjivost” umjesto “prekarijarnost” kako bih artikulirala koliko je nova tjelesna ontologija značajna za ponovno promišljanje demokratske politike.<sup>15</sup> Kako bih istražila ovaj odnos, oslanjam se na rasprave o ranjivosti u etici brige koje su se odvijale od objavljivanja knjige Carol Gilligan *In a Different Voice* (1993).

14 Butler objašnjava da ovo novo razumijevanje tjelesne ontologije naglašava da je “tijelo društveni fenomen: ono je izloženo drugima, ranjivo po definiciji.” Ona insistira da preispitamo koncept društvene odgovornosti koji se temelji na ovoj “društveno ekstatičkoj strukturi tijela” (Butler 2009, 33).

15 Od 11. septembra 2001. godine Judith Butler tvrdi da su ranjivost i prekarijarnost međusobno zamjenjivi pojmovi. U knjizi *Precaious Life*, kada Butler (2004, pogl. 1) govori o općem stanju naših života, govori o ranjivosti. Butler artikulira poentu u svom razgovoru s grčkom filozofkinjom, Athenom Athanasiou, gdje je rekla da moramo “razumjeti razliku između prekarnosti kao egzistencijalne kategorije za koju se pretpostavlja da se ravnomjerno dijeli, i prekarnosti kao stanja induciranog nejednakosti i neimaštinom. Ova druga je način iskorištavanja egzistencijalnog stanja, budući da se prekarnost, shvaćena kao ranjivost na povrede i gubitak, nikada ne može preokrenuti (ovo obično nazivam prekarijarnost)” (Butler i Athanasiou 2013, 20).

Kako je Gilligan etiku brige suprotstavila etici pravde, ističući jedan poseban prikaz sepstva i ljudskog odnosa kao povezanosti, međuzavisnosti i ranjivosti (cf. Gilligan 1993, pogl. 2), neke feminističke filozofkinje su ispitivale normativni značaj ranjivosti za razvoj nove etičke i političke teorije (npr., Kittay 1999; Mackenzie, Rogers i Dodds 2014; Tronto 2013; Walker 2006; Wallbank i Herring 2014).<sup>16</sup> U nastavku se uglavnom pozivam na argument Groenhout (2005) kako bih objasnila koliko je važno razumijevanje ljudske tjelesne ranjivosti u transformaciji demokratske politike.

Sva ljudska bića od početka svog života zavise od drugih kako bi preživjela i rasla. Svi smo rođeni potpuno ranjivi – prema drugim ljudima, kao i prema društvenom i prirodnom okruženju. Stoga svi trebamo brigu drugih, posebno kad smo mali i kad smo stari i slabi. Svi mi imamo fizičke i emocionalne potrebe, koje samo drugi mogu zadovoljiti, obično u odnosu između novorođenčeta i njegovateljice. Međutim, u mnogim kulturama i društvima, posebno zapadnim, vrijednosti se ne pripisuju zavisnosti i ranjivosti, već racionalnom intelektu, odnosno, samokontroli i moći nad vlastitim životom i tijelom. Također, oni koji brinu za zavisne osobe često su potcijenjeni zbog prirode svojih praksi brige. Prema Groenhout, “time nije iznenađujuće da otkrivamo da je većina filozofa zanemarivala brigu i brižne odnose, a oni koji su ih spominjali imali su tendenciju da ih tretiraju kao ispodljudske” (2005, 25).

Iako su prakse brige neophodne za održanje ljudskog svijeta, oni koji su u odnosima brige obično se smatraju podljudima i isključeni su iz javne sfere. Staviti one koji su u odnosima brige u centar javne pažnje prvi je korak prema inkluzivnijem i demokratskijem društvu.

16 Gilligan također zagovara neodvojivu vezu između etike brige i demokratije gledajući “etiku brige, utemeljenu na glasu i odnosu, kao etiku otpora i nepravdi i samoušutkivanju”. Dalje piše: “To je ljudska etika, sastavni dio prakse demokratije i funkcioniranja globalnog društva. Što je još kontroverznije, to je feministička etika, etika koja usmjerava historijsku borbu za oslobađanje demokratije od patrijarhata” (2011, 175).

Kada uzmemo za ozbiljno tjelesne ranjivosti, to nam omogućava da shvatimo da smo svi fizička bića koja su izložena drugima s određenim materijalnim resursima i ograničenjima. Čak i oni koji se nalaze u istoj situaciji doživljavaju je drugačije i jedinstveno. Stoga oni imaju posebne potrebe zbog svojih različitih tjelesnih stanja. Društvo koje cijeni prakse brige zagovaralo bi “pluralističku demokratsku društvenu strukturu” u kojoj “nijedan glas ne može govoriti u ime svih” (Groenhout 2005, 33). Naša raznolika tjelesnost pokazuje da se o našoj različitosti treba jednako brinuti i da svi trebamo biti odgovorni da društveno okruženje bude što pogodnije za život svima.

Dok nas ranjivost ili prekarijarnost navodi na to da ponovo promislimo kako društvo može odgovoriti na posebne potrebe utjelovljenih osoba i stvoriti bolje društvene uslove za brižne odnose, prekarnost se ne dijeli, već predstavlja politički inducirane nejednake uslove narušenosti. Prema Butler, prekarijarnost je obilježje života i ne postoji život koji nije prekaran. Međutim, ona ne propušta naglasiti da bi mogao postojati siguran život bez prekarijarnosti “u fantaziji, a posebno u vojnim fantazijama” (2009, 25). Nasuprot tome, prekarnost je politički uzrokovano stanje u kojem su neki sigurniji i njihove se potrebe adekvatno rješavaju, dok se drugi ignoriraju, obespravljaju ili proizvoljno iskorištavaju. Prekarnost je simptom institucionalnih propusta i znak nejednakog ili nepravednog tretmana određenih populacija koje su nepravedno izložene siromaštvu, nasilju, pa čak i smrti.

Ako primijenimo argument Judith Butler na kontekst Japana, zanimljivo je istražiti kako, kada i za šta se prekarijarnost određene populacije iskorištava pa tako dolazi do prekarnosti, čime otpor takvom iskorištavanju, kao i reforma nepravedno dodijeljene brige za prekarijarnost, postaje moguć. To istraživanje u skladu je sa važnim upozorenjem da naglašavanje ranjivosti može dovesti do neopravdanog paternalizma, koji neke ranjive ljude može

lišiti njihovog potencijala za slobodu.<sup>17</sup> Kao što je Narayan primijetila još 1995. godine, “predodžbe o razlikama u ranjivostima i sposobnostima trebale bi biti prepoznate kao sporni teren, koji zahtijeva kritičko ispitivanje toga ko definira te razlike, kao i njihove praktične implikacije” (1995, 136). Možemo pronaći mnoge povijesne slučajeve u kojima su se diskursi ranjivosti koristili za opravdavanje patrijarhalne dominacije, poput kolonijalizma.

Tokom žestoke rasprave o amandmanu na član 9, na primjer, Abe je koristio sliku majke s dvoje male djece, koja očito bježi od rata na američkom brodu. S ovom emocionalnom slikom kao primjerom, Abe je pitao zašto japanska vlada prema sadašnjem Ustavu nije mogla zaštititi američki brod koji spašava nedužne i ranjive Japance od ratovanja između Sjeverne i Južne Koreje. Naglašavao je svoju odgovornost da zaštiti mirni život japanskog naroda na sljedeći način:

*Da odlučno osiguravam živote i mirno postojanje japanskog naroda u bilo kojim okolnostima – to je ogromna odgovornost koja mi je dodijeljena kao premijeru.*

*Ovo nije neka vrsta apstraktne ili ideološke rasprave poput one je li pravo na kolektivnu samoodbranu dopušteno Ustavom ili nije. To je rasprava o tome šta bi trebalo učiniti prema Ustavu kako bi se osigurali životi i mirno postojanje japanskog naroda u svim situacijama koje bi se mogle desiti u stvarnosti.*

*Na primjer, zamislimo da iznenada izbije sukob u inostranstvu. I zamislimo da su u sukobu Sjedinjene Države, koje su naš saveznik i imaju mogućnosti, napadnute na moru blizu Japana prilikom spašavanja i transporta japanskih državljana koji pokušavaju pobjeći s mjesta sukoba. Iako ovo ne bi bio napad na sam Japan, Snage*

17 Na primjer, Butler sugerira da su neke naučnice zabrinute zbog naglašavanja “ranjivosti” jer će “ona postati obuhvaćena tim pojmom i žene će na kraju biti prikazane na načine koji im oduzimaju slobodu izbora” (2016, 22).



*samoodbrane (SDF) bi zaštitile američki brod kako bi zaštitile živote japanskih državljana. To bi omogućila danas donesena odluka Vlade.*

*Ne mogu vjerovati da Ustav Japana, koji je stvoren u nadi da će donijeti sreću ljudima, zahtijeva od mene da se odreknem svoje odgovornosti da zaštitim živote japanskog naroda u takvim situacijama.*

(Abe 2014b)

Na konferenciji je Abe stalno pokazivao onu sliku majke i njene djece kao da oni koji trebaju njegovu zaštitu podržavaju njegovu tvrdnju. Iako je kritizirao argument o zadržavanju člana 9 jer je apstraktan ili ideološki, njegov hipotetički primjer također je bio nerealan. Iako su se desila dva slučaja u kojima su Japanci bježali iz područja sukoba uz pomoć stranih vlada i vojski, japanska vlada obično iznajmi avion ili traži od privatnih avio kompanija da osiguraju posebne letove. Ako je Abe ozbiljno zabrinut za živote Japanaca “u bilo kojim okolnostima”, mogao je reći ljudima da ne traže pomoć od onih koji učestvuju u borbama jer će ih najvjerojatnije napasti neprijateljska zemlja, nego da se obrate neutralnoj trećoj strani.

Kako je Abe često tvrdio, izmjena člana 9 bila je njegova najveća želja kao političara. Kako bi postigao taj dugo željeni cilj, čak je stvarao malo vjerovatne scenarije sa frazama poput “biti potpuno spreman za nepredviđene situacije”. U njegovoj priči, majke i njihova mala djeca povezuju se s fiksiranom slikom bespomoćnosti, koja izaziva paternalističku želju za zaštitom, kontrolom ili čak pokoravanjem. Čini se da Abe primjenjuje ono što je Iris Young jednom kritizirala kao “orođnenu logiku maskulinističke zaštite” u kojoj oni koji su u poziciji da štite ranjive zapravo ih pokoravaju i kontroliraju pod krinkom “odgovornosti” ili čak “ljubavi” (2003, 6).

U njegovom apelu zasnovanom na slici ranjivih, ne samo djeca, već i majke figuriraju kao bespomoćne, kao da se ne mogu boriti ili oduprijeti za svoju djecu, pa čak ni stajati same bez zaštitnika. Ali, majke ustvari nisu nimalo

bespomoćne. Kako je Ruddick (1989) jednom tvrdila, majke razmišljaju, prosuđuju, djeluju, pa čak se i bore za ono što njihova djeca trebaju kroz vlastite borbe. Kako bismo se oduprli takvom paternalističkom mamcu da se ranjivi opisuju kao oni koji uvijek trebaju tuđu zaštitu, moramo razlikovati prekarijarnost, odnosno ranjivost od prekarnosti. Ranjivost ne bi trebala biti “odvojena od otpora, mobilizacije i drugih oblika namjerne i agenske politike” (Butler 2016, 22).

Ustvari, najranjiviji ljudi u Japanu, poput majki i djece, za koje Abe misli da najbolje opravdavaju pravo na kolektivnu samoodbranu zemlje, moraju preživljavati sami u nedostatku političke pažnje i odgovarajuće socijalne podrške (Nahara 2018). Više od 80 posto samohranih majki u Japanu naporno radi, ponekad i tri posla. Međutim, većina njih živi s manje od polovine nacionalnog prosječnog dohotka, odnosno žive ispod granice siromaštva. Naravno, i njihova djeca su izložena siromaštvu, oskudnijim obrazovnim prilikama i smanjenim izgledima za budućnost. Manje od polovine njih prima alimentaciju. Nema dovoljno javne podrške za roditeljstvo. Čak i ako mogu naći posao, to im nužno ne olakšava život. Japan je jedina zemlja među članicama OECD-a gdje je veća vjerojatnoća da će zaposlene samohrane majke živjeti ispod granice siromaštva nego nezaposlene samohrane majke.

