Subjektuaren zainak eta adarrak

Subjektua Mendebaldeko filosofia hegemonikoan. Modernitatetik Globalizazio ostera

Eduardo Apodaka Ostaikoetxea



ueu

Subjektuaren zainak eta adarrak

Subjektua Mendebaldeko filosofia hegemonikoan. Modernitatetik Globalizazio ostera

Eduardo Apodaka Ostaikoetxea

Eibarko Udalak UEUrekin lankidetzan antolaturiko XV. Juan San Martin bekaren irabazlea, 2021eko deialdian Joseba Gabilondok, Eduardo Apodakak eta Mitxelko Urangak aurkeztutako «Globalizazioaren ondorenaz: apokalipsia, egia-ostea eta subjektuaren autonomia» proiektuaren «subjektuaren autonomia» deritzon partea.

Udako Euskal **Unibertsitatea**
Bilbo, 2024

© Udako Euskal Unibertsitatea
© Eduardo Apodaka Ostaikoetxea

ISBN: 978-84-8438-898-2

Azalaren diseinua: Igor Markaida
Hizkuntza-zuzenketen arduraduna: Ander Altuna Gabiola

Banatzaileak: UEU. Erribera 14, 1. D BILBO telf. 946790546
Helbide elektronikoa: argitalpenak@ueu.eus
www.ueu.eus

Galarazita dago liburu honen kopia egitea, osoa nahiz zatikakoa, edozein modutara delarik ere, edizio honen Copyright-jabeen baimenik gabe.

Liburu honek UEUren argitalpengintzako ebaluazio-prozesua gainditu du; liburuaren jakintza-alorreko bi adituk ebaluatu dute jatorrizkoa, peer review erako ebaluazioan, horietako batek egilearen daturik ezagutu gabe (double-blind).

Izarretako zaindariari

Aurkibidea

IRAKURLEENTZAKO OHARRA 9

1. HASIERA KARIBETAR BAT 13
1.1. Homogenozenoaren sorrera 13
1.2. Zimarroiak, mestizoak eta kreoleak 18
1.3. Neg Mawon eta Bwa Kayiman 24
1.4. Haitiko Iraultza, Modernitate pentsaezina 28

LEHEN PARTEA. ZAINAK. ASKATASUNA, ELKARTASUNA, PAREKOTASUNA 37

2. ASKATASUNAREN SUBJEKTUA, HEGELIAR ERARA 39
2.1. Haiti, askatasunaren mitologia berrira kontrabandoan 39
2.2. Ontologia bat askatasunarentzat 49
Izate arrakalatuaren ontologia 49
Dialektika edo Izatearen ontologia ugalkorra 55
2.3. Gogoaren Fenomenologia 61
Gogoaren osatze-bidaia 61
Jauna eta morroia, autokontzientzia autonomoen logika 64
Menderatzearen eta elkar-onestearen hezurdura 70
2.4. Onespena, ontologia gisa 74
Ni transzendente moraletik komunitate etikora 74
Aterabide sozialerantz: onespena, maitasuna eta askatasuna 80
Etikotasun eta Estatua Historiaren amaieran 87
2.5. Askatasunaren desira Hegelen hatzean 93
Desiraren gorabeherak 93
Jaunaren desira totalizatzailea eta bere kritikoak 98
Negatibotasunaren absolutua eta esklaboaren desira 102
2.6. Askatasunaren adiskidetze unibertsala 108
Singulartasuna, unibertsala egiatan 108
Gogo infinituaren aukera amildegiaren ertzean 117

3. ELKARTASUNAREN SUBJEKTUA. KIDETASUN HAUTSIAK ETA ESKUBIDEDUN SUBJEKTUEN ADISKIDETZE UNIBERTSALAK 127
3.1. Eskubideen Hiria 127
Eskubidedun subjektuen kidetasun iraultzailea 127
Hiria, eskubideetatik legeetara 133
3.2. Eskubidedun Subjektuaren arragoa 139
3.3. Hitzarmenaren ideologia: gizon parekideen arteko elkartasuna 147
Jabeen elkarte beregaina, segurtasun eta etekinen berme 148
Bizi-kemenaren eta alegrantziaren elkarteak 153
Autoalienatutako subiranoen elkarte orokorra 161
Estatuaren onespen objektibo eta unibertsala 171
3.4. Nazio erdibitutik nazio homogeneizatura 178
Parterik ez, eskubidedun subjektuen elkartean 178
Gizon hiritarren nazio-estatuaren adiskidetze unibertsal ustela 182
3.5. Herria, eskubidedun subjektuak izateko elkartasuna 191

