

СТАНКО М. БЛАГОЈЕВИЋ*

Факултет политичких наука
Београд

УДК 314.15:316.75

Оригиналан научни рад

Примљен: 15.08.2017

Одобен: 05.09.2017

Страна: 241-252

О МИГРАЦИЈАМА, КРИЗИ И ИДЕОЛОГИЈИ

Прилог разумевању идеолошких феномена миграција

Сажетак: У овом тексту представљен је основ модела који може бити кориштен у расветљавању специфичних облика односа идеологије и миграција у контексту кризе. Полазећи од ближег одређивања миграција, кризе и идеологије и трагајући за иманентном везом ова три појма, разматрају се ограничења поступка класификације који би омогућавао разумевање односа ових феномена, посебно у вези са опасностима у основи кризних процеса, као и ограничења етичког приступа овом склопу питања. У контексту испитивања конкретне везе идеологије и опасности које генерише криза, представљена је фигура „циничне лепе душе“, а размотрена је и веза идеолошких и неидеолошких домена кризе. У закључку, понуђена је критика представљања алтернатива актуелним одговорима на кризу.

Кључне речи: криза, идеологија, антагонизам, лепа душа, класе, алтернативе

Разумевање кризе

Питање о односу миграција и идеологије, полазећи од очигледне сложености на историјском, политичком, етичком и другим плановима, у категоријалном смислу претежно спада у емпиријски домен, у двојаком смислу. Наиме, може се узети да миграције у апстрактном смислу не само да представља опште људску одлику и свакодневну (непроблематичну до мере неуочљивости) појаву, већ и општу одлику животињског света, повезиву са ритмом космичких догађаја (ротације и револуције), при чему је људски увид у њихову природну везу и значај по сопствени живот стар макар колико и праисторијско пећинско сликарство (Bataille, 1994).

Са друге стране, специфичност савременог феномена миграција везаног за битне актуелне политичке процесе од глобалног значаја може се схватити и тако да вишеструко зависи од садржине, динамике и актуелне фазе кризног процеса који представља извор, медијум, последицу или основу разумевања тог феномена.

* stanko.blagojevic@gmail.com, 064/842 00 12

У првом случају, појављивање миграција као феномена који фасцинира јавност или захтева реакцију и политичко разумевање представљао би само посебан случај опште појаве која се разликује по интензитету из кога би потицале и евентуалне посебне карактеристике које носе кризни потенцијал. У другом, дубока или нужна веза између миграција и кризе из које оне потичу или коју изазивају (или јачају, односно демонстрирају) захтевала би да се уочи да овај феномен спада у посебну класу догађаја, чија се специфичност може разумети само квалитативно.

У основи, уколико се прихвати ноторна тврдња или чак труизам да миграције без обзира на обим или општост присуства у свету живота спадају у емпиријске феномене, тада би претпоставка да је њихова веза са кризама само гранични случај водила тражењу *спољашњег* критеријума објашњења или оправдавања ове везе. Напротив, становиште које полази од *иманентне* везе криза и миграција решава и једно претходно, теоријско, привидно чисто методолошко питање.

Наиме, сучавање са феноменима који превазилазе искуство или постојећу практичку оријентацију захтева поступак преиспитивања и изградње појмова насупрот некритичком преузимању традиционалних одређења које је дискредитовано управо новином и кризном природом феномена. Са друге стране, њихова емпиријска природа значи или подразумева наизменично кретање од непосредног искуства које измиче апстрактним схемама или практичким процедурама којима покушавамо да га захватимо и повратно од реконструисаних појмовних операција натраг ка (бар привидно) непосредном искуству. Овде нема ничег специфичног, овакав поступак управо и представља смисао разумевања емпиријских феномена (штавише, схема би могла важити за појмове уопште, у зависности да ли је реч о поступку који почиње и завршава у искуству или у схемату). Ипак, када су у питању феномени који имају природу кризе, овај поступак (за разлику од оног у коме би веза између појмова кризе и миграција била накнадна, случајна или спољашња) омогућује узимање у обзир и објашавање везе не само извесног феномена и кризе из које он проистиче или коју изазива, већ и спрегу са кризом самог разумевања или могућности разумевања кризних феномена.