Šta se desilo s drugim prekarnim osobama u Japanu? Abe je jednom prilikom izjavio da je nuklearna elektrana Fukushima Daiichi “pod kontrolom” kako bi Japan mogao biti domaćin Olimpijskih igara u Tokiju 2020. godine (Sieg i Lim 2016). Da bi dokazao svoje obećanje da je Fukushima sigurna, vlada je postavila cilj da svede broj evakuiranih iz Fukushime na nulu do 2020. godine, rezanjem stambenih subvencija. Evakuirani iz Fukushime bili su prisiljeni izabrati finansijske poteškoće ili povratak kući, za šta su smatrali da je još uvijek štetno po njihovo zdravlje. Za razliku od slike nesigurnih i ranjivih majki s malom djecom koje korisno predstavljaju nepredviđene situacije u zemlji, Abe nikada nije pokušao “biti potpuno spreman za nepredviđene situacije” nakon

katastrofe u nuklearnoj elektrani Fukushima Daiichi. Umjesto toga, on održava “mit o sigurnosti” koji su stvorili političari i ekonomski svijet da su nuklearne elektrane čiste, sigurne i ekonomične.<sup>18</sup> “Mit o sigurnosti” spriječio je ljude da prepoznaju kako su nuklearne elektrane politički uvedene u zemlju<sup>19</sup> koja je jednom doživjela neviđenu tragediju sa nuklearnim oružjem i koja je također izložena visokom riziku od velikih zemljotresa.

Naglašavajući koncept “sekuritizacije”, kritičke sigurnosne studije tvrde da su “sigurnosna pitanja politički ishod ilokucijske sile sigurnosnih agenata i da je jedan od najdjelotvornijih načina analiziranja sigurnosnih pitanja upravo kroz diskurzivne prakse u različitim sigurnosnim sektorima” (Robinson 2011, 42). Sekuritizacijom određenog pitanja, japanska vlada bira koga će zaštititi zbog ranjivosti, kako je Abe pokazao tokom svoje konferencije. Dok je Abe sekuritizirao odnos s Korejskim poluotokom slikom “majke i njene djece” koje su spasile vojne snage, odbio je slušati potrebe ili zahtjeve onih koji su zbog ekonomskih poteškoća postali nesigurni i koji su doslovno uplašeni zbog radioaktivne kontaminacije. Ljudi koji odstupaju od idealnog štitenika često su izloženi političkim pritiscima, pa čak i uništavani (cf. Peterson 1992).

18 “Reutersova analiza izračunala je da će se samo još šest reaktora vjerovatno ponovno pokrenuti u sljedećih pet godina” (Saito 2018).

19 Još 1952. godine, neposredno prije američke okupacije nakon poraza u Drugom svjetskom ratu, neki zakonodavci posjetili su centre za nuklearna istraživanja u Sjedinjenim Državama. Odmah nakon što je američki predsjednik Eisenhower održao govor “Atomi za mir” u UN-u 1953. godine, japanski zakonodavci, ekonomski svijet i neke medijske kuće odlučili su pokrenuti nuklearne elektrane u Japanu. Potrudili su se koristiti Eisenhowerovu frazu “Atomi za mir” u kontrastu s nuklearnim oružjem. S porastom pokreta protiv nuklearnog oružja, posebno nakon nesreće na atolu Bikini 1954. godine, kada je japanski ribarski brod bio kontaminiran testom nuklearnog oružja, ironično, miroljubiva uporaba nuklearne energije filtrirala se i proširila u japansko društvo. “Temeljni princip naše vanjske politike” objavljen je 1969. i LDP-ova vlada ga je držala u strogoj tajnosti. Dokument je konačno objavljen 2009. godine kada je Demokratska stranka bila na vlasti. Princip je glasio da japanska vlada treba naglašavati miroljubivu upotrebu nuklearne energije kako bi sakrila istinsku namjeru da posjeduje nuklearno oružje. Princip je preporučivao održavanje ekonomskog i tehnološkog potencijala za proizvodnju nuklearnog oružja.

Japanska vlada ne “štiti” blagostanje nekih ranjivih ljudi te čak ignorira ili prešućuje njihove patnje, na primjer, samohranih majki i evakuiranih ljudi iz Fukushime. Naprotiv, bivši premijer Abe naglašavao je nesigurnost Japana samo s vojnog stajališta ili u kontekstu prosperiteta nacije. Ovdje nam ideja Joan Tronto (2013) pomaže u tumačenju dešavanja u Japanu. Japanska vlada sigurno želi odbaciti svoje odgovornosti za brigu kako bi se mogla baviti drugim “vrijednim” aktivnostima kao što su zaštita i proizvodnja.<sup>20</sup>

Japan je bio u začaranom krugu siromašenja blagostanja ljudi i, u isto vrijeme, povećanja nesigurnosti, tjeskobe i prekarnosti među ljudima. Uz neoliberalnu retoriku samoodgovornosti, japanske politike odgovornost za zaštitu i proizvodnju prebacuju na pojedince. Oni koji su na vlasti naizgled su zaštitnici, koji zapravo “potrebu za zaštitom koriste kao opravdanje za druge oblike lošeg postupanja” (Tronto 2013, 76). Pod ideologijom samoodgovornosti, dok je sve više ljudi prisiljeno preuzeti odgovornost za ono za šta zapravo nemaju nikakvu odgovornost, kao što su prirodne katastrofe i niske plate, čini se da privilegirani ljudi u ekonomskom i političkom smislu dobivaju veću moć odlučivanja o tome kako raspodijeliti odgovornosti za brigu (cf. Tronto 2013, posebno pogl. 2).

### Prekarijarnost, otpor i demokratija

Većina samohranih majki naporno radi i pokušava proširiti svoje mogućnosti i kultivirati sposobnosti svoje djece, kao i samih sebe. Ljudi koji su bijegom iz Fukushime lišeni svog rodnog grada, intimnih veza i poslova bore se za sigurnije okruženje za sve Japance i Japanke i reformiraju vladinu energetska

20 Prema definiciji Joan Tronto da se “briga posmatra kao aktivnost vrste prema kojoj sve radimo da održimo, nastavimo i popravimo naš svijet” (Fisher i Tronto 1990, 40), maskuline aktivnosti poput vojne zaštite i proizvodnje kao hranitelja također su rad na brizi. Međutim, zbog dihotomije i velike podjele između privatnog i javnog, vojna zaštita i ekonomska proizvodnja ne smatraju se radom na brizi, te time oni koji se bave takvim radom mogu dobiti propusnicu da se ne bave odgovornostima brige. Vidjeti posebno Tronto (2013, pogl. 3).

politiku koja zavisi od nuklearne energije. Ruiko Mutō, aktivistica koja se zalaže za potrebe izbjeglica iz Fukushime, podnijela je tužbu protiv kompanije Tokyo Electric Power Company i japanske vlade za kompenzaciju štete nastale katastrofom u nuklearnoj elektrani Fukushima Daiichi.<sup>21</sup> Samo šest mjeseci nakon nesreće obratila se pred 60.000 ljudi u parku Meiji u Tokiju. Njen govor obuhvata ne samo evakuirane iz Fukushime nego i one koji su prisiljeni donijeti neizbježne odluke kako bi preživjeli:

*Bježati, ili ne bježati. Jest, ili ne jesti.*

*Prostrijeti veš, ili ne.*

*Natjerati djecu da nose maske ili ne*

*Orati njive, ili ne.*

*Protestirati, ili šutiti...*

*Sada pak shvatamo da su činjenice skrivene,  
vlada nas ne štiti,*

*nesrećama još nema kraja.*

*Ne smatrajte nas budalama,*

*Ne otimajte nam život.*

*Mi smo ogri sa Sjevera*

*tiho gori*

*gorivo našeg bijesa.<sup>22</sup>*

Muto je rekla da ljudi u Fukushimi, bilo da su evakuirani negdje drugo ili su ostali, podržavaju jedni druge dijeleći svoju patnju, odgovornosti i nadu. Njihove radnje je opisala u rasponu od pregovora s vladom i sudskih tužbi do evakuacije, slanja djece na oporavak, dekontaminacije, obrazovanja o nuklearnoj energiji i tako dalje. Takve raznolike radnje kao što su dijeljenje

21 Postoji tridesetak predmeta koji se trebaju podnijeti, a svi se odnose na katastrofu u nuklearnoj elektrani Fukushima Daiichi i u svim je vlada optužena (Asahi Shimbun 2019).

22 Dio njenog govora prevela je Norma Field (2016). Za cijeli govor, vidjeti Mutō (2011).

patnji, aktivnosti, progovaranje protiv ljudi na vlasti i otpor potčinjavanju i osudi rezultat su njihove sposobnosti da prepoznaju i dijele vlastitu prekarijarnost.

Kako Butler upozorava, ljudi u prekarijarnosti često se koriste za jačanje trenutnih normi, koje su već orodnjene, stratificirane i nacionalizirane, te za prikriivanje načina na koji je njihova prekarijarnost zapravo konstruirana ovim društvenim i političkim normama te stoga nije ništa drugo do prekarnost.

Ljudi koji se protive nuklearnim elektranama ozbiljno dovode u pitanje zdravlje demokratije u Japanu. Pitaju zašto, kako i ko je odlučio da gradi i širi nuklearne elektrane u tako prekarnoj zemlji kakva je Japan. Oni glasno postavljaju pitanje koliko ozbiljno vlada shvata svoju odgovornost da zaštiti živote ljudi i zašto su ljudi u Fukushimi ostavljeni zarad kompanije Tokyo Electric Power Company, kao i nacionalnog interesa. Zahtijevaju da vlada javnosti razjasni svoj proces donošenja odluka. Govore vladi da sluša njihov glas i potrebe. Ljudi sada primarno traže od vlade da politizira ili bolje rečeno demokratizira proces sekuritizacije.

Kada ne fantaziramo i ne romantiziramo, već pažljivo posmatramo i slušamo situacije prekarnih ljudi i ono što oni zapravo doživljavaju, dolazimo do spoznaje kako prekinuti začarani krug nebriznog, nesigurnog i imaginarnog zaštitničkog društva. Brojni do tad neviđeni događaji naučili su ljude u Japanu jedinstvenu, ali nezamjenjivu lekciju – da smo svi jednako situirani u ovoj zemlji koja se ne može kontrolirati, kao jednako ranjiva i međuzavisna bića, te smo stoga jednako odgovorni za izgradnju sigurnog društva za sve živote i otpor prekarijarnosti ljudi koju iskorištavaju oni na vlasti. Pod neoliberalnim režimom u Japanu, neki ljudi koji su prekarniji od drugih u orodnjenom društvu također su u krizi prekarnosti. No, kao prekarna i međusobno zavisna bića, mogu shvatiti da je prekarnost zaista stvorena političkom moći, te se stoga mogu početi okupljati i progovarati u borbi protiv eksploatacije, manjka sigurnosti i zaštite i nebrizne politike.

## Citirani radovi

- Abe, Shinzo. 2013. *Atarashii Kuni e: Utsukushii Kuni e Kanzenban* [Prema novoj zemlji: Prema lijepoj zemlji]. Proširena verzija. Tokyo: Bunshun-Shinsho.
- Abe, Shinzo. 2014a. "186. sjednica Komisije za budžet Predstavničkog doma broj 3, 3. februar 2014." <http://kokkai.ndl.go.jp/SENTAKU/syugiin/186/0018/18602030018003.pdf>.
- Abe, Shinzo. 2014b. "Konferencija za medije Premijera." 1. juli 2014. [https://japan.kantei.go.jp/96\\_abe/statement/201407/0701kaiken.html](https://japan.kantei.go.jp/96_abe/statement/201407/0701kaiken.html).
- Allison, Anne. 2013. *Precarious Japan*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Asahi Shimbun. 2012. "Da budem iskren, to je sramotan ustav", rekao je Abe, predsjednik LDP-a." *Asahi Shinbun*, 14. decembar 2012. <http://www.asahi.com/senkyo/sousenkyo46/news/TKY201212140595.html>.
- Asahi Shimbun. 2019. "Sud oslobađa vladu krivice za nuklearnu katastrofu." *Asahi Shinbun*, 15. mart 2019. <http://www.asahi.com/ajw/articles/AJ201903150041.html>.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso Books.
- Butler, Judith. 2016. "Rethinking Vulnerability and Resistance." U *Vulnerability in Resistance*, ur. Judith Butler, Zeynep Gambetti i Leticia Sabsay, 12–27. Durham i London: Duke University Press.
- Butler, Judith i Athena Athanasiou. 2013. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- Field, Norma. 2016. "From Fukushima: To Despair Properly, To Find the Next Step," *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 14, br. 17 (1. septembar). <https://apjif.org/-Norma-Field/4951/article.pdf>.
- Fisher, Berenice i Joan Tronto. 1990. "Toward a Feminist Theory of Caring." U *Circles of Care*, ur. E. K. Abel i M. Nelson, 35–62. Albany: State University of New York Press.
- Gilligan, Carol. 1993 [1982]. *In a Difference Voice: Psychological Theory and Women's Development*, sa novim predgovorom autorice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol. 2011. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press.
- Groenhou, E. Ruth. 2005. *Connected Lives: Human Nature and an Ethics of Care*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.
- Liberalno demokratska stranka. 1955. "Misija LDP-a." <https://www.jimin.jp/aboutus/declaration/>.
- Liberalno demokratska stranka. 2012. "Nacrt izmjena i dopuna Ustava LDP-a." [https://jimin.jp-east-2.storage.api.nifcloud.com/pdf/news/policy/130250\\_1.pdf](https://jimin.jp-east-2.storage.api.nifcloud.com/pdf/news/policy/130250_1.pdf).