4. PAREKOTASUNAREN SUBJEKTUA. MARX ETA SINGULARREN KOMUNISMOA 199
4.1. Klase-borroka, erdiratzen gaituen egiazko zauria 199
4.2. Singulartasuna, banako ororen askatasuna 208
Izate generikoa norbanakoen bizimoduan 208
Bizitzaren produkzio-harremanetan zehaztutako norbanakoak 213
4.3. Alienazioa eta fetitxismoa 219
4.4. Praxiaren korapiloak 228
Praxia, bizi-produkzio orokorra 228
Praxi iraultzailea eta utopia zehaztugabeak 232
4.5. Singular libreen parekotasuna 238

BIGARREN PARTEA. ZAINAK ETA ADARRAK. ELKARTZEA, PAREKATZEA, ASKATZEA 249

5. SUBJEKTUAREN ZAIN ALDERRAIAK 251
5.1. Oihanetik zuhaitza, zuhaitzetik egurra 252
5.2. Deleuze, subjektuaren ezpalak 261
5.3. Autonomia, subjektuaren egia (humanista) 269
5.4. Žižek, subjektu transzendentalaren arantzak 275
Heideggerren ahanzturak 275
Borrokaren subjektua eta klase-antagonismoa 284
Subjektu bi eta bitarteko bat: autonomia 289

5.5. Beste Handirik eza eta fundamentu kontingenteak 294
5.6. Autonomia, subiranotasunaren aurka 300

6. SUBJEKTUGINTZAREN ADARRAK HOMOGENOZENOAREN KOLAPSOETAN 311
6.1. Karibe globaleko aklimatazio-parkeak 311
Barbaroak, diferentzien artxipelagoak? 311
Gorputz proletarizatuak gerra kolonial globalean 324
Ziberkapitalismoaren Leviatan algoritmikoa 338
Barbaroen erreboltak Homogenozenoaren zooetan barrena 346
6.2. Subjektugintzaren zain eta adar berrien berbaroa 353
Askapena zain transindibidualetan 355
Sinbiosiak, elkartasun naturalaren desira 364
Parekotasun ontologikotik osasun transindibidualetara 380
6.3. Praxia, subjektu komun eta singularren estilo eta zentzua 390

BIBLIOGRAFIA ETA ERREFERENTZIAK 399

Irakurleentzako oharra

Liburu hau, liburu soil bat baino areago, saiakera batzuek osatutako entsegu- eta dibulgazio-lana da. Haren helburua subjektuaz jardun duten eta diharduten filosofia nagusiak aurkeztea denez, saiakera izateaz gain, dibulgazio eta kontsultarako liburu gisa pentsatuta dago. Baina, saiakera den aldetik, atal guztietan arian-arian agertuko dira nire gogoetak, tesiak eta iritziak. Hortaz, irakurleok, lasai asko hautatu dezakezue nola irakurri: osorik eta jarraian, atalen bat soilik, edo ataletan nahikara aukeratuz zer irakurri. Irakurketa horiek guztiak posible egin nahi izan ditut. Eta, esan bezala, parteak biltzen dituzten zain moduko tesiak eta gaiak agertuko dira guztietan zehar.

Bi partetan atondu ditut atalok: subjektuaren *zainak* eta *adarrak*. Kasik kronologikoki eta metafora batzuk erabiliz ekarri ditut subjektuaren filosofiak eta gorabehera historikoak. Aurkibidea ikusita berehala igartzen da Modernitatearen edo Antropozenoaren mito politiko-moral nagusien hariak josi dituela saioak: *askatasuna*, *elkartasuna* eta *berdintasuna*, Frantziako Iraultzaren leloaren goiburuak, hain zuzen. Beste batzuk datoz segizioan: aurrerapena, zientzia, teknologia… Horiek denak subjektuaren zainak direlakoan argi-ilun guztiekin azaldu nahi izan ditut. Aurresuposizio tinko batetik, askatasuna, elkartasuna eta berdintasuna ez dira europar asmakariak, ez dira europar hedakuntzak munduari egindako opariak. Kontrara, orokorrak dira milaka formatan, nonahi eta noiznahi topatuko ditugu jendeak aske, elkarkide eta parekide izateko borrokan, ahaleginean, nahian, lanean eta sorkuntzan. Askatasunak, elkartasunak eta berdintasunak ez dute forma bakarra: egoeran-egoeran zehaztu behar dira, erlazionalak dira, erlazioak antolatzeko moduak direlako. Baina hartarako tentsio, joera, irrika edota grinak kondizio humanotzat jotzen ditut. Subjektuaren figuran trinkotu dira alde bateko zein besteko irudimen eta pentsamenduak. Bistan denez, humanismo mota bat aldezten dut, unibertsalismo inperialen kontrako humanismo zehaztugabe bat, askatze-praxi historiko jakinei dariena.