На појмовној равни, предност оваквог (иманентног) приступа је јасна, јер већ сам појам кризе, за разлику од, рецимо, катастрофе, подразумева не само могућност различитих исхода на које субјект кризе може утицати, већ и нужно свест о кризи, па је *истовремено* учовавање спољашњег, објективног аспекта кризе и аспекта свести о кризи *увек и као кризе разумевања феномена* услов појмовног захватања предмета кризе. На практичком плану, реч је о томе да сама веза између кризног аспекта извесног феномена и кризе његовог разумевања представља јединствен феномен *идеолошког* аспекта кризе, који постаје уочљив тек ако се постави питање њихове конкретне спреге. Наш интерес овде лежи у томе што идеолошки план, поред стратешког значаја у разумевању опасности у кризи, представља и извор опасности у мери у којој онемогућава разумевање кризних процеса и њихово разрешење. Иако понекад теже опажљиве, идеолошке структуре (од медијских апарата до аргументатив-

них склопова) у кризним процесима могу путем блокирања артикулације која разрешава извесне антагонизме или путем мобилизације која преумерава или одлаже реакцију на претњу која угрожава друштво довести до најдубљих могућих поремећаја који прете самој структури, животу заједнице и вредностима у њеном темељу.

Објективна јединственост кризе садржи се свакако у аспекту неодољности одлуке уз истовремену неодрживост постојећег стања ствари и непотпуности његовог познавања, али њен идеолошки аспект може довести до потпуног растварања момената одлуке и разумевања, уколико се не разуме као интегрални део саме кризе (наравно, он може довести до растварања чак и тамо где постоји разумевање идеолошког аспекта, уколико изостане артикулација одговора, али ми сматрамо, иако се у то овде не можемо упуштати, да разумевање идеолошког и артикулација одговора могу бити само привидно одвојиви). Другим речима, тек претпоставка унутрашње везе разумевања феномена и његове објективности одговара захтевима разумевања улоге тог феномена у *кризи*. При томе, ова „унутрашња веза“ значи да се тај феномен у контексту кризе мора разумети на квалитативно другачији начин, а не само као гранични случај феномена у његовом „нормалном“ контексту. Наиме, поред тога што већ у самом разумевању феномена, претпоставке разликовања „нормалног“ и ванредног, као и „природног“ представљају нерасветљени учинак идеолошког који битно утиче на разумевање феномена (није проблем у томе што је овај учинак идеолошки, већ у томе што је по претпоставци нерасветљен), у конкретном случају миграција које би се схватиле на псеудо-натуралан начин, не постоји прелаз од цикличности и самоодрживости ка критичном аспекту миграција. Заправо, ова два начина схватања не само да су тешко спојива, већ су и супротстављена, а ово супротстављање се и само може подробније разумети тек у идеолошком пољу.

Укратко, тек приступ који наглашава унутрашњу везу *кризних феномена* и *кризе разумевања тих феномена* омогућује препознавање и теоријску артикулацију њиховог конститутивно идеолошког аспекта. Приступ који кризу претпоставља тек као граничну ситуацију „нормалног“ функционисања ствари, континуираних псеудо-природних процеса, лако потпада под притисак маргинализације идеолошког аспекта кризе и отвара се за могућност да и сам поста-не тек идеологом унутар кризе коју покушава да разуме.

Миграције и класификација

У конкретном смислу, могућност или хоризонт разумевања емпиријских феномена постављен је претходним искуством којим се, по обичају, овладава класификацијама или типологијама. Овде би, дакле била реч о искуству миграција, криза које их изазивају и које су њима узроковане и искуству њиховог разрешења. Ипак, све време треба имати у виду да *криза разумевања* значи да феномен са којим се суочавамо измиче досадашњем искуству не само у тривијалном смислу у коме сваки феномен садржи неку новину која делује на иску-

тво, већ и да ова новина сама може представљати извор опасности у објективној димензији кризе. У том погледу, свака типологија може служити само томе да припреми могућност схватања нове димензије опасности коју криза са собом носи, а један од конститутивних елемената кризе и питање њеног разрешења може зависити од тога да ли ће ова новина бити препозната или не.