- Mackenzie, Catriaona, Wendy Rogers i Susan Dodds, ur. 2014. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ministarstvo odbrane. n.d. "Temeljni koncepti nacionalne odbrane." Pristupljeno 1. septembra 2020. [https://www.mod.go.jp/e/d\\_act/d\\_policy/](https://www.mod.go.jp/e/d_act/d_policy/).
- Ministarstvo zdravstva, rada i socijalne zaštite. 2016. *Bijela knjiga protumjera za samoubistva*. <https://www.mhlw.go.jp/wp/hakusyo/jisatsu/16/index.html>.
- Ministarstvo unutrašnjih poslova i komunikacija. 2018. *Anketa o radnoj snazi*. <https://www.stat.go.jp/data/roudou/sokuhou/nen/ft/pdf/index1.pdf>.
- Miura, Mari. 2012. *Welfare through Work: Conservative Ideas, Partisan Dynamics, and Social Protection in Japan*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Mutō, Ruiko. 2011. "Bye-bye Nuclear Plants." Snimljeno 21. septembra 2011, u parku Meiji, Tokyo. [https://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=5xdszFXl2JO](https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=5xdszFXl2JO).
- Nahara, Yoshiaki. 2018. "In One of the World's Richest Countries, Most Single Mothers Live in Poverty." *Bloomberg*, 25. januar 2018. <https://www.bloomberg.com/news/features/2018-06-24/the-children-of-japan-s-single-mothers-are-living-in-poverty>
- Narayan, Uma. 1995. "Colonialism and Its Others: Considerations on Rights and Care Discourse." *Hypatia* 10, no. 2 (proljeće): 133–40.
- Nacionalni institut za istraživanje stanovništva i socijalne sigurnosti. 2015. *Marriage and Childbirth in Japan Today: The Fifteenth Japanese National Fertility Survey*. [http://www.ipss.go.jp/ps-doukou/e/doukou15/Nfs15R\\_points\\_eng.pdf](http://www.ipss.go.jp/ps-doukou/e/doukou15/Nfs15R_points_eng.pdf).
- Okano, Yayo. 2018. "Prime Minister Abe's Constitutional Campaign and the Assault on Individual Rights." *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 16, br. 3 (mart). <https://apjif.org/2018/5/Okano.html>.
- Peterson, Spike. 1992. "Security and Sovereign States: What Is at Stake in Taking Feminism Seriously?" U *Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*, ur. Spike Peterson, 31–64. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
- Robinson, Fiona. 2011. *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Saito, Mari. 2018. "Treading Carefully, Japan's Nuclear Industry Makes a Comeback." *Reuters*, 2. novembar 2018. <https://www.reuters.com/article/us-japan-nuclear-industry-insight/treading-carefully-japans-nuclear-industry-makes-a-comeback-idUSKCN1N66A1>.



- Sieg, Linda i Megumi Lim. 2016. "Abe's Fukushima 'Under Control' Pledge to Secure Olympics Was a Lie: Former PM." *Reuters*, 7. septembar 2016. <https://www.reuters.com/article/us-japan-nuclear-idUSKCN11DOUF>.
- Statista. 2020. "The 15 Countries with the Highest Military Spending Worldwide in 2019." <https://www.statista.com/statistics/262742/countries-with-the-highest-military-spending/>.
- Zavod za statistiku Japana. 2020. *Anketa o radnoj snazi, 2019*. 14. februar 2020. <https://www.stat.go.jp/data/roudou/sokuhou/nen/dt/pdf/index1.pdf>.
- Takeda, Hiroko. 2008. "Structural Reform of the Family and the Neoliberalisation of Everyday Life in Japan" *New Political Economy* 13 (2): 153–72. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13563460802018224>.
- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Walker, Margaret. 2006. *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. New York: Cambridge University Press.
- Wallbank, Julie i Jonathan Herring, ur. 2014. *Vulnerabilities, Care and Family Law*. Oxon, UK: Routledge.
- Watanabe, Osamu. 2014. "The Truth of the Abe Cabinet." *U Ambition for "a Great Power": The Abe Cabinet and Crisis of Japan*, ur. Watanabe et al., 1–172. Tokyo: Otsuki Shoten. [Watanabe Osamu, "Abe Seiken towa Nanika" u Wathanabe hoka, *Taikoku eno Shyunen: Abe Seiken to Nihon no Kiki*.]
- Young, Iris Marion. 2003. "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State." *Sings: Journal of Women in Culture and Society* 29 (1): 1–25.

Fondacija  
www.tpo.ba

## Zaključak: Briga kao responzivna infrastruktura

### Maurice Hamington i Michael Flower

*Autoritarni povratak ili okret neoliberalizma obilježen je sveobuhvatnim odbacivanjem političkog kompromisa, ustupaka i konsenzusa kao načina za upravljanje neslaganjem, dok oni koji se drže moći umjesto toga nastoje u vrlinu pretvoriti sve oštrije odbrane idealiziranog statusa quo ante, zasnovanog na besramnom prisvajanju i oduzimanju udruženom sa sve većim isključivanjem podređenih društvenih grupa i dominacijom nad njima.*

—Jamie Peck i Nik Theodore, “Still Neoliberalism?”

*Neumorno nastojanje Amerikanaca da o ljudskim bićima razmišljaju kao o autonomnim maksimizatorima interesa koji se također povremeno žele osjećati dobro ignorira jednu istinu koje je većina ljudskih društava, uključujući i naše ne tako davno, bila vrlo svjesna, a to je: da bića nisu autonomni atomi, da ljudska bića postoje u odnosima i kroz odnose i institucije ili uopće ne postoje.*

—Robert Bellah, “Understanding Caring in Contemporary America”

Ovaj projekt stavljanja brige i prekarnosti jedne naspram druge počeo je krajem 2018. godine. U godinama razvoja knjige koje su uslijedile pojavili su se novi i moćni izvori prekarnosti. Pogodila nas je globalna pandemija i izbili su rasni nemiri. Ti novi izazovi nisu umanjili druge postojeće prijetnje poput destruktivnih klimatskih promjena, rasprostranjenih nezdravih obrazaca

prehrane,<sup>1</sup> degradacije okoliša i nepravedne raspodjele bogatstva. Međutim, bolest uzrokovana koronavirusom 2019. godine (COVID-19) i svjetski protesti inspirirani pokretom Black Lives Matter (Životi crnaca su važni) stavili su nove slojeve prekarnosti u prvi plan. Analiza ovih novonastalih zabrinutosti naglašava esencijalnu premisu ove knjige: *prekarijarnost života pogoršavaju individualistički i tržišno utemeljeni odgovori koji ne uspijevaju integrirati empatiju i brigu za ljude i prirodni svijet*. Pregled evolucije nedavnih događaja otkriva koliki dio prekarnosti u svijetu je stvorio čovjek i koliko je se može spriječiti. U ovom posljednjem poglavlju ukazujemo na odgovor pun nade koji se zasniva na brizi. Kao bar djelimični protuotrov za podivljali neoliberalizam javljaju se postojani sistemi brižne podrške koje opisujemo kao infrastrukturu. Cilj je postići ono što Fiona Robinson opisuje kao ljudsku sigurnost kroz prizmu brige. Ona tvrdi: “Prepoznavanje svih implikacija etike brige kao prizme kroz koju gledamo na sigurnost dovodi do revizije naših ciljeva izvan pružanja prava koja su usko shvaćena, prema priznavanju odgovornosti i potrebe za brigom” (2011, 61). Razumijevanje infrastrukture o kojoj se ovdje govori uključuje materijalno blagostanje, ali ide i dalje od toga. Ne poričući da materijalno blagostanje treba mnogim prekarnim zajednicama, postoji i društvena i afektivna dimenzija potrebna za infrastrukturu brige. Lauren Berlant, koja opisuje infrastrukturu kao “ono što nas veže za svijet u pokretu”, tvrdi da postoji politički imperativ stalnog ponovnog osmišljavanja infrastrukture za “upravljanje nejednakostima, ambivalencijom, nasiljem i

1 Potrošnja kalorija vjerovatno je neočekivan dodatak ovoj listi, s obzirom na medijsku pažnju usmjerenu na druge svjetske prijetnje, ali Svjetska zdravstvena organizacija (WHO) opisuje pretilost i zdravstvene probleme s prekomjernom tjelesnom težinom ne samo kao problem razvijenih zemalja, već i kao svjetski problem koji je nadmašio kolektivne zdravstvene probleme povezane sa pothranjenošću. WHO tvrdi da je 1,9 milijardi ljudi imalo prekomjernu tjelesnu težinu u 2016. godini, što se povezuje s kardiovaskularnim bolestima, dijabetesom, mišično-koštanim poremećajima i nekim vrstama raka (WHO 2020, n.p.). Broj godišnjih smrti od prekomjerne tjelesne težine dosegao je razmjere pandemije, s procijenjenih 2,8 miliona žrtava godišnje (WHO 2017, n.p.). Postoji tržišno utemeljen neoliberalni element pretilosti (Schrecker i Bamba 2015, 23–41) dodatno naglašen odnosom između industrijaliziranih fabričkih poljoprivrednih praksi i pandemija (Pocock 2020, 6).

običnom kontingentnošću savremenog postojanja” (2016, 394). Za Berlant, dinamička infrastruktura gleda dugoročno, “stvarajući oblik iz unutrašnje slomljenosti preko potreba trenutne krize, a i alternativno njoj” (393). Robusna infrastruktura je instancijacija brige koja ugrađuje potragu, vezu i akciju u konfiguraciju odnosa i resursa. Na ovaj način, infrastruktura može olakšati ono što Vrinda Dalmiya u trećem poglavlju ovog zbornika opisuje kao političku solidarnost, pomažući time da se poprave neke od destruktivnih podjela koje su se danas pojavile u mnogim zemljama. Infrastruktura je društvena vakcina koja ne garantira imunitet od prekarnosti, ali ako je dobro zamišljena i podržana, može ublažiti štetu virusnih neoliberalnih praksi.

Prekarnost je stanje nesigurnosti koje može biti toliko duboko da nečiji život i budućnost stavi pod opsadu. Političke teorije brige traže sistemski rješenja za široko rasprostranjenu nesigurnost kroz instanciranje systemske podrške napredovanju brige. Na primjer, Daniel Engster opisuje kolektivnu brigu kao jedan od tri načina pružanja brige (druga dva su direktna briga i briga za pružatelje i pružateljice brige). On govori o kolektivnoj brizi kao o “podržavajućim institucijama i politikama koje direktno pomažu pojedincima da zadovolje svoje potrebe, razviju ili održe svoje osnovne sposobnosti ili žive što je više moguće bez boli i patnje” (2007, 35–36). Infrastruktura može pružiti održivu sigurnost i kolektivnu brigu. U tu svrhu, raspravljamo o *infrastrukturi* u širem smislu sastavljenoj od tri međusobno povezane kategorije: preventivna infrastruktura, intervencionistička infrastruktura i responzivna infrastruktura.