Europar hedakuntza —inperialista eta kolonialista— behin eta berriro agertuko da liburuan. Figura bat dela argitu nahiko nuke, alegia, Europa proiektu edo fenomeno gisa irudikatzen denean, harrokeria hanpatuarekin edo kritika sarkorrarekin, sinplifikazio ikaragarri baten aurrean gaude. Europa halako proiektu eta errealitatea izan da askotan, inperio kolonialen eta nazio-estatuen Europa hori da, kapitalaren eta industria-zibilizazioarena bezalaxe. Europa —lehenago Kristautasuna, ondoren Mendebaldea— hori dela ukatu barik ere, ezin da ahaztu geografikoki europarrak izan

diren jende asko izan direla zapalduak, esplotatuak, esklabizatuak edo suntsituak. Nekazarien matxinadak edo langileen klase-borroka edo periferia bihurtutako herrien askapen-borrokak edo erlijio-gerrateak edo emakumeen borroka luze bezain isilarazia eta beste asko izan dira europar modernitatearen biktima eta aurkari. Maiz, gainera, oso modu anbiguo batean: Europatik ihes egindako nekazari zapaldu asko kolono zapaltzaile bihurtu ziren itsasoz bestaldean. Eta jendeekin izan behar dugun irizpide berdina izan behar dugu ideiekin. Askatasunaren formak, europar erara esaterako, barne- eta kanpo-borroka askoren emaitza dira, ez europar esentzia baten garapen inperialak, ezta anbiguotasunik eta kontraesanik gabekoak ere.

Alabaina, egungo begietatik barne- eta kanpo-aniztasuntzat jo dezakegun hori guztia behin eta berriro konkistatu, ustiatu eta ukatu egin dute mendebaldar modernizazioek. *Homogenozeno* terminoa erabili dut historia hori guztia batera biltzeko. Liburuaren ardatza dela esan liteke. Modernitatea, hainbat fasetan, natura-kulturen homogeneizazio larri eta eskerga izan da. Zehatzago esan, europar hedakuntza inperialak bi homogeneizazio-prozesu ikaragarri eragin zituen, modernizazioa eta globalizazioa. Etxean ere bai. Euskarak, nire ustetan, bi prozesuok modu askotara bizi behar izan ditu. Koloniak, inperioak, estatuak, nazioak, merkatu kapitalistak, industri edo kontsumo-gizarteak eraiki dituzten modernizazioetan euskara suntsitu beharreko heterogeneotasuna izan da. Egungo globalizazioetan ere hala da, errefusa. Euskara, patu horri uko egin dioten subjektibotasunek eutsi diotelako dugu bizirik. Euskara subjektu egin duten sentierei eta eragintzari esker bizi da. Baina euskara ez da liburu honen gaia, oso gutxitan aipatuko dut. Objektu baino, subjektu izan dadin ahalegindu naiz. Euskarak *hitz* egiten nauen neurrian, euskal subjektibotasun transinsibidualak *sentiera* egiten nauen aldetik, aztertu nahi izan ditut bai homogeneizazioak, bai haien kontra bizi eta iraun behar izan duten heterogeneotasunen subjektugintzak. Ez zuzenean, liburuaren gaia ez baita Homogenozenoaren sorrera edo garapena. Hori eszenatokia baino ez da.