У овом смислу, искуство криза и миграција као битно или одређујуће представља историјско искуство сеоба, принудних или вољних, миграција као егзодуса или божанског налога, као и оних којима измиче историјско порекло до митског „поласка у бели свет“; искуство сусрета или сукоба са седелачким народима или искуство појављивања народа иза хоризонта познатог света; судар култура седелачких и номадских народа; искуство односа (или његовог одсуства) култура имиграната, емиграната, староседелаца, домородаца, урођеника; искуства разумевања разлике дивљака и варварина; искуства разликовања потраге за срећом од бекства од рата или природне катастрофе; искуства колонизације и колонизованих од грађења етничких корпуса мешањем завојевача и подређених и узајамне асимилације до расног или кастинског раслојавања; модерна искуства друштава и држава порекла, транзита и исходишта, као и искуства дуготрајног избеглиштва, дијаспоре и миграција насупрот акутним миграцијама.

Ова листа могла би се наставити у недоглед, при чему очиту расутоост искуства може пратити и једнако велики број класификација по једнако бројним критеријумима, али у свима њима испоставља се фигура доминантног искуства једног колектива као имигрантског насупрот емигрантском, супериорног насупрот инфериорном, седелачког насупрот номадском... У овом смислу, мноштво критеријума поделе ради овладавања искуством заправо би пре свега сведочио о подељености или чак непомирљивости, несводљивости искустава миграција, битној асиметрији искуства која прети заједничком или обухватном разумевању и у том смислу представља феноменално најдубљи извор кризе и медиј у коме опасности јачају и репродукују се.

Сучавање са немогућношћу непосредног сабирања искуства миграција угрожава способност њиховог разумевања и практичног деловања. На посредном плану, обухватање разнородног искуства, посебно политичких феномена, позива на поступак универзализације. Свакако, такав покушај обухватања у себи природно садржи етичку димензију, као прототип универзализације који ипак само наглашава расцепљеност искуства.

Узмимо миграције према критеријуму супериорно-инфериорно. У овом случају, мигрантска популација може бити она која тражи заштиту или повољније услове живота. Наравно, оваква миграција може бити обострано корисна и завршити у асимилацији или интеграцији, али се тада кризни аспект и морална питања и не отварају. Она постају активна тек када мигрантска популација нарушава облике репродукције или одржања друштвених структура заједнице у којој се појављује, кроз различите облике кризе, која тек тада ступа на феноменални план. Тада дилема заједнице која „трпи“ имиграцију заправо постаје питање вредности на којој се та заједница темељи и може се артикули-

сати као питање жртвовања (идентитета, благостања, сигурности) ради легитимисања интересубјективних и политичких односа саме те заједнице, што представља (поред осталог) идеолошко питање. У овој дилеми првенствено је питање саме мере промене и „жртве“, наравно у зависности од оптерећења које прилив становништва представља. Управо у тражењу „праве“ мере у питање долазе вредности на којима се заједница заснива, односно циљева самог заједничког живота.

Антиномије миграција и обртање столова

Посебан случај оваквог тражења мере представља (идеолошки) аргумент обртања ситуације као уобичајена техника универзализације: „Шта би учинио други да је ситуација обрнута?“ Наравно, већ сама појава овог аргумента представља одбијање претходног питања хуманости или мере жртве, којем наизглед пре одговара питање „Чему бих се ја надао да је ситуација обрнута?“. Наиме, иако је питање формално веома слично, поента разлике формулације је да прва наглашава супериорност позиције оног ко поставља питање, будући да на питање не може добити „исправан“ одговор – одговор другог може бити само самопонижење у уверавању у сопствену хуманост (коју не може доказати) или индигнација која се у том контексту појављује као доказ одсуства хуманости и ослобађа одговорности за хумано поступање, како год да се оно разуме. Обрнуто, али са ипак сличним ефектом, друга формулација представља заузимање позиције замишљене инфериорности у којој се одговор такође не може очекивати од другог. Ова игра са самим собом стога има предодређен крај - само постављање оваквог питања које заправо искључује другог може бити усмерено искључиво ка легитимацији одбијања.