Infrastruktura, generalno, nije provokativna tema, rijetko dolazi u centar pažnje. Kao izraz koji se prvi put pojavio u kasnom devetnaestom stoljeću, infrastruktura opisuje osnovnu bazu ili temelj, posebno za organizaciju ili sistem. Infrastruktura se danas obično primjenjuje za opisivanje sistema podrške koji se koriste za osiguravanje naših društvenih i ekonomskih aktivnosti kao što su ceste, vodovodni sistem, električna mreža, obrazovni

sistem, mreže bolnica itd. Neki teoretičari i teoretičarke su kategorizirali infrastrukturu kao “tvrdu” infrastrukturu, ili fizičku manifestaciju sistema podrške, i “meku” infrastrukturu, odnosno ljude, prakse i politike potrebne za održavanje sistema podrške. Naš pristup podrazumijeva ulaganje i vrednovanje oba oblika infrastrukture u službi brižne društvene obaveze.

Tržišni neoliberalizam često postoji u tenziji sa infrastrukturom. S jedne strane, sredstva akumulacije i izvlačenja bogatstva oslanjaju se na infrastrukturu: sisteme produktivnosti i razmjene, uključujući transportne sisteme, komunikacijske sisteme, zdravstvene sisteme i obrazovne sisteme. Međutim, takvi sistemi nisu uvijek podesni za monetizaciju, čime se smanjuje motiv profita koji ih podržava unutar neoliberalne paradigme. Nadalje, monetizacija može uvesti elemente isključivanja i ograničenja u aspekte infrastrukture. Cesta se može graditi javnim sredstvima koja potiču od poreza ili se može finansirati cestarinama. Teret plaćanja izgradnje ceste je drugačiji u svakom slučaju, ali je drugačiji i pristup cesti. Neko ko si možda ne može priuštiti svakodnevno putovanje na posao cestom za koju se plaća cestarina može biti izložen dužoj vožnji. Neoliberalni, kapitalistički ili libertarijanski pristup vjerovatno smatra oporezivanje potrebno za podršku infrastrukture kočnicom na tržištu i preprekom akumulaciji bogatstva. Međutim, prebacivanje tereta troškova infrastrukture na pojedince znači da ti pojedinci možda mogu, a možda i ne mogu sebi priuštiti troškove tih društvenih dobara.

U ovoj se raspravi infrastruktura posmatra ekspanzivno kao važno društveno dobro koje doprinosi smanjenju prekarosti. Većina infrastruktura ima egalitarne i povezive aspekte, iako nijedna od njih ne omogućava nesputano korištenje. Navodno, sistem nacionalnih parkova podržava pristup prirodi za sve, kao i zaštitu ekoloških sistema. Nacionalni sistem autocesta pruža fizički način povezivanja lokacija ako posjedujete auto. Nacionalna poštanska služba jeftin je način fizičke komunikacije, a internet brz način elektronskih veza. Ovi primjeri nisu imuni na monetizaciju, ali je motiv profita često prigušen

subvencioniranjem kako bi ta društvena dobra bila generalnije dostupna od privatnih dobara. Društveni i relacijski aspekti robusne infrastrukture često nisu valorizirani unutar neoliberalne paradigme.<sup>2</sup> Na primjer, industrijalizacija medicine nagrađuje zdravstvene radnike za broj pregleda, a ne za dublje interakcije koje zahtijevaju vrijeme i pažnju. Mi zamišljamo model infrastrukture koji privilegira predanost brizi nad profitom.

Infrastruktura je ekonomsko dobro, što znači da ima korisnost ili korist za društvo. U kontekstu prekarnosti i primjene prizme etike brige, također želimo tvrditi da infrastruktura ima i potencijal da bude moralno dobro. Moderna zapadna moralna filozofija, uz uvjerljivo Kantovo naslijeđe, fokusirala se na traženje ispravnog u borbi između ispravnog i pogrešnog djelovanja nasuprot potrazi za dobrim (Murdoch 1970, 52). Iako teorija brige ima implikacije na normativna pitanja, ona je prvenstveno usmjerena na dobro brige (Mortari 2015, 77). Briga je moralni ideal (Noddings 2013, 4) – koji ne može doseći savršenstvo, ali može biti dobro čak i kada je nesavršeno pružena.<sup>3</sup> Mi ovdje sugeriramo to da je infrastruktura važna politička i društvena manifestacija brižnog dobra – onog koje omogućuje brizi da cvjeta na način koji ublažava prekarnost. Pristup i primjeri koji slijede naglašavaju meku infrastrukturu (npr., resurse i vještine pružanja brige), ali nisu odvojeni od tvrde infrastrukture (npr., mehanizama odgovaranja na potrebe zajednice). U svom najboljem obliku, infrastruktura propagira brigu na smislene i inkluzivne načine koji umanjuju štetu i zadovoljavaju društvene potrebe.

2 U desetom poglavlju ovog zbornika, Dionne ide tako daleko da tvrdi da tenzija između brige i neoliberalizma postoji na ontološkom nivou.

3 Svakako, mnogo štete je počinjeno u ime brige. Loši pokušaji pružanja brige koji ne uključuju odgovarajuće ispitivanje, poniznost i responzivnost mogu rezultirati štetom, ali takve opasnosti ne znače da se briga postiže samo u uslovima savršenstva.

## Pouke iz kriza

Kriza je relativan i subjektivan pojam koji ima velike veze s percepcijom i društvenim imaginarijem. Činilo se da je pandemija COVID-19 nova stvar (čak se i osnovni virus naziva “novim” jer se prije nije manifestirao). Pandemija COVID-19 čini se jedinstvenom jer smo mi generacija udaljena od pandemije gripe iz 1918. godine, a ta kriza je odnijela živote između četrdeset i pedeset miliona ljudi u dvije godine – ukupan broj smrtnih slučajeva koji značajno prevazilazi devastaciju od bolesti COVID-19 (LePan 2020, n.p.). Nadalje, pandemija COVID-19 plijeni pažnju zbog svog statusa događaja. Baš kao što smrti u avionskoj nesreći privlače više medijske pažnje od svakodnevnih smrti od gladi na međunarodnom nivou,<sup>4</sup> iako je ovih drugih brojčano puno više, tako i COVID-19 dobiva mnogo više pažnje od dugotrajnijih sistemskih pandemija poput pandemije HIV-a/AIDS-a, koja je od 1981. godine odnijela između dvadeset pet i trideset pet miliona života širom svijeta (LePan 2020, n.p.). Naravno, društveno i političko značenje pripisano pandemiji HIV-a/AIDS-a daleko je drugačije od onog koje ima COVID-19.

U pregledu više od stotinu članaka o pandemiji COVID-19 iz cijelog svijeta objavljenih u prvoj polovini 2020. godine, Andries Baart, sociolog, praktični teolog, otac teorije prisutnosti i saradnik ovog zbornika, donosi nekoliko zaključaka (lična komunikacija, 22. juli 2020) koji odražavaju prirodu krize, ali i jačaju tezu o *Etici brige u doba prekarosti*. Ovdje je sažetak njegovih zaključaka, s nekoliko primjernih zapažanja. Prvo, iako pandemija COVID-19 naizgled predstavlja potencijalnu prijetnju zarazom, zdravstvenim komplikacijama i smrću svima u svijetu, ona ne utiče na sve jednako. Neki su ranjiviji od drugih. David Everatt, voditelj Wits School of Governance, Univerziteta Witwatersrand, opisuje južnoafrički kontekst riječima koje i

4 Otprilike devet miliona ljudi umre svake godine od gladi, a taj se broj može povećati u slučaju pandemija (Mai 2020, n.p.). To znači da se skoro 25.000 smrti od gladi dešava dnevno širom svijeta, podatak koji rijetko dobije pažnju u medijima.

drugdje imaju smisla: “Toliko smo temeljno nejednaki da će ovaj virus (kao i HIV prije njega) neproporcionalno uticati na siromašne. A siromašni su velikom većinom crnci. Dakle, predrasude koje su pozdravile COVID stvorile su vlastitu istinu” (2020, n.p.). Svjetska pandemija ne znači jednaku prijetnju svima. Nego ta pandemija dramatično naglašava kompleksnost i dosljednu prirodu privilegija u društvu.

Drugo, a s tim u vezi, prekarna stanja uključujući siromaštvo, ali ne samo to, pogoršavaju prijetnju infekcijom, zdravstvenim komplikacijama i smrću. Jude Mary Cénat, vanredni profesor psihologije na Univerzitetu u Ottawi, otvoreno tvrdi da je “prekarnost glavni faktor širenja bolesti”, ukazujući na zemlje s niskim i srednjim dohotkom: “Indija, Mayotte, Kenija, Južnoafrička Republika, Obala Bjelokosti, Dominikanska Republika, Nigerija, Ekvador, Bangladeš, Demokratska Republika Kongo i druge” (2020, n.p.). Čak i u bogatim zemljama postoje varijacije u iskustvu pandemije zbog dramatičnih razlika u dostupnosti društvenih resursa. U začaranom krugu, pandemija također dovodi do stvaranja povećane prekarnosti koja nije povezana sa zdravljem. U izvještaju Svjetskog instituta za ekonomska istraživanja Univerziteta Ujedinjenih nacija navodi se da

*bi moglo doći do značajnog porasta siromaštva – do 400 miliona novih siromašnih koji žive ispod granice siromaštva od 1,90 dolara, preko 500 miliona novih siromašnih koji žive ispod granica siromaštva od 3,20 dolara i 5,50 dolara. Nadalje, globalni pad dohotka ispod svake granice siromaštva mogao bi porasti do 60 posto; dnevni gubici prihoda mogli bi iznositi 350 miliona dolara među onima koji žive ispod 1,90 dolara dnevno i gotovo 200 miliona dolara među grupom ljudi koji su nedavno gurnuti u ekstremno siromaštvo... lokacija globalnog siromaštva vjerovatno će se pomaknuti prema zemljama srednjeg dohotka te južnoj i istočnoj Aziji. (Sumner, Ortiz-Juarez i Hoy 2020, apstrakt)*



Dakle, prekarizirani su ranjiviji na bolest i veća je vjerovatnoća da će njihova situacija zbog prisutnosti bolesti biti još prekarnija.

Treće, pandemija COVID-19 baca svjetlo na sistemsku prekarizaciju: na prakse različitih jurisdikcija koje stvaraju veću ranjivost nego što bi inače mogla postojati. Brojni naučnici i naučnice i politički posmatrači i posmatračice opisali su kako ekonomske mjere štednje, poput onih koje provode Evropska unija, Međunarodni monetarni fond i druge međunarodne agencije, odražavaju neoliberalne vrijednosti, ali slabe mreže podrške potrebne za suočavanje s krizama. Na primjer, Grčka je živjela gotovo deceniju finansijske štednje kako bi otplatila kredite koji su njenu ekonomiju održavali na životu. Ta otplata je imala visoku cijenu po dobrobit društva. Samo u 2014. godini, budžet za zdravstvo je smanjen za 60 posto (Ladi 2020, n.p.). Srećom, dok je pandemija pristizala u Grčku, vlada je poduzela odlučne korake da smanji širenje COVID-19, ali bi robustan sistem zdravstvene zaštite svakako poboljšao situaciju. Kako opisuje geograf Matthew Sparke, “Stroga štednja i druge promjene politike povezane s neoliberalizmom postale su globalno utjelovljene u lošem zdravlju” (2017, 287). Režimi štednje samo su jedna manifestacija neoliberalne paradigme koja potiče prekarizaciju, ali su snažan primjer vrednovanja finansija umjesto dobrobiti društva.<sup>5</sup>

Četvrto, pandemija COVID-19 naglasila je potrebu i vrijednost brige u društvu preko i iznad drugih interesa. Tržište se pokazalo relativno nedjelotvornim protiv globalne pandemije. Temeljna međuzavisnost i povezanost čovječanstva stavljaju se u prvi plan kada postajemo svjesni da *naš* opstanak zahtijeva brigu o *drugima*. Zdravstveni radnici su oni kojima je najeksplicitnije potrebna briga – i koje je potrebno slaviti – ali je isto tako potrebna i onima koji nam pružaju hranu i druge bitne usluge. Saradnja naučnika i naučnica širom svijeta je neophodna ako želimo da nam omoguće vakcinu. Čak je i priroda

5 Neki sugeriraju da su moderni ekonomski napor štednje nedjelotvorni u postizanju svojih ciljeva poboljšane ekonomije i nepotrebno okrutni prema stanovništvu koje mora u njima živjeti (Blyth 2015, 41–56; Krugman 2015, n.p.).

bolesti dokaz uzajamne zavisnosti; koliko god nezgodno bilo, nošenje maske je način pokazivanja brige za druge jer tako kontroliramo prenos virusa zrakom. Pored toga, pandemija je naglasila potrebu za brižnim liderstvom. U članku za *New York Times*, Amanda Taub istražuje zašto se čini da zemlje koje vode žene prolaze mnogo bolje od zemalja koje vode muškarci u pogledu pandemije. Njena analiza nije dovela do zaključka o rodnom determinizmu, već o valorizaciji brige. Taub citira humanu geografkinju Alice Evans o potrebi za brižnim liderstvom: “Ono što smo naučili s COVID-om jeste da, ustvari, drugačiji tip vođa može biti vrlo koristan. Možda će ljudi naučiti prepoznavati i cijeniti brižne i promišljene vođe nesklone riziku” (2020, n.p.). U trenutku ogorčenosti zbog liderstva u Bijeloj kući, tadašnji kandidat za predsjednika SAD-a, Joe Biden, govoreći o ubistvu Georgea Floyda, izjavio je: “Predsjedništvo predstavlja dužnost brige” (Nilsen 2020, n.p.). Takva gorčina nije neuobičajena u predsjedničkim kampanjama, ali postavljanje nacionalnog liderstva u okviru brige je rijetkost, imajući u vidu pretpostavku grubog individualizma u SAD-u.