Gai nagusia, esan bezala, subjektua da. Filosofia hegemoniko edo kanonikoetan aztertu dut nola pentsatu eta eraiki duten Modernitatearen auzi eta arazo guztiak biltzen dituen figura hori. Uste batean egin dut azterketa hura: filosofia horietan zauria eta berari darion zornearekin batera, sendabide zenbait ere proposatu direlakoan. Alegia, subjektuaren filosofietan menderakuntza eta jauntzearekin batera, askatasuna, elkartasuna eta parekotasuna landu dira. Norenak eta norentzakoak izan diren erantzun nahian, onespenaren, maitasunaren, autonomiaren, jakintzaren, praxiaren eta emantzipazioaren unibertsoa eratu duten beste ideia asko agertuko dira orri hauetan. Haiekin batera, sarritan agertuko dira bestelako figurazio abstraktu zenbait: Gizona, Jauna, Morroia, Beltza, Europa, Kapitala… Abstrakzioak dira, noski. Harreman-sistema konplexu edota dispositibo sozial larrien ordezkoak, ez kasu edo jende konkretuak. Abstrakzio horiek indukzioz egindako irudi edo forma sintetikoak dira, kasu askoren trinkotzeak edo hainbatek komun omen duten ezaugarri edota logika bereizien ordezko orokortuak —hain zuzen, orokorrean hitz egiteko balio behar dutenak—. Baina, sistema soziopolitiko errealak antolatze aldera diseinatzen

diren dispositiboen figurazioak diren aldetik, badira errealak, eta jendeei indar handiz eragiten diete. Finean, harremanak eta jendeak zertzeko, zehazteko, ezartzen diren proiektu edo programa gisa aurkituko ditugu —bai eta berariaz proiektatu gabekoak direnean ere—. Horregatik guztiagatik, askotan Zuria ez da zuri, Gizona emakumeengan gauzatzen da, Kapitala edonoren desiretan, Kolonia kolonizatuen sentieretan… Makina sozial horiek jende arruntekin eta jendeok makinekin zer egin duten aurkezten ahalegindu naiz.

Halako aurkezpen bat euskaraz egiteko orduan oinarrira jo nahi izan dut. Edozeinek ahalegin eramangarri bat eginez irakur eta uler lezakeen testua egitea zen nire helburu baikorra, lañoa eta, segur aski, inozoegia. Dibulgazio-estilo harekin bat eginez, bereiz irakur daitezkeen hainbat saiakera jostea izan da nire asmoa. Alde horretatik, esango nuke atal bakoitzak baduela berez nahikoa zentzurik eta, halaber, erraz sumatzen dela guztietan barna korritzen duen tesi-jarioa edo, bestela esan, zer defendatu eta argudiatu nahi izan dudan. Pentsatu nahi dut saiakera-zipriztinek ez dutela dibulgazio-izaera gehiegi lohitzen. Izaera hori indartzeko, hain zuzen, autore eta filosofoen obrak zuzenean irakurri edo kontsultatzeaz gain, askotan haien lanei buruzko gogoetan eta iruzkinetan zaildu direnak erabili ditut, hau da, «handi» horiek eragin dituzten ildo eta oldeak nolakoak izan diren ere kontuan hartu dut. Maiz ez gabiltza «handiek» urratu zituzten bideetan, haien atzetik etorri zirenek zabaldu zituztenetan baizik, edo «handi» horiek bizi-inguruan jaso zituzten ideia eta sentieretan. Nahaste horietan piztu dira sarritan endredatzen gaituzten polemikak edo liluratzen gaituzten fetitxeak. Bestalde, Hegel edo Marxen kasuan nire gustuko Hegel eta Marx hautatu eta aurkeztu ditudala esplizituki esanda doa. Horrek berez eskatu dit kontsulta eta ikasketa patxadatsuagoa, beste askoren kasuan, ostera, argudioak josteko kuku bat egin dut honen edo haren lanetan, interpreteek edo jarraitzaileek gidaturik.

Euskaraz dauden lanak erabili ditut ahal izan dudan guztietan. Baina ez naiz tematu lanen hizkuntza originaletara joaz, eskura izan ditudanak erabili ditut. Testu nagusian aipu gehien-gehienak euskaraz eman ditut, erdaraz berezitasunik duten testu zenbait erdaraz utzi ditut. Oharretan, berriz, denetarik dago, testu batzuk jaso bezala, beste batzuk euskaratuta. Esan bezala, saiatu naiz euskarazko itzulpenak erabiltzen, hala ere, kasu batzuetan euskarazko itzulpenak egokitu egin ditut testuaren estilora hurbiltzeko —eta kasuotan hala egin dudala ohartarazita dago—. Nire itzulpenetan, berriz, zuzenean agertuko da erdarazko iturria. Itzulpenetarako, hainbat hiztegirekin batera noiz edo noiz ELIA itzultzailea ere erabili dut. Jakina, itzulpen automatikoak zuzendu, orraztu eta moldatu egin ditut.