Битна асиметрија који идеолошки оправдава говор о супериорном-инфериорном видљива је у томе што је обртање *читаве* ове ситуације немогуће. Уколико други није могао да одговори на питање „обртања столова“, он је из истих разлога (као и многих других, емпиријских, који нису условљени смо логиком већ и „телом“ ситуације, ликовима конкретне угрожености) још мање у могућности да постави иста та питања. Сваки покушај да их постави завршио би као сопствени доказ одсуства хуманости у самоопоражавајућем понижењу или ароганцији, односно легитимише обијање захтева који би поставио. Заправо, етички оквир је у овом погледу, парадоксално, онемогућен као интересубјективни. Како је други у овој логици нужно нем, испоставља се да је једини начин да заједница постави питање мере или начина исправног поступања и да притом избегне однос супериорно-инфериорно, да га схвати као питање сопствених вредности апсолутно, односно потпуно независно од тога шта би било у обрнутом случају.

Ова фигура може се и додатно заострити. Наиме, питање не мора гласити: „Шта би учинио други да је ситуација обрнута?“ у смислу када би сама заједница која пита тражила заштиту, већ, у заостренијем тону „Шта ако други не би морао да моли?“ Наравно, овде се, да би и даље била реч о моралном

питању, не ради о томе да би други могао да се појави као завојевач или колонизатор, већ пре о ситуацији у којој би он и даље тражио заштиту, али са извесном моћи да је захтева. Јасно је да би овакво питање у још већој мери од претходног представљало пре идеолошку подлогу за одбијање молбе другог него етички аргумент, али оно у једнако већој мери поставља претходни закључак. Питање пружања заштите у етичком смислу је питање стварне вредности хуманости у једној заједници, при чему свако обртање ситуације, на субјективном или објективном плану, свако питање о „правој“ природи оног који тражи заштиту проста идеолошка релативизација у функцији идеолошког самообмањивања. Напросто, свака заједница која себи постави питање хуманитета мора бити суочена са могућношћу да одговор који она сама себи даје можда неће бити очекиван, па чак ни жељен. У томе и јесте смисао улога у суочавању са кризом – у етичком контексту, то је пре свега суочавање са самим собом, а препознавање у том суочавању није увек лако.

Овакав облик анализе могао би се лако проширити и на друге опозиције у истом појмовном оквиру, па би се тако показало да противречности етичке универзализације заправо упућују ка превазилажењу, пре него одговарању на питање. У нашем случају, ради се о томе да се етички налог кризе узроковане миграцијама пренесе на питање узрока миграција, односно да се захтев који упућује онај који тражи помоћ разуме као етички налог да ниједан човек не мора да моли. Колико год да ово може звучати утопијски, може бити да он представља управо и најпрагматичнији приступ питању.

Лепа душа и постављање агенде

Наизглед, у актуелном суочавању са питањем миграција нема новине у његовој спрези са идеолошким пољем. Наиме, не само да је то појмовно обезбеђено хеуристичким оквиром нашег истраживања, већ о томе сведоче међународни документи који регулишу ово поље. Заправо, у основи сваког од догађаја који је покренуо миграције које су захтевале и довеле до међународне институционализације миграција препознатљива је њихова идеолошка подлога. У нашем оквиру, показује се да неодређеност идеолошке основе не потиче толико од неразумевања централне линије подела мноштва сукоба који изазивају актуелне миграције, већ пре од идеолошког и не-идеолошког спречавања да се ова идеолошка основа артикулише.

У нужно непотпуном каталогизовању идеологема у вези са кризом и миграцијама, препознатљив лик представља спрега говора о „лепој души“ и постављања агенде, у идеолошким перверзијама конкретних употреба (Hegel, 380-390, 1974). Лепа душа се, у овом контексту, представља као лик апстрактног придржавања моралне вертикале, заузимања позе моралне супериорности у односу на партикуларне покушаје практичног деловања, чија је нужан услов самоискључење из праксе уопште, препознате као морално несавршене или корумпиране. На први поглед, ова фигура одговара моралистичком приговарању на сваки покушај прагматичног решавања кризе у вези са миграцијама, а

како је сваки покушај непосредног решавања нужно прагматски, то „лепа душа“ завршава и испразном критизерству којим легитимише одбијање да учествује у овом питању. Ипак, при пажљивијем посматрању испоставља се нешто другачије.