Peto, pandemija COVID-19 nudi jedinstvenu priliku svijetu da promisli i napravi promjene u vrijednostima, politikama i praksama u službi povećanja brige jednih za druge. Jedan od podmuklih aspekata neoliberalizma je taj što je zbog težnje za produktivnošću teško odvojiti vrijeme potrebno za razmišljanje o glavnim nadstrukturama društva. Međutim, priroda pandemije i njeno ometanje mogućnosti ljudi da se sastaju i rade, kao i potreba da ostanu kod kuće, doveli su do “velike pauze”, koju mnogi koriste kako bi razmislili o sebi i kontekstu svojih života (Maçães 2020, n.p.). Iako mnogi žude za povratkom u normalu, neki gledaju na svijet kroz brižniju prizmu i razmišljaju o tome da sve više mijenjaju neoliberalni okvir. Na primjer, australijska naučnica koja se bavi organizacijama, Layla J. Branicki, sugerira da pandemija ukazuje na potrebu da preispitamo kako pristupamo kriznom upravljanju. Ona karakterizira tradicionalni i uobičajeni pristup kao “racionalno upravljanje krizama,” koje privilegira mjerljivo i određivo kroz “utilitarnu logiku,

maskulini i militaristički jezik, i uvjerenje da krize slijede linearne procese detekcije signala, pripreme/prevenције, obuzdavanja, oporavka i učenja” (2020, 1). Pristup upravljanju kriznim situacijama zasnovan na brizi je dinamičan, relacijski i vođen kontekstom, pri čemu se krize posmatraju kao međusobno povezane, a pažnja se posvećuje i kvalitativnim i kvantitativnim elementima:

*Racionalno upravljanje kriznim situacijama ima tendenciju krize posmatrati kao epizode u izolaciji – kako u smislu izolacije od širih konteksta u kojima nastaju tako i u smislu odvajanja od drugih, srodnih kriza koje se istovremeno dešavaju. U ovom pristupu, krize su vremenski i društveno specifične. Nasuprot tome, feminističko upravljanje krizom posmatra krize kao višestruke i kontekstualizirane, kao trajne i preklapajuće pojave koje su isprepletene i u značajnoj mjeri ugrađene jedna u drugu. Krize se međusobno spajaju i miješaju unutar mreža odnosa informiranih brigom. (Branicki 2020, 9)*

Upravljanje krizama nije jedina sfera koja se preispituje tokom velike pauze. Bilo je nagađanja o ponovnom osmišljavanju obrazovanja, rada, prevoza i mreža socijalne sigurnosti.

Korpus radova koji podržavaju ovih pet tačaka usmjeren je na pandemiju COVID-19, ali se još jedna kriza pojavila nakon nemilosrdnog obrasca rasnog nasilja koje je provodila policija, prvenstveno u Sjedinjenim Državama. Smrt Georgea Floyda i naknadno ponovno oživljavanje pokreta Black Lives Matter izazvali su proteste širom svijeta. To je sasvim drugačija, ali ne nepovezana kriza.

### **Kriza stara koliko i čovječanstvo**

Iako je COVID-19 ušao u društveni imaginarij 2019. godine kao kriza jedinstvene i urgentne prekarnosti, rasizam i s njim povezane prekarnosti pratili su čovječanstvo kroz pisanu historiju. Kao što George Lipsitz

primjećuje, parafrazirajući komentar Malcoma Xa iz 1964. godine, “Rasizam [je] kao Cadillac. (...) Kompanija General Motors je svake godine izbacivala novi model svog automobila... ali su i dalje bili Cadillac” (1995, 701). Ukupan broj smrti, količina nasilja, fizičke štete i duševne boli koji proizilaze iz rasizma nemjerljivi su.<sup>6</sup> Odgovor na ovaj rastući danak, borba za oslobođenje crnaca, izbila je mnogo puta kroz historiju Sjedinjenih Američkih Država. Poziv na obračun koji se povezuje s međunarodnim protestima Black Lives Matter pojavio se usred nepopustljivog rasnog nasilja i policijske brutalnosti. Kada pogledamo samo nekoliko godina unazad, možemo locirati čin nasilja koji je doveo do pokreta Black Lives. Počeo je kao odgovor na oslobađajuću presudu Georgeu Zimmermanu koji je ubio Trayvona Martina 2013. godine. Te su godine tri crnkinje – Patrisse Cullors, Alicia Garza i Opal Tometi – osnovale interseksijski i inkluzivni pokret pod sloganom #BlackLivesMatter. Nehijerarhijska organizacija vodi se ambicioznom filozofijom:

**Mi smo ekspanzivni.** Mi smo kolektiv osloboditelja i osloboditeljica koji vjeruje u inkluzivan i prostran pokret. Također vjerujemo da, kako bismo pobijedili i privukli što više ljudi da nam se na našem putu pridruže, moramo prevazići uski nacionalizam koji prevladava u crnačkim zajednicama. Moramo osigurati da gradimo pokret koji nas sve stavlja u prvi plan.

**Mi afirmiramo** živote crnih queer i trans osoba, osoba s invaliditetom, osoba bez dokumenata, osoba s krivičnim dosjeima,

6 U argumentu da savezna vlada SAD-a treba platiti odštetu crnačkoj zajednici u skladu s odštetom plaćenom drugim oštećenim zajednicama u Sjedinjenim Državama i drugdje, izazov iskazivanja novčane vrijednosti štete od rasizma je sporan projekat. Kao primjer ove kompleksnosti, u argumentu za Brookings institut koji favorizira crnačke reparacije, Rashawn Ray i Andre Perry uključuju isplatu potomcima robova, pokrivanje školarine, oprost kredita, grantove za stanovanje i poslovne grantove kako bi se adresirale razlike u ovim oblastima (2020, 4–6). Iako priznaju da reparacije ne bi riješile sve probleme crnačke zajednice, William Darity i Kirsten Mullen (2020, n.p.) tvrde da bi 800.000 dolara odobrenih svakom crnačkom domaćinstvu donijelo veći paritet s prosječnim bijelim domaćinstvom. Reparacije su možda uzak način sagledavanja ozbiljnosti prekarosti uzrokovane rasom, ali pružaju priliku za priznavanje problema.

žena i svih života crnaca duž rodnog spektra. Naša mreža okuplja one koji su marginalizirani unutar crnačkih oslobodilačkih pokreta.

**Mi radimo** za svijet u kojem životi crnaca više nisu sistematski osuđeni na propast.

**Mi afirmiramo svoju humanost**, svoj doprinos ovom društvu i svoju otpornost u suočavanju sa smrtonosnom opresijom. (Black Lives Matter, n.d., n.p.)

Zbog jednostavnih izjava o brizi za prekarne, “Black Lives Matter” postao je politički poklič koji je izazivao podjele, a neki su čak optuživali organizaciju da je teroristička grupa (Khan-Cullors i Bandele 2020, 6).

Ta plima obračunavanja društvene imaginacije promijenila se nakon jednog nasilnog videa koji je postao viralan. Dana 25. maja 2020. godine, George Floyd je umro na ulici u Minneapolisu, Minnesota, nakon što ga je policajac bijelac, Derek Chauvin, držao priklještenog na cesti, klečeći na njegovom vratu gotovo osam minuta. Ovaj je događaj postao važan simbol toga kako ljudi tamnije boje kože u Sjedinjenim Državama i drugdje žive u stanju stalne krize ili kontinuirane prekarosti. Iako je crnačka zajednica bila bijesna, ovo što se desilo nije bilo nepoznato, s obzirom na toliko primjera slične nasilne opresije. Kako su se video i reakcije na njega širile, kao da je bijela Amerika doživjela epifaniju u pogledu ozbiljnosti i sveprisutnosti rasne opresije. Vrijeme će pokazati hoće li ta epifanija trajati i donijeti sistemsku promjenu.

Uz sve nedostatke društvenih medija, intrigantno je pitanje da li je ubistvo Georgea Floyda snimljeno na videu izazvalo epifaniju. Filozofkinja Sophie Grace Chappell opisuje epifaniju kao “(1) preplavljujuću (2) egzistencijalno značajnu manifestaciju (3) vrijednosti, (4) često iznenadnu i iznenađujuću, (5) za koju se čini kao da ‘dolazi izvana’ – to je nešto dato, u odnosu na šta sam ja pasivna posmatračica – koje (6) nas uči nečemu novom, koje (7) nas ‘izvodi iz nas samih’, i koje (8) zahtijeva odgovor” (2019, 95). Drugim riječima,

epifanija može biti moralno remećenje koje nas tjera na brigu. U ovom slučaju, ono što je bilo općepoznato u crnačkoj zajednici – rasno zasnovan obrazac policijske brutalnosti – iznenada je zahvatilo društveni imaginarij *mainstream* diskursa. U savremenom jeziku, “woke kultura” (kultura probuđenosti) društvena je svijest o pitanjima socijalne pravde i rasne pravde. Hoće li svijest zavladata i rasti ili će mahinacije neoliberalizma uzrokovati da se rasno pitanje stavi u pozadinu nacionalnih razgovora kao što se to desilo već toliko puta u Sjedinjenim Državama i Evropi? Hoće li svijet ostati budan?

Pravnik Sean Hill tvrdi da crnačko iskustvo u Sjedinjenim Državama dovodi u pitanje vremensku predodžbu prekarnosti i stoga će zahtijevati više sistemskih promjena od odgovora na krizu. Hill kritizira vezu između prekarnosti i neoliberalizma jer crnačka prekarnost prethodi neoliberalizmu i nastavlja postojati: “Prekarnost je, prema [Guyju] Standingu (2011), relativno nov fenomen, rezultat je zemalja koje su odbacile politike kejnzijanske države blagostanja u korist poziva neoliberalizma na manje vladinih intervencija u ime proletarijata” (2017, 95). Hill priznaje da je neoliberalizam proširio i produbio sve oblike prekarnosti (97), ali postojanje crnačke zajednice kao vječno prekarne klase znači da naponi na ublažavanju prekarnosti moraju priznavati različite pozicije iz kojih prekarijat proizilazi. On ukazuje na intersekcijski i inkluzivni pristup pokreta Black Lives Matter kao nužnu dimenziju suočavanja sa savremenom prekarnošću.

Imajući u vidu Hillova razmatranja, predložimo robusnu investiciju u infrastrukturu kao manifestaciju predanosti društva da brine o svojim članovima i članicama koju karakterizira dugoročno razmišljanje, inkluzija i osjetljivost na različite kontekste. Ovu investiciju postavljamo u okvire preventivne, interventne i responzivne infrastrukture. Iako okvir može biti drugačiji, takav mandat za socijalnu investiciju nije nov. U analizi u kojoj se žale na tradicionalnu analitičku jukstapoziciju rase i klase, Daniel Martinez HoSang i Joseph E. Lowndes prisjećaju se da je Martin Luther King predložio kampanju

siromašnih (Poor People's Campaign), ali je ubijen prije nego što ju je uspio provesti. HoSang i Lowndes ističu da je kampanja "zahtijevala ekspanzivnu državu utemeljenu na priznavanju međuzavisnosti svih u državnoj zajednici, odbacujući mitove o suverenosti, autonomiji i producerizmu doseljenika" (2019, 164). Danas živimo u vremenu podijeljenih progresivnih kampanja koje su donekle u suprotnosti s pokretom koji je zamislio King – pokretom koji podrazumijeva multietničke i multirasne napore usmjerene na borbu protiv nesigurnosti siromaštva.