Bestalde, liburu honen sorrerari buruzko ohar bat. Juan San Martin bekaren laguntzarekin idatzi dut liburua. Marko berezi batean egin ere, hiru lagunek aurkeztutako proiektu batean, hain zuzen. Proiektuaren izenburua *Globalizazioaren ondorenaz: apokalipsia, egia-ostea eta subjektuaren autonomia* izan zen. Bertan aipatzen diren hiru arlo horiek saiakera banatan lantzeko proposamena egin genuen.

Eta horixe egin. Hau, noski, subjektuaren autonomiari dagokiona da. Beste biak, Joseba Gabilondok idatzitako *Apokalipsirantz: geroaren historia politikoa* eta Mitxelko Urangaren *Egia-ostearen garaia. Mina, boterea eta egia.* Hirurekin, zein bere estilo eta izaeraz, Modernitatetik honako munduaz eta filosofiaz gogoeta bat osatu nahi izan dugu. Ez da erretorika hutsa esatea Juan San Martin bekaren eta Josebaren eta Mitxelkoren bultzada barik, ez nuela idatziko liburua. Adiskideok, eskerrik asko.

Azken ohar bat, liburua gehien-gehienean espazio atlantikoari begira idatzita dago. Europar kolonialismoa eta inperialismoa, esklabotza eta kapitalismoa, itsaso horretan sortu eta garatu ziren hein handian, baina beste ildo batzuk geratu dira landu gabe. Horietako bat, ekialdekoa. Batez ere, Europak bere *bestea* aurkitu zuen lurraldekoa, Afrika eta Asia nahasten diren lurraldea. Liburua idatzita eta bukatuta zegoen Gazako genozidioa hasi aurretik eta zegoen-zegoenean geratu da. Hala ere, Palestina da gaurko egoeran liburuan Haitik ordezkatzen duena: menderatu, zapaldu, esplotatu eta, hala behar izanez gero, erabat suntsitu beharreko *bestea*. Jaun Jabeen filosofiek eta ideologiek aldez edo moldez zurituko dute genozidioa. Badakite Palestina dela, ibaitik itsasora, egungo zauri mingarriena, sumatzen dute Palestinako gatazka eta genozidioan trinkotzen direla Mendebaldeko agintearen kontraesan guztiak. Zaurian sendabidea sortuko ote den beldur dira. Hala izango ahal da.

1. Hasiera karibetar bat

1.1. HOMOGENOZENOAREN SORRERA

Antropozenoaren argiaren pean ilundurik geratu da *homogenozeno* izena[1]. *Antropozeno* hitzak dakarren subjektua —ἄνθρωπος, hau da, gizakia— ez da ageri *homogenozeno* horretan, terminoak ondorio nagusiari begiratzen baitio, ez ustezko subjektuari —hobeto, *anthropos* horren atzean gezur handiegiak ezkutatzen dira eta—. Ondorioei begira, homogenozeno kontzeptuak dio mundua bateratzen ari dela, nonahi bizidunen ugaritasuna eta kulturen aniztasuna gutxitzen ari direla. Dena omen da berdinagoa edonon eta dena da eskasagoa edonon, berdin da ekosistemei edo kultura-sistemei begiratzen diegun. Gaur egun arrunt samarra da globalizazioa, krisi globalak, klima-aldaketa eta Antropozenoa pakete bakar batean biltzea. Munduaren interkonexio globala nola egin den ikusita ez da harritzekoa. Gero eta agerikoa da inperio kolonialek, kapitalismoaren garapen eroak, industria- eta kontsumo-gizartearen aseezintasunak edo, hitz gutxitan esatera, Modernitateko indar eta potentziek ekarri gaituztela hondamendi-giro honetara. Modernitatea da Homogenozenoa.