Идеолошка перверзија састоји се у баратању етикетом „лепе душе“, која функционише у посебном оквиру идеолошког поступка „постављања агенде“ (Žižek, 30, 2016). У овом заплету, идеолошки поступак би се састојао најпре у „препознавању“ идеолошког сукоба између две стране од којих се једна проглашава за „лепу душу“ (рецимо, у контексту миграција, либерално-моралистичка), док се друга проглашава за корумпирану (у истом контексту, рецимо, конзервативно-ксенофобна). Први идеолошки ефекат је прикривање узрока кризе, будући да се оваквим „постављањем агенде“ надаље читаво питање тумачи у контексту овог сукоба, чиме гради идеолошки препариран хоризонт разумевања кризе (при чему се и криза своди на „катастрофу“ затамњивањем). Перверзија оваквог идеолошког поступка се састоји у томе што се (пored примарног ефекта затамњивања питања узрока кризе), позиција „лепе душе“ заправо поново појављује или регенерише управо у овом обскурантском поступку, у позицији оног ко супериорно арбитра у овом спору чија је битност за саму ствар фалсификована. Лепа душа у овом идеолошком заплету или замци постаје онај ко верује да га арбитража између „лепе душе“ и корумпираног прагматизма квалификује у практичком оријентисању.

Наравно, ова позиција не мора бити само идеолошки подметнута, она се може практиковати и у првом лицу, али то је не чини мање идеолошким или фалсификованим, напротив. Заправо, управо када (се) и лично исповеда ову позицију одбијајући обе стране наметнутих опозиција у фигури „нити-нити“, овај нови лик (циничне, могли би рећи на Слотердајковом трагу, Sloterdijk, 21, 1992) „лепе душе“ би се могао препознати у томе што би, крајње иронично, и сам завршио баш онако како га Хегел развија, у „праштању и измирењу“ (Hegel, 388-390, 1974). У основи, реч би била о томе да управо када се ова цинична лепа душа свесрдно залаже за упуштање у практичку свакодневицу и универзалне пројекте, презирући опозиције које је сама реконструисала у свом идеолошким поступку (опозиција лепе душе и корумпиране праксе), она праксу више наизглед уопштене би била у стању да замишља у *превазилажењу* стања ствари (услед претходног одбијања да се суочи са узроцима кризе), већ само у тражењу средњег пута између наводних супарника, у баналном компромису палијатива, који би мерио свој успех количином предрасуда које успева да сачува (проглашавајући еманципацију од страха од предрасуда за највиши облик еманципације). У оваквом идеолошким поступку, као крајњи резултат испоставило би се да банални и испразни жаргон еманципације служи као вулгарно-идеолошко прикривање и апологетика прагматизма, у крајњој линији у интересу конзервације.

Поводом разматрања посвећеног „циничној лепој души“, овде се може приметити да би један од видљивијих учинака њене критике морализаторско-хуманистичког приступа било стварање привида да само заблуде и привиди онемогућавају да се истина угледа, као да не постоје основи идеологије поло-

жени у „голој“ сили и другим облицима материјалне и нематеријалне производње који то онемогућују. Напротив, управо празни позив на заједничке пројекте превазилажења кризе као своје идеолошко дејство има стварање уверења да између кризе и њеног превазилажења не стоји ништа осим воље, па да је субјект који се није укључио у пројект већ крив – простији облик кулпабилизације.

Са друге стране, ова критика прикрива и то да хуманитарни приступ не представља просту моралну реакцију, већ истовремено редак и можда једини облик реаговања који преостаје након цензура и повлачења, односно тражења најмањег заједничког садржаоца у интересима учесника у кризи. Критика хуманитарног приступа у кризи и миграцијама ближе је томе да прикрије да је то оно што је преостало, него да упути ка оном због чега је укупан маневарски простор сведен на то што је преостало. Уколико би ова критика била усмерена на прикривање, уколико то не би био само њен споредан ефекат, била би реч о врхунском идеолошком цинизму.