### **Preventivna infrastruktura: "Ovo niko nije mogao predvidjeti"**

Od tri oblika infrastrukture koja se ovdje nude, preventivna infrastruktura je možda najznačajnija. Izgradnja preventivnih mjera pokazuje brigu i pomaže da se razvija i osigurava povjerenje. Briga se često opisuje i kao praksa i kao dispozicija. Ona također eliminira sredstva i ciljeve, jer u procesu rada na brizi, osoba komunicira brižnu namjeru koja zrači brigom prema drugima. Drugim riječima, uspostavljanjem budžeta i poduzimanjem koraka prema uspostavi preventivne infrastrukture, državna zajednica izražava brigu za svoje članstvo. Preventivna infrastruktura također je možda najteža za uspostaviti jer je ulaganje u nju u suprotnosti s trenutnom gratifikacijom koju favorizira tržišni neoliberalizam. Duboka i djelotvorna briga ima dugoročni horizont koji onome o kome se brine govori da će osoba koja pruža brigu biti tu za nju ili njega u budućnosti. Ova vrsta brige je odnos, a ne razmjena. Državna zajednica koja ulaže u preventivnu infrastrukturu pokazuje brigu za svoje građane. Sistemi ranog upozoravanja na uragane, timovi za planiranje i odgovor na pandemiju te obuka za rješavanje sukoba primjeri su opipljivih ulaganja u preventivnu infrastrukturu. Međutim, postoje druga ulaganja u preventivnu infrastrukturu koja su manje opipljiva, a mogu biti jednako vrijedna kao i ona opipljiva. Obrazovanje o društvenoj moći i privilegijama, historiji supremacije bijele rase i borbama različitih ljudi ulaganja su u

izgradnju društvene infrastrukture koja može pomoći u sprečavanju nasilja i opresije. Na ovaj način sugeriramo da infrastruktura koja je nužna za otpor prekarnosti ne podrazumijeva samo opipljive sisteme, već i kapacitete, navike i vještine građana i građanki u društvu.

Dio razvoja te preventivne navike je bogato ulaganje u umjetnosti i humanističke nauke. Humanistika se ovdje shvata široko i inkluzivno, ne samo kao jačanje kanona zapadnoevropskog iskustva. Sveobuhvatno poznavanje svjetske historije, filozofije, književnosti i umjetnosti važna je osnova za razumijevanje ljudskog stanja u njegovim emocionalnim i performativnim varijantama. Usprkos udaru neoliberalne kritike koja ih vidi kao neesencijalne, neproaktivne i nedjelotvorne, umjetnosti i humanističke nauke mogu pomoći u stvaranju poveznica razumijevanja kada direktno iskustvo drugih i njihovog konteksta nije moguće. Ovo predstavlja važnu bazu znanja, uključujući propozicijsko znanje i socijalno-emocionalno znanje, kao i kritičke i kreativne vještine koje čine infrastrukturu brige. Zaista, ne postoji kriza u kojoj društvo ne bi imalo koristi od ovih vještina kako bi prebrodilo i ublažilo nastale uticaje. Poezija nam može pomoći da uspostavimo ličnu i instinktivnu vezu s tuđim iskustvom rasne nepravde, na primjer (Hamington i Rosenow 2019, 102–103). Pozorište i predstave mogu pomoći zajednici da prebrodi krizu i pokrene otpor (Fisher 2020, 8–12). Poznavanje historije može nam pomoći da uočimo obrasce u prošlosti koji imaju veze sa sadašnjošću, bilo da se radi o prethodnim pandemijama ili o historiji bjelačke supremacije neke zemlje. Razumijevanje filozofije pomaže u raščlanjivanju tvrdnji onih na autoritativnim pozicijama, kao i u razlučivanju istine u suočavanju s bučnim, kontradiktornim tvrdnjama usred stresa i tjeskobe. Umjetnosti i humanističke nauke mogu pomoći članovima i članicama društva da razviju navike uma. Drugim riječima, robusno interdisciplinarno obrazovanje koje uključuje



nauku i matematiku nematerijalna je infrastruktura koja jača društvo da se nosi s izazovima.<sup>7</sup>

Preventivna infrastruktura opisuje systemske napore na osujećivanju i ublažavanju izvora prekarnosti. Društvo koje brine za svoje članove i članice nastojat će uspostaviti sredstva za njihovo preživljavanje i napredovanje bez prisustva prijetnji. Ne postoji ništa posebno u vezi s ovim konceptom, budući da su zemlje gradile brane i nasipe kako bi spriječile poplave, osiguravale vakcine za sprečavanje bolesti, zahtijevale sisteme za suzbijanje požara u zgradama, itd. Međutim, mi ovdje predlažemo sistematski nacionalni razgovor o uzrocima prekarnosti i stvaranje preventivnih mjera koje su široko dostupne uz minimum prepreka. Većina razvijenih zemalja ublažila je probleme po pitanju resursa za zdravstvenu zaštitu pružanjem univerzalne zdravstvene zaštite. U tim zemljama preventivna infrastruktura već decenijama pokazuje da je djelotvorna.

Preventivna infrastruktura u službi brige uključuje psihološki, emocionalni i mentalni trening ili ono što bi se moglo nazvati “mekom infrastrukturom”. Na taj način, društveni resursi uključuju ljudske sposobnosti kao što su ispitivanje, empatija i navike djelovanja koje su elementi brige. Na primjer, emocionalni i etički trening za djecu mogao bi društvu pružiti vrijedan resurs u smislu građana i građanki koji su znatiželjni, empatični i voljni djelovati u ime drugih. Na Melete centru za filozofiju brige Univerziteta u Veroni, Luigina Mortari i Marco Ubbiali učestvovali su u projektu MelArete (care *meléte* i virtute *areté*). Namijenjen djeci školske dobi, cilj projekta MelArete je potaknuti djecu na razmišljanje o vlastitim iskustvima kako bi istražili suštinsko značenje važnih etičkih pojmova, kao što su dobro, briga, vrlina,

7 Tvrdnju da je obrazovanje u oblasti umjetnosti i humanistike oblik društvene infrastrukture koja može promovirati brigu ne treba miješati sa idealističkom pacifikacijom društva. Na primjer, dobro utemeljeno obrazovanje u etničkim studijama i historija policije moglo bi potaknuti daljnje nemire i proteste dok se ne pronađe pravedniji put. Pokret Black Lives Matter mogao je prikupiti šire simpatije ranije da je šira javnost imala bolje uporište u kontekstu crnačkog iskustva u nekim zemljama.

hrabrost, velikodušnost, poštovanje i pravda. Zasnovano na etičkom okviru brige, provedeno je terensko istraživanje s djecom i nastavnicima u Italiji. Iz tog istraživanja razvijeni su materijali primjereni za razrede osnovnih škola, a istražuju etičke ideje. Program koristi priče o životinjama i umjetnost koju su izradili učenici i učenice kako bi se promislilo o moralnim idealima i osjećajima. Rezultat programa je da su djeca sposobnija “prepoznati različite komponente čistog čina (misao, emocija, posljedice, izbor), izvršenog ili viđenog; i mogu prepoznati etički ‘poziv’ u dilemama svakodnevnog života” (Mortari i Ubbiali 2017, 275). Ovo je samo jedan od mnogih mogućih primjera djelotvorne izgradnje kapaciteta koje proizilazi iz obrazovanja. Time je obrazovanje važna društvena infrastruktura. Međutim, i obrazovanje pati pod trenutnim neoliberalnim režimom. Primjeri te patnje uključuju prebacivanje većeg dijela finansijskog tereta univerzitetskog obrazovanja sa države na studentske školarine, mjere rezanja troškova koje povećavaju broj upisanih nauštrb iskustva učenja, stvaranje potrošnog nastavnog kadra, kao i političku manipulaciju i sužavanje studija (s naglaskom na profesionalna usmjerenja). Obrazovanje i drugi oblici preventivne infrastrukture mogu pomoći članovima i članicama društva da razviju navike uma i vještine za rješavanje nepredviđene prekarnosti kako se ona javlja.

### **Intervencionistička infrastruktura: “Tu smo za vas”**

Kada preventivna infrastruktura ne uspije zaustaviti izvor prekarnosti, drugi oblik infrastrukture spreman je intervenirati u ime onih koji su u potrebi tokom krize. To je ono što nazivamo intervencionističkom infrastrukturom. Ako su sistemi za suzbijanje požara opipljiv primjer preventivne infrastrukture, onda su vatrogasne službe primjer interventne infrastrukture. Intervencionistička infrastruktura poznat je koncept s obzirom na prisutnost vatrogasnih službi, hitne pomoći, skloništa za katastrofe, hitne medicinske službe i savjetnika za tugu. Međutim, raspon i dosljednost intervencionističke infrastrukture su

ograničeni. Beskućništvo, narkomanija i mentalne bolesti stanja su za koja mnoga društva nemaju odgovarajuće posredovanje. Bez pomoći, pojedinci koji doživljavaju ova stanja osjećaju se kao jednokratni – za njih se niko ne brine. S druge strane, pravovremeni i pouzdani programi rehabilitacije iskazuju želju da svi postanu cjeloviti u zajedničkom iskustvu brige.

Prisutnost – biti tu za osobu u potrebi – tema je među ljudima koji teoretiziraju o kvalitetu brige. U razradi svoje misli o brizi i socijalnoj politici, Nel Noddings se oslanja na brižnu moć prisutnosti. Ona tvrdi, “Taj stalno prisutni odgovor, ‘tu sam,’ temelj je odnosa brige i povjerenja. (...) Projiciran na društvenu scenu, on predstavlja obećanje koje svaka zajednica treba ponuditi svojim članovima i članicama kada su u potrebi” (2002, 129).

Svjetski protesti Black Lives Matter proizvod su prekarnosti povezane s prisutnošću policije, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama. Mnoge zajednice tamnije boje kože ne znaju da li je policajac prijatelj ili neprijatelj, imajući u vidu stopu nasilja počinjenog nad crncima i tamnopusijim građanima. Ovo je pokvarena infrastruktura. Jedan model reforme je program koji postoji u Eugeneu, Oregon, pod nazivom CAHOOTS (Pomoć u kriznim situacijama, pomoć na ulicama). Eugene je univerzitetski grad, a zajedno sa susjednim gradom Springfieldom ima oko 250.000 stanovnika, većinom bijelaca, ali s velikom zajednicom beskućnika. CAHOOTS je 1989. godine pokrenula klinika White Bird, zdravstveni centar kvalificiran na federalnom nivou koji prima sredstva za pružanje usluga primarne zdravstvene zaštite u nedovoljno opsluženim područjima. CAHOOTS je alternativa jednostavnom slanju policije da odgovori na hitne pozive. Kada neko nazove hitnu službu 911 u području Eugene-Springfield, obučeni operater preusmjerava nenasilne slučajeve na CAHOOTS.

*Timovi CAHOOTS-a bave se širokim spektrom kriza povezanih s mentalnim zdravljem, uključujući rješavanje sukoba, provjere socijalne zaštite, zloupotrebu supstanci, prijetnje samoubistvom, itd.,*

*oslanjajući se na tehnike deeskalacije i smanjenja štete informirane traumom. CAHOOTS osoblje ne uključuje službenike za provođenje zakona i ne nosi oružje; njihova obučenosť i iskustvo su alati koje koriste kako bi osigurali nenasilno rješavanje kriznih situacija. Također se bave medicinskim problemima koji nisu hitni, čime se izbjegava skupi prevoz vozilom hitne pomoći i liječenje u hitnoj službi. (Vodič za medije klinike White Bird 2020)*

Kad stignu u kombiju sa svojim logotipom White Bird, njihovi radnici i radnice obučeni u ležerne uniforme pokazuju etos brige. Naoružani sa samo svojih pet stotina sati obuke o upravljanju krizama i tehnikama deeskalacije, radnici i radnice CAHOOTS-a reagirali su 24.000 puta u 2019. godini, što je oko 17 posto svih hitnih poziva (Vodič za medije klinike White Bird 2020). Eugene-Springfield još nije riješio probleme po pitanju provođenja zakona, ali CAHOOTS i druge usluge klinike White Bird predstavljaju model infrastrukture brige za one koji je inače ne bi mogli dobiti. Materijali za medije klinike White Bird navode da CAHOOTS šteti milione dolara godišnje u smanjenim policijskim intervencijama i vožnjama hitne pomoći, ali je njihova prava vrijednosť u tome da zajednica brine o svojim članovima u nevolji i da je voljna djelovati na human način u njihovo ime.