Ez dira gutxi homogeneizazioa goresten dutenak. Oraindik ere goi-zibilizazioaren izenean, edo nazioaren loriaren izenean, edo aurrerapenaren izenean legitimatzen da munduaren bateratze eta berdintzea. Nazio-estatuak homogeneizatu ziren bezala, homogeneizatu behar da mundua. Justuagoak eta funtzionalagoak omen dira gizarte homogeneoak: integratuagoak, kohesiboagoak, ordenatuagoak, estandarizatuagoak, normalizatuagoak, gobernagarriagoak… Agidanez, bide beretik sortuko da mundu-kontzientzia, hau da, mundu-merkatu estandarizatuaren gogoa. Edo, batek daki, mundu-inperio bat, aginte bakar baten mendean baketurik. Hori da askoren ustez historiaren zentzua, sarritan historiaren garaile sentitzen direnen ustea. Baina, praktika eta egituraketa politikoetan bezala, pentsamendu-paradigmetan ere garatu eta hedatu da homogeneotasunaren aroa. Mundu bakarrean, jatorri, printzipio edo lege bakarreko *uni-bertsoan* bizi omen gara, espazio- eta denbora-dimentsio homogeneo eta unibertsaletan. Zibilizazio baten ahalegin larriek moldatu digute halako bizi-unibertsoa, eta hartara moldatu gaituzte. Zibilizazio horrek denboran kokatu zuen bere burua, erregistro-gose aseezinaz eta proiekzioetarako arte zorrotz

1. Terminoa biologiatik dator. Michael Samways-ek proposatu zuen intsektuei buruzko ikerketa batean biodibertsitatearen galera orokorra izendatzeko (Samways, 1999, 65-66. or.). Nik Charles Mann-i hartu diot. Mannek, berriz, Alfred W. Crosby-ren tesietan oinarrituta erabili du, Kolonen bidaiekin hasi zen «aro biologiko berria» izendatu nahi du. Ik. Crosby, 2003 [1972]; Mann, 2013.

eta fin-fina landuz. Europa edo Mendebaldea edo Mendebalde Atlantikoa edo antzeko berbak darabiltzagu orain garai batean Kristautasuna zeritzon agintegune lehiakorrez osaturiko multzoa izendatzeko. Ezin da uka mundugintzarako lehian aritu zirela agintegune horiek. Areago ere, zuzen esan daiteke lehia inperial, kolonial edota kapitalista izan dela zibilizazio haren muina eta mundu-proiektua.

Proiektu hori, noski, ez zen kontraesanik eta erresistentziarik gabe garatu, barne- eta kanpo-aurkari ugari izan ditu. Noiz edo noiz iruditu du bere bukaeraz ari zela erditzen, beste mundu bat sortuko zela bere erraietatik. Baina mundu antzua izan da, antza. Ez ote du bere sabelean besterik ernatzeko gaitasunik? Hondamendiaren erlojua atzerako kontuan zenbaki txikietara iritsi omen da. Homogenozenoaren azken orduetan, ordea, bizitzak eta kulturak *heterogeneotasun*ik sortzen jarraitzen dute, nahiz eta hainbatetan pandemia, patologia, hondamendi, opresio eta tirania forman izan. Eta, zoritxarrez, askori bururatzen zaizkien erantzunak ez datoz *biziera komun heterogeneo*en aldetik, kolapso orokorren martxa geldi lezaketen subjektu edo teknika handiak nola artikulatu, nola armatu ari dira pentsatzen. Zaharrak, berri.

Homogenozenoaren jaiotza datatzea erraza ez den arren, sortze bat hautatzera, europar hedakuntza Abya Yalara heldu zenekoa hautagai ezin hobea da[2]. Orduan hasi ziren munduan barreiatzen arian-arian handituko ziren europar inperioak, gerora nazio-estatuen, kapitalismoaren eta industrialismoaren arragoak izango ziren haiek; ohi legez patriarkatuan, jabego pribatuan, arrazismoan edota estatu- eta erlijio-burokrazietan ondo aupatuta, haietatik ondo elikatuta. Orduan hasi zen munduan bazterreko erregio bat zenaren zabalpena eta nagusigoa[3]. Orduan ere hasi ziren, unibertsoa, natura edo kreazioa bakarra zelakoan haren jabe izateko europar potentzien ahaleginak. *Plus ultra* leloak adierazi bezala, europar hedakuntzak muga guztiak gainditu behar zituen. Erdi Aroa deritzona bukatu zenez geroztik, Europan biltzen eta saretzen ari ziren indar ekonomiko, sozial, moral eta politikoek kanpora bota beharko zituzten milioika pertsona hurrengo mendeetan. Harrezkero, europar jatorriko jendeak mundu osoan barreiatu dira eta beren bizimodu, mintzaira, sinesmen, tresna edota erakunde politikoekin batera, han-hemenka barreiatu dituzte materialak, animaliak, landareak, zomorroak, bakterioak, birusak eta, nola ahaztu, beste jatorriko jendeak, usu *jabedun giza baliabide* —esklabo, preso, morroi edo behartutako langile— kategorian sartuta. Horrela, europar erara, garatu da munduaren *homogeneizazio humanoa*. Biologikoki, ekologikoki eta kulturalki, azken bostehun urteetan historian izan den bateratze eta homogeneizatze azkarrena gertatu da. Maiz