Наравно, оваква анализа не претендује да реконструише целину или језгро идеолошких заплета око појма и феномена миграција и кризе, већ пре да упозори на једну од кључних перверзних последица тих заплета, идеолошку мистификацију у наводном супротстављању идеологији. Она је занимљива у мери у којој је та мистификација опасна, у којој омета артикулацију проблема, иако, као и други облици идеологије, мора бити ослоњена на укупну идеолошку и друге облике друштвене производње како би била делотворна¹.

Идеологија, ослонац и алтернативе

Заправо, битан део идеолошког „рада“ или мистификације уопште је идеологом о независности идеологије, односно о самосталности симболичких форми у идеолошком пољу у односу на друге облике производње, чије је срачунато дејство постизање ефекта истинитости или истиноликости (уверљивости, степена реалитета) идеолошког склопа. Поред већ поменуте опасности коју идеолошка мистификација производи (отежавање артикулације извора кризе), она у заплетима друштвених демобилизација и мобилизација око (псеудо)дилема и општих места генерише и сопствене потенцијале антагонизама.

У том погледу, иако се специфичност, односно несводива посебност идеологије у формама симболичке производње тешко може довести у питање, било би још теже објаснити делотворност њених привида (иако се идеолошко дејство не може свести на привид, ово је само један од облика деловања) или, боље, прикривања, ако се оно не би ослањало на друге облике прикривања у другим облицима производње или деловања (економском, војном, итд).

Тако, идеолошка производња не би само прекривала неки од продуката других облика производње или деловања (нити би, према излизаној мистифи-

¹ Овој тврдњи посвећен је важан део Грамшијевог дела, као и код Алтисера, а нека од значајнијих места налазе се у делима наведеним у литератури.

кацији, „прекривала његово одсуство“), већ би пре попуњавала празно место у пажњи јавности или напросто медијског простора, настало повлачењем или прикривањем облика или субјеката других облика производње у кризи.

Као пример оваквог поступка могли би навести инсистирање на говору о узроцима кризе. Идеолошки поступак би се могао препознати када се о рату, револуцијама, контра-револуцијама, немаштини и суши говори у истој равни, што представља идеолошко спречавање увиђања управо идеолошких узрока кризе, иако се иначе (из других разлога) прави разлика између раличитих облика миграција. Овде се идеолошко препознаје тим пре што се у контексту узрока разлика у миграцијама не може темељити на снази принуде, већ искључиво на типу опасности који их изазива, па се изостанак говора о тој теми тешко може објаснити без упућивања на неки облик прикривања. Ипак, тешко да би идеолошки маневар прикривања могао успети да агенти који делују у извору кризе нису и сами, изворно, прикривени. У том погледу, превазилажење идеолошког учинка мистификације не може се свести на прозирање идеолошког привида, већ би се могао постићи тек артикулацијом алтернативе (једнако у објашњењу и у превазилажењу узрока кризе). Оно о чему се не говори у контексту кризе у идеолошком простору функционише као црна рупа, о томе се закључује тек преко накнадних ефеката, док идеолошки „радници“ неуморно фабрикују тезе којима би уочена кретања довели у „ред“, а да при том не помињу оно чему сва тела у пољу гравитирају.

Слично, покушај разумевања узрока кризе у економским процесима и предлози за њихово трајно и стабилно превазилажење кроз равномернију расподелу вишка вредности међу народима (и унутар њих) поступцима од подизања накнаде за рад и цене сировина до инвестирања преко стопе експлоатације (Којеве, 115-127, 2001) не само да почивају на *идеолошкој* претпоставци одрживог раста, већ би и прикривали асиметрију у односу на дистрибуцију губитка (или би га чак оправдавали) у ситуацијама кризе или рецесије. Заправо, уколико би се овакав економизам, који може бити прихватљив као рецепт изласка из ситуације колонијализма применио на објашњење колонијалног раслојавања уз занемаривање политичке димензије, постоје добри разлози да би био искоришћен у некој врсти расистичког дискурса.