Kada se članovi i članice društva susreću s krizom, prekarnosť se može uveliko smanjiti ako znaju i vjeruju da postoje ljudi koji će im sigurno priskočiti u pomoć. To je brižna infrastruktura.

### **Responzivna infrastruktura: "Šta ti treba?"**

Infrastruktura bi trebala biti dio kontinuiranog dijaloga između članova i članica zajednice i državnih vođa. Iako je neka infrastruktura namijenjena sprečavanju prekarnosti, a druga usmjerena na pomoć onima koji postaju prekarniji, responzivna infrastruktura odnosi se na mehanizme potrebne

za kontinuirano ispitivanje i otkrivanje onoga što članovi i članice zajednice trebaju – drugim riječima, kako se ljudi osnažuju da sprečavaju prekarlost? Prevencija, intervencija i responzivnost nisu međusobno isključivi oblici društvene infrastrukture, već su svi potrebni u društvu koje brine za svoje članove i članice.

Responzivna infrastruktura opisuje mehanizme poniznosti i slušanja koji nas podsjećaju da prekarijat ima agensnost. Ovaj oblik infrastrukture vjerovatno je najmanje razvijen i najnepoznatiji. Obično građani i građanke mogu glasati ili birati zvaničnike u korist izgradnje infrastrukture, ali nakon što se to desi, standardne hijerarhije imaju tendenciju da preuzmu primat, a input je ograničen i često površan. Julie Ann White opisuje fenomen paternalističke brige u odnosu na državu blagostanja: "Autoritet pružatelja brige postao je naturaliziran u javnoj sferi baš kao što je roditeljski, posebno očinski autoritet bio u privatnoj sferi, oba pod pretpostavkom autoriteta u odnosu na klasu uzdržavanih" (2000, 4). White brine što društvene prakse brige u velikoj mjeri počinje kontrolirati profesionalna klasa koja na kraju tumači potrebe ranjivih (14). Autentična i smisljena responzivnost ima cilj da osigura infrastrukture brige kroz angažiranje, uključivanje i saradnju za one kojima je potrebna.

Povremeno se pojavljuju vođe zajednica koji preuzmu vodstvo za infrastrukturnu podršku u svojoj zajednici, ali rijetko postoje uspostavljeni sistemi slušanja, posebno ne za one koji su obespravljeni. Šta beskućnici žele da bi im život bio manje prekar? Radnička sirotinja? Samohrani roditelji? Izbjeglice? Transrodne osobe? Neprijavljeni radnici i radnice? Koji mehanizam imamo da otkrijemo njihove iskazane potrebe i za brigu o njima? Često vođe donose pretpostavke o građanima i građankama bez glasa, ali malo njih ima sistemski sredstva za direktno ispitivanje. Brižna infrastruktura mora imati povratne informacije i ulazne kanale koji su nešto više od površnih.

Responzivnost je značajna tema među teoretičarkama i teoretičarima brige. Joan Tronto opisala je responzivnost kao jedan od svoja četiri bitna elementa

brige. Ona opisuje responzivnost kao signaliziranje da se briga odnosi na ljudsku (i neljudsku) ranjivost – pojam koji je u suprotnosti s neoliberalnim fantazijama o autonomiji, nezavisnosti i jednakosti (1993, 135). Tronto također naglašava da responzivnost podrazumijeva pažljivost i oprez prema potencijalu za zlostavljanje zbog ranjivosti. Valoriziranje responzivnosti unutar sistema brige jedan je od načina da se osigura kontrola neopravdanog paternalizma zadržavajući fokus na onome o kome se brine. U svom opisu dužnosti brige, Sarah Clark Miller pažljivo štiti agensnost onih o kojima se brine: “dužnost brige nije paternalistička u tome što moralni agenti koji provode tu dužnost trebaju promovirati sreću onih koji su u potrebi postizanjem ciljeva koje su sami odredili” (2012, 8). Imajući u vidu mnoge zahtjeve sistema socijalnih službi i naizgled birokratsku prirodu mnogih od njih, mogli bismo se zapitati da li je predanost pažljivoj responzivnosti praktična.

U jednom primjeru ugrađivanja responzivnosti u infrastrukturu brige, nizozemske istraživačice i istraživač pokazuju da je responzivnost moguća. Merel Visse, Tineke Abma i Guy Widdershoven opisuju teorijsku osnovu svog istraživanja:

*Politička etika brige stavlja pripisivanje odgovornosti i uključivanje višestrukih perspektiva ljudi u centar brige. Odaje počast ekspresivno-saradničkoj prirodi praksi brige. Responzivna je političkim pozicijama ranjivosti, fragilnosti i otpornosti onih kojih se tiče. Iz toga raste interes za deliberativne pristupe. Cilj deliberativnih pristupa je izmamiti, artikulirati i povezati glasove ljudi s politikom. Responzivna evaluacija je empirijski pristup koji pomaže u poticanju međusobnog razumijevanja, deliberacije i inkluzije. Cilj joj je pažljivo razumjeti perspektive različitih ljudi i olakšati dijalog između ljudi o njihovim iskustvima sa praksom brige. (2015, 164)*

Visse, Abma i Widdershoven (2015, 171) upustili su se u složenu infrastrukturu brige namijenjenu pomoći porodicama koje se suočavaju s višestrukim

problemima kao što su problemi mentalnog zdravlja, finansijski izazovi i loše životne okolnosti. Koristili su više metoda, uključujući intervjue, opservacije i grupne razgovore, te su mnogo vremena posvetili istraživanju percepcija o odgovornostima, brizi i potrebi. Istraživačice i istraživač su stvorili atmosferu uzajamnog učenja između referenata koji rade na predmetima, administracije i klijenata, stvarajući tako “moralnu ekologiju inkluzije i deliberacije, temeljenu na povjerenju i solidarnosti u pogledu podjele odgovornosti kao srži demokratske brige” (180). Responzivnost može biti osnova za nove projekte socijalne brige uz istovremeno poboljšanje postojeće infrastrukture, kao što su pokazali Visse, Abma i Widdershoven.

Jedan intrigantan pristup kreiranju responzivne infrastrukture je kroz prizmu dizajnerskog razmišljanja. Na neki način, infrastruktura predstavlja brigu po dizajnu: unaprijed planiran i odgovarajućim resursima osiguran pristup promoviranju dobrobiti društva. Dizajnersko razmišljanje izvorno je bilo u djelokrugu inženjera, ali sada se o njemu uči i u poslovnim školama. Dizajnersko razmišljanje je iterativni proces i praksa kreativnog i inkluzivnog rješavanja izazova kroz generiranje inovativnih i konkurentnih rješenja koja izričito nastoje suosjećati sa korisničkim iskustvom. Iako se primarno koristi u službi tržišnih rješenja i suosjećanja sa potrošačima, bilo je pokušaja da se opiše rezonanca između dizajnerskog razmišljanja i brige (Vaughan 2018; Hamington 2017). Responzivnost prema korisniku dio je procesa dizajnerskog razmišljanja i može se primijeniti na razmišljanje kroz društvene sisteme brige u kontekstu prekarnosti. Nedavne krize nam daju još jednu priliku za razmišljanje o izgradnji responzivne infrastrukture u našem društvu, kao i o brizi po dizajnu, sve s ciljem smanjenja prekarnosti.

### **Briga i društveni dogovor**

Društvene zajednice učestvuju u društvenom imaginariju kroz zajedničku fikciju poznatu kao društveni ugovor. Ovaj zamišljeni ugovor implicira da

vlada brine za dobro svojih birača koji zauzvrat pristaju da se njima upravlja i da ih se oprezuje, te da se pridržavaju liderstva i zakona vlade. Društveni poredak i sigurnost obično su dva prihvaćena dobra vlade, ali dodatno, iako manje valorizirano dobro, jeste briga. Teorija društvenog ugovora oslanja se na dugu i dobro utemeljenu literaturu o politici. Međutim, metafora ugovora, kao i mnoga modernistička poimanja koja favoriziraju uredno definirane kategorije, projicira dihotomiju ugovornih aranžmana dvije strane koji opovrgavaju dvosmislenost političke stvarnosti. Posebno u demokratijama, vlada se sastoji od izabranih članova društva koji su privrženi svom biračkom tijelu i zaduženjima svoje izabrane pozicije. Ove strane nisu nezavisni agenti koji sastavljaju dogovorenu razmjenu, već su prije dva agregatna i dinamički isprepletena identiteta povezana jedan s drugim kroz različite odnose. Iako se sadašnji politički trenutak čini nevjerovatno ukorijenjenim, historija promjena – ponekad dramatičnih promjena – podržava ideju Maggie FitzGerald koju nalazimo u osmom poglavlju ovog zbornika da se umjesto fiksnog univerzuma može uspostaviti drugačiji politički univerzum.

Filozofkinja Naomi Zack prepoznaje ograničenost zamišljenog trenutnog društvenog ugovora i zalaže se za njegovo ponovno oživljavanje kao dogovora. U knjizi *Reviving the Social Compact*, Zack opisuje ishod kao inkluzivniju i sveobuhvatniju isprepletenost strana za opće dobro koje postoji nevezano od vlade: “Građani prije, za vrijeme, poslije i potpuno odvojeno od vlade imaju društveni dogovor među sobom. Društveni dogovor je zamišljeni sporazum između svakog pojedinca i cijelog kolektiva za dobrobit svih” (2018, 5). Iako je ideja ugovora utemeljena na prosvjetiteljskim idejama slobodnih, nezavisnih agenata koji pristaju na razmjenu koja je provodiva zakonom, za Zack društveni dogovor postoji prije bilo kakvog društvenog ugovora i sugerira viši stepen moralnog opredjeljenja dobru cjeline. Na primjer, vlada može donijeti pravila koja definiraju državljanstvo koja bi se širim društvenim ugovorom proširila na nedržavljane kao što su imigranti bez dokumenata (172). Da bi to dokazala, Zack koristi jezik brige kao oznaku dobrog građanstva: “Brinući se o



tome šta drugi doživljavaju, dobri građani hoće da pozele dobrodošlicu novim članovima u cjelinu, što je briga koja se prevodi u odgovorno gostoprimstvo prema imigrantima” (174). Za Zack, “dobro građanstvo zahtijeva moralnu dimenziju, kao i znanje i djelovanje” (175) – opis koji se dobro uklapa sa elementima brige.

Djelotvoran društveni dogovor podrazumijeva povjerenje. U mnogim zajednicama je oslabilo povjerenje da njihovo društvo ili nacija brinu o njima i za njih. Do različitog stepena u različitim zemljama, ova erozija povjerenja vidljiva je među ljudima tamnije boje kože, beskućnicima, izbjeglicama, autohtonim narodima, imigrantima bez dokumenata, siromašnim ruralnim bijelim zajednicama, poljoprivrednim radnicima migrantima, LGBTQ osobama i osobama s drugačijim sposobnostima. Kao što Berlant primjećuje, “zajedničko dobro traži uslove u kojima bi povjerenje postalo snažnije. U liberalnim kapitalističkim kontekstima, a kako insistira naše ogledalo u politici štednje, to će uključivati ponovno promišljanje poslova, kao i rada, i političkog kao i politike” (2016, 409). Sticanje povjerenja zahtijeva vrijeme da se prevaziđu sjećanja na nedjela i malverzacije. Izgradnja povjerenja je kao izgradnja brižnog odnosa: potrebna je prisutnost, dugoročna posvećenost, interaktivno ispitivanje, usklađena empatija i responzivno djelovanje. Kada se izgradi i kad postoji povjerenje u nju, infrastruktura brige može ublažiti dio psihičkog tereta prekarosti, stvarajući snažan društveni dogovor. U idealnom slučaju, u takvom okruženju čovjek može pretrpiti tragediju i gubitak, ali sa spoznajom da mu neko čuva leđa i da nije sam. Prepoznavanje naše zajedničke ranjivosti, potrebe i sposobnosti da pomažemo jedni drugima može dovesti do promjene paradigme prema brizi o kojoj pokojna Elena Pulcini govori u petom poglavlju ovog zbornika. Svjetska pandemija i ponovni poziv na obračun s predugom historijom rasizma podsjetnici su svima, uključujući i inače privilegiranim, da je život dragocjen i prekaran i da moramo održavati trajne metode za brigu jedni o drugima. Tržišna i individualistička rješenja neće omogućiti odgovarajuću brigu za društvena bića.

## Citirani radovi

- Bellah, Robert N. 1994. "Understanding Caring in Contemporary America." U *The Crisis of Care: Affirming and Restoring Caring Practices in the Helping Professions*, ur. Susan S. Phillips i Patricia Benner, 21–41. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Berlant, Lauren. 2016. "The Commons: Infrastructures for Troubling Times." *Environment and Planning D: Society and Space* 34 (3): 393–419.
- Black Lives Matter. n.d. "About." Pristupljeno 20. jula 2020. <https://blacklivesmatter.com/about/>.
- Blyth, Mark. 2015. "The Austerity Delusion: Why a Bad Idea Won Over the West." *Foreign Affairs* 92 (3): 41–56.
- Branicki, Layla J. 2020. "COVID-19, Ethics of Care and Feminist Crisis Management." *Gender, Work, and Organization* 27 (5): 872–83.
- Cénat, Jude Mary. 2020. "The Vulnerability of Low-and Middle-income Countries Facing the COVID-19 Pandemic: The Case of Haiti." *Travel Medicine and Infectious Disease* 37: 101684.
- Chappell, Sophie Grace. 2019. "Introducing Epiphanies." *ZEMO* 2:95–121.
- Darity, William i Kirsten Mullen. 2020. "Black Reparations and the Racial Wealth Gap." <https://www.brookings.edu/blog/up-front/2020/06/15/black-reparations-and-the-racial-wealth-gap/>.
- Engster, Daniel. 2007. *The Heart of Justice: Care Ethics and Political Theory*. New York: Oxford University Press.
- Everatt, David. 2020. "Numbers Can Kill: Politicians Should Handle South Africa's Coronavirus Data with Care." *The Conversation*, 21. april 2020. <https://theconversation.com/numbers-can-kill-politicians-should-handle-south-africas-coronavirus-data-with-care-136587>.
- Fisher, Amanda Stuart. 2020. "Introduction: Caring Performance, Performing Care." U *Performing Care: New Perspectives on Socially Engaged Performance*, ur. Amanda Stuart Fisher i James Thompson, 1–18. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Hamington, Maurice. 2017. "Integrating Care Ethics and Design Thinking." *Journal of Business Ethics* 155 (1): 91–103.
- Hamington, Maurice i Ce Rosenow. 2019. *Care Ethics and Poetry*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Hill, Sean. 2017. "Precarity in the Era of #BlackLivesMatter." *Women's Studies Quarterly* 45 (3/4): 94–109.
- HoSang, Daniel Martinez i Joseph E. Lowndes. 2019. *Producers, Parasites, Patriots: Race and the New Right-Wing Politics of Precarity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Khan-Cullors, Patrisse i Asha Bandele. 2020. *When They Call You a Terrorist: A Black Lives Matter Memoir*. New York: St. Martin's Griffin.

- Krugman, Paul. 2015. "The Case for Cuts Was a Lie. Why Does Britain Still Believe It? The Austerity Delusion." *The Guardian*, 29. april 2015.  
<https://www.theguardian.com/business/ng-interactive/2015/apr/29/the-austerity-delusion>.
- Ladi, Stella. 2020. "Greece: Despite a Decade of Health Cuts, Coronavirus Death Rates Appear Comparatively Low." *The Conversation*, 17. april 2020.  
<https://theconversation.com/greece-despite-a-decade-of-health-cuts-coronavirus-death-rates-appear-comparatively-low-136293>.
- LePan, Nicholas. 2020. "Visualizing the History of Pandemics." *Visual Capitalist*, 14. mart 2020.  
<https://www.visualcapitalist.com/history-of-pandemics-deadlist/>.
- Lipsitz, George. 1995. "Swing Low, Sweet Cadillac': White Supremacy, Anti- black Racism, and the New Historicism." *American Literary History* 7 (4): 700–25.
- Mações, Bruno. 2020. "The Great Pause Was an Economic Revolution." *Foreign Policy*, 22. juni 2020.  
<https://foreignpolicy.com/2020/06/22/the-great-pause-was-an-economic-revolution%E2%80%A8/>.
- Mai, H. J. 2020. "U.N. Warns Number of People Starving to Death Could Double amid Pandemic."  
<https://www.npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/05/05/850470436/u-n-warns-number-of-people-starving-to-death-could-double-amid-pandemic>.
- Miller, Sarah Clark. 2012. *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*. New York: Routledge.
- Mortari, Luigina. 2015. *Filosofia della cura*. Milan: Raffaello Cortina.
- Mortari, Luigina i Marco Ubbiali. 2017. "The 'MeArete' Project: Educating Children to the Ethics of Virtue and of Care." *European Journal of Educational Research* 6 (3): 269–78.
- Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Nilsen, Ella. 2020. "The Presidency Is a Duty to Care': Read Joe Biden's Full Speech on George Floyd's Death."  
<https://www.vox.com/2020/6/2/21277967/joe-biden-full-speech-george-floyd-death-trump>.
- Noddings, Nel. 2002. *Starting at Home: Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press.
- Noddings, Nel. 2013. *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. 2. izd. Berkeley: University of California Press.
- Peck, Jamie i Nik Theodore. 2019. "Still Neoliberalism?" *South Atlantic Quarterly* 118 (2): 245–65.
- Pocock, Lesley. 2020. "Pandemics and a New Age of Reason." *Middle East Journal of Business* 13 (2): 3–35.
- Ray, Rashawn i Andre Perry. 2020. "Why We Need Reparations for Black Americans."  
<https://www.brookings.edu/policy2020/bigideas/why-we-need-reparations-for-black-americans/>.
- Robinson, Fiona. 2011. *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia, Pa.: Temple University Press.

- Schrecker, Ted i Clare Bamba. 2015. *How Politics Makes Us Sick: Neoliberal Epidemics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sparke, Matthew. 2017. "Austerity and the Embodiment of Neoliberalism as Ill-Health: Towards a Theory of Biological Sub-Citizenship." *Social Science and Medicine* 187:287–95.
- Standing, Guy. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class*. New York: Bloomsbury Academic.
- Sumner, Andy, Eduardo Ortiz-Juarez i Chris Hoy. 2020. "Precarity and the Pandemic: COVID-19 and Poverty Incidence, Intensity, and Severity in Developing Countries."  
<https://www.wider.unu.edu/publication/precarity-and-pandemic>.
- Taub, Amanda. 2020. "Why Are Women-Led Nations Doing Better with COVID-19?" *The New York Times*, 15. maj 2020. <https://www.nytimes.com/2020/05/15/world/coronavirus-women-leaders.html>.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Vaughan, Laurene. 2018. *Designing Cultures of Care*. London: Bloomsbury.
- Visse, Merel, Tineke Abma i Guy Widdershoven. 2015. "Practising Political Care Ethics: Can Responsive Evaluation Foster Democratic Care?" *Ethics and Social Welfare* 9 (2): 164–82.
- White Bird Clinic Media Guide. 2020. "What Is CAHOOTS?" <https://whitebirdclinic.org/what-is-cahoots/>.
- White, Julie Ann. 2000. *Democracy, Justice and the Welfare State: Reconstructing Public Care*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- World Health Organization. 2017. "10 Facts on Obesity." <https://www.who.int/features/factfiles/obesity/en/>.
- World Health Organization. 2020. "Obesity and Overweight."  
<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>.
- Zack, Naomi. 2018. *Reviving the Social Compact: Inclusive Citizenship in an Age of Extreme Politics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

## Autorice i autori

**Andries Baart** je gostujući profesor na Odsjeku za psihijatriju, Univerzitetski medicinski centar Utrecht, Nizozemska; profesor starenja i generacijske dinamike na Univerzitetu North-West, Južna Afrika; te profesor emeritus Fakulteta humanističkih studija Univerziteta Tilburg i Katoličkog teološkog univerziteta Utrecht, Nizozemska. Nedavno je bio suurednik knjige *The Ethics of Care: The State of the Art*, koautor *Praktijkboek Presentie* [Knjiga prakse za prisutnost], i autor *De Ontdekking Van Kwaliteit: Theorie En Praktijk Van Relatieve Zorg Geven* [Otkriće kvaliteta: teorija i praksa relacijske brige].

**Vrinda Dalmiya** je profesorica filozofije na Univerzitetu Hawai'i, Mānoa. Autorica je knjige *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata* i suurednica *Exploring Agency in the Mahābhārata: Ethical and Political Dimensions of Dharma*.

**Emilie Dionne** je sociopolitološka naučnica, feministička misliteljica i kvalitativna zdravstvena istraživačica u VITAM istraživačkom centru za održivo zdravlje (Centre de recherche en santé durable) u Quebec Cityju i pomoćna profesorica na Odsjeku za sociologiju na Univerzitetu Laval.

**Maggie FitzGerald** je docentica na Odsjeku za političke studije na Univerzitetu Saskatchewan.

**Michael Flower** je profesor emeritus interdisciplinarnih studija na Univerzitetu Portland State.

**Sacha Ghandeharian** doktorirao je na Odsjeku za političke nauke na Univerzitetu Carleton, te se specijalizirao za političku teoriju i međunarodne odnose.

**Maurice Hamington** je profesor filozofije i pridruženi član nastavnog osoblja studija o ženama, rodu i seksualnosti na Univerzitetu Portland State. Autor je knjige *Embodied Care: Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics*, koautor *Care Ethics and Poetry*, a suurednik *Care Ethics and Political Theory*, *Applying Care Ethics to Business* i *Socializing Care: Feminist Ethics and Public Issues*.

**Eva Feder Kittay** nedavno je uz pohvale otišla u penziju kao profesorica filozofije na Univerzitetu Stony Brook/SUNY. Autorica je knjiga *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds* i *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, između ostalih, te suurednica *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, *Frames, Fields, and Contrasts* i *Women and Moral Theory*.

**Carlo Leget** je profesor etike brige na Univerzitetu humanističkih studija u Utrechtu, Nizozemska, gdje također drži sponzoriranu akademsku poziciju u oblasti palijativne njege. Autor je knjige *Art of Living, Art of Dying: Spiritual Care for a Good Death*.

**Sarah Clark Miller** je vanredna profesorica na Odsjeku za filozofiju na Univerzitetu Penn State, gdje također radi na Programu bioetike i sa Odsjekom za studije o ženama, rodu i seksualnosti. Autorica je knjige *The Ethics of Need: Agency, Dignity, and Obligation*.

**Luigina Mortari** je profesorica humanistike i epistemologije kvalitativnih istraživanja na Medicinskom fakultetu Univerziteta u Veroni. Njene knjige uključuju *La philosophie du soin: Éthique, médecine et société*, *Filosofia do cuidado, Prendre soin de soi: L'art d'exister entre intériorité et ouverture au monde*, i *Le savoir du cœur: Penser les émotions, ressentir les pensées*. Koautorica je knjige *Gestures and Thoughts of Caring: A Theory of Caring from the Voices of Nurses*.

**Yayo Okano** je profesorica političke filozofije na Univerzitetu Doshisha, Kyoto, Japan. Njene knjige uključuju *Kea Surunoha Dareka?* [Koga je briga?], u koautorstvu s Joan Tronto; *Senso ni Kousuru* [Protiv rata]; i *Feminizumu no Seijigaku* [Politika feminizma: uvođenje etike brige u globalno društvo].

**Elena Pulcini** (1950–2021) bila je profesorica socijalne filozofije na Odsjeku za društvene i političke nauke Univerziteta u Firenci, prije prerane smrti koja se desila tokom pripreme ove knjige. Njene publikacije uključuju *Il potere di unire: Femminile, desiderio, cura*; *The Individual without Passions: Modern Individualism and the Loss of the Social Bond*; *Care of the World: Fear, Responsibility, and Justice in the Global Age*; i *L'envie: Essai sur une passion triste*. Koautorica je knjige *Emotions and Care: Interdisciplinary Perspectives*.

TPO  
Fondacija  
www.tpo.ba

TPO  
Fondacija  
www.tpo.ba



9 789926 422332