Штавише, могло би се тврдити да би једна „политичка економија избеглиштва“ (Žižek, 69-79, 2016), која би озбиљно узела у обзир идеолошке моменте кризе, у њеним изворима, испољавањима и предлозима разрешења, морала да, поред економских узрока миграција (који у анализи могу бити веома сложени) посматра и саме миграције као економски фактор (не само у непосредном смислу експлоатације миграторног кретања) у доследној робној форми, насупрот идеолошкој или чак критичкој претпоставци да миграције искушавају реалитет принципа слободе кретања (Žižek, 81-83, 2016; Hardt, Negri, 300-302, 2003). У овом контексту, мигранти би били посматрани не само као накнадни ефекат економских процеса, већ и као производ који се валоризује. Успут буди речено, ова фигура (да миграције представљају облик слободе кретања), својствена циничној лепој души и њеним идеологемима, поред осталог, веома подсећа на стандардну омашку у тумачењу марксистичке тезе о

отуђењу, према којој се ова своди на туђост као страност или неприпознатљивост у међуљудским односима. Наравно, ова димензија стоји у вези са отуђењем и представља један од његових уверљивих ликова, али код отуђења треба пре свега имати у виду осамостаљење сила које човек производи, а које га потом тлаче, уместо да он њима влада. Често се чини да су овога свесније широке популације миграната и становништва земаља ка којима су миграције усмерене, од оних који о овоме говоре теоријски.

На крају овог кратког набрајања, као један од значајнијих генератора опасности у кризи представљају се и друштвена раслојавања, као узрочник миграција или као трвења у самим процесима миграција. У нашем контексту, интересантно је запажање да су идеологеми ксенофобије и расизма активни управо у антагонизовању оних класа и слојева који би, према класном положају, требало да према мигрантима испоље солидарност (Žižek, 86, 2016). У објашњавању овог феномена, чак и када се одбаци теза о независности или произвољности заузимања идеолошког става према друштвеном положају (Žižek, 86-87, 2016), чак и када се уочи премештање класног антагонизма у културно поље (што није премештање у правом смислу, јер се овај антагонизам увек изражава и у том пољу), још увек преостаје питање на који начин културна доминанта учествује у репродукцији целине склопа, односно у ком специфичном односу су доминанта и детерминанта производње (Алтисер, 2009). Међутим, оваква позиција може бити последица неспоразума у погледу нечега што се иначе називало класном свешћу. Наиме, класни односи и судари су неминовност сваког масовног кретања становништва, уколико још увек уопште говоримо о класама или бар друштвеним слојевима. Затим, класна свест се тешко може описати као спонтани феномен. Напротив, класној свести у значајном смислу претходи изванредан пројекат еманципације (као одговор на конкретан облик притиска), она се заправо и конституише у испуњењу тог пројекта, ако желимо да избегнемо супстанцијализам или лошу метафизику класне свести. У том светлу, она може бити „погрешна“ уколико не препознаје класни интерес у неком конкретном пројекту или чак делује против њега, али како год да ствари стоје са тим, класни пројекат био би услов класне свести, не обрнуто.

Са друге стране, у описаној ситуацији кризе, приметно је одсуство било каквог пројекта еманципације који би био класно артикулисан, тако да би било необично очекивати појаву ма какве класне свести, а посебно солидарне. Напротив, у одсуству пројекта еманципације који би мигрантима и становништву са којим они долазе у контакт понудио класну оријентацију, трвења представљају логичну последицу управо класног положаја уз одсуство класне свести у ситуацији кризе или израз „лоше класне воље“, односно первертиране класне свести у одсуству перспективе еманципације, логичан ефекат класног раслојавања и интереса који су тим раслојавањем атомизовани, изоловани и који као такви заиста могу бити угрожени процесима миграција. У најбољем случају, могло би се рећи да је узајамно трвење плод природне фрустрације услед бачености у процесе који су субјектима неразумљиви и чији су им узроци и ефекти непредвидиви, што води нетрпеливости и насиљу. Ово тумачење пока-

зује да је позиција класно-идеолошке произвољности заправо много ближа детерминизму или чак есенцијализму него што би се на први поглед рекло и свакако ближе него што би желела. Штавише, у овом контексту би се могло тврдити и да говор „диничне лепе душе“ о пројектима еманципације у њиховом одсуству представља идеолошки маневар заузимања или маркирања места на коме би се такав пројекат могао појавити, али овакав закључак прети да се уплете у идеолошку перверзију, па ћемо стога стати у тумачењу. Оно што би ипак на овом месту могли рећи у погледу разликовања идеолошког фингирања и пројекта еманципације је да нема гаранција да би он избегао кризу дубљу од оне коју решава или да не би подразумевао чак више неизвесности, насиља и опасности од постојећег стања ствари (што је можда разлог одвраћања циничне лепе душе). Ипак, он би морао бити препознатљив по способности да постави приоритете облика еманципације (родне, расне, класне, људске, личне, националне итд) и тиме демонстрира да препознаје битне линије подела и антагонизме који граде структуру нашег света. У видном одсуству одређенијег описа или више артикулације стања ствари које нас окружује, ово је можда највише што можемо очекивати.

Укратко, пошто прикривање идеолошки неуралгичних места говора о, рецимо, интересима за кризу, узроцима кризе и начинима њеног превазилажења ствара различите облике деформација у јавној комуникацији, улога идеологије би била у томе да ове деформације нормализује или понуди замену (не просту диверзију, већ пре сурогат) за аргументе и чињенице којима би се артикулисала дијагноза кризе. Општа опасност коју ово изазива не налази се само у продуженом дејству кризе, већ у много већој мери у фалсификовању стварних друштвених антагонизама који, без артикулације и прилике да се испоље, генеришу облике опасности о чијој снази, каналима деловања, структурама и дубини захвата можемо тек са мање или више разборитости спекулисати. Говор о алтернативама, уколико претендује на перспективу у којој би претње и опасности у основама актуелних криза требало да буду превазиђене, а не само ублажаване или одлагане, не само да би морао да уђе у прецизније расветљавање идеолошке подлоге кризних момената процеса миграција (уместо идеолошке фасцинације ефектима, нпр. ксенофобије или расизма), већ би морао да конкретно покаже и на који начин сама криза у свом политичком, економском и другим аспектима учествује у репродукцији идеологије која је генерише.

Литература:

1. Altiser, Luj (2009): *Ideologija i državni ideološki aparati*, Karpos, Loznica
2. Bataille, Georges (1994): *Prehistoric Paintings: Lascaux or the Birth of Art*, Skira International Corporation
3. Gramši, Antonio (1980): *Filozofija istorije i politike, izbor iz dela, pisma iz zatvora*, Slovo ljubve, Beograd
4. Žižek, Slavoj (2016): *Protiv dvostruke ucene*, Laguna, Beograd
5. Kojeve, Alexandre (2001): *Colonialism from European Perspective*, in: *Interpretation, a journal of political philosophy*, Volume 29, Queens College, Flushing

6. Sloterdijk, Peter (1992): *Kritika ciničkoga uma*, Globus, Zagreb
7. Hardt, Michael, Negri, Antonio (2003): *Imperij, Arkzin i Multimedijски institut*, Zagreb
8. Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1974): *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd

ON MIGRATION, CRISIS AND IDEOLOGY

Summary: In this text, a base of a model is presented which may be used to elucidate specific forms of relations between ideology and migrations in a context of a crisis. Beginning with a closer determining of migrations, crisis and ideology, searching for an immanent connection of these three concepts, limitations of a procedure of classification is considered, which would enable understanding the relation between these phenomena, especially in connection with dangers in the basis of crisis processes, as well as the limitations of an ethical approach to this set of issues. In the context of examining the concrete connection of ideology and the dangers generated by crisis, a figure of “cynical beautiful soul” is presented, and the ties between ideological and non/ideological domains of a crisis are considered. In conclusion, a critique of alternatives to the actual answers to the crisis is offered.

Key words: crisis, ideology, antagonism, beautiful soul, classes, alternatives