2. Abya Yala da kuna herriak kolonizatu aurretik Amerikari emandako izena. Amerika, egia esan, errealitate koloniala da, Abya Yala borroka anti eta dekolonialetan gero eta gehiago erabiltzen den izena. *Lur Joria* esan nahi omen du. Izen biak erabiliko ditut: errealitate koloniala eta errealitate antikoloniala.

3. XV. mendearen bukaerara arte, Europa Islamaren mendebaldeko periferia baino ez zen. Mundu musulmanak, berriz, Atlantikotik Ozeano Bareraino zeharkatzen zituen Afrika eta Asia eta garaiko merkataritza-gune trinkoena ukitzen zuen, Txina. Hango biztanleria, orduan, Europarena halako bi zen (Dussel, 2020, 35. or.).

europar hedapena deitu zaio, baina ekologiaren ikuspuntutik Alfred W. Crosby geografo eta historiagileak *kolonbiar trukea* deitu zion (Crosby, 2003 [1972])[4].

Non hasi zen kolonbiar trukea? Charles Mannen urratsei jarraikiz, La Española irla hautatu dezakegu halako ohore txarrerako (Mann, 2013, 29. or. eta hurr.). India eta Txinaren mundu-merkatuan sartzeko bide azkarra topatu nahian, han aurkitu zituen Kolonen espedizioak Mendebaldeko Indiak eta bertan ezarri zen europar lehendabiziko kolonia. La Española, gaur egun, bi estaturen lurraldea da, Haitik eta Dominikar Errepublikak partekatzen dute irla. Kolonen espedizioa hara iritsi zenean bi etnia bizi omen ziren, tainoak —edo arahukarrak— eta karibeak. Dirudienez, *karibe*k oldarkor eta ausarta esan nahi zuen, baina europar mintzairetan laster *kanibal* bihurtuko zen[5]. Ez dago argi zenbat ziren, Bartolome de Las Casasek hiru milioi inguru zirela idatzi zuen, «sobre tres cuentos de ánimas», eta urte gutxiren buruan apenas berrehun bat bizi zirela.

> En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della doscientas personas (De las Casas, 2011, 15. or.)[6].

4. Crosbyk, beste liburu batean, *inperialismo ekologikoa* aztertu zuen: europar inperioek gerra eta inbasio kolonialetan alde izan zuten beren «ekologia» (Crosby, 1998 [1986]).

5. Joseba Sarrionandiak beste etimo bat eman digu: tainoen mintzairan, *karibe* etsaia zen. Karibe, kanibal, kaliban, kalinba hitzak nola txirikordatu diren azaltzen digu Joseba Sarrionandiak *Gauzak direna balira* liburuan. Kaliban, beharbada, esanguratsuena. Shakespeare eta Renanen lan klasikoek taxutu zituzten pertsonaien arketipoak —Prospero, Kaliban, Ariel, Saikoratz, Miranda— Silvia Federicik kapitalismoa eta Modernitatearen sorrera azaltzeko erabili ditu. Tesia ondo ezaguna da gure artean: sorgin-ehiza eta kaliban-karibe-kanibalen suntsiketa koloniala kapitalismorako jendetza diziplinatuak sortzeko teknologiak, dispositiboak, izan ziren. Sarrionandiak hitzen arrastoan, «propietate titulua» markatzeko erabiltzen zen *kalinba* tresnara eramaten gaitu. «Antilletan… Esklaboek propietate titulua eraman behar izaten zuten bizkarrean markatuta, burdina goriz sakitzen zitzaien jabearen marka». Jabego-titulua eta jende-kategorien tituluak bizi-ekonomia sozial berean ulertu behar dira (Sarrionandia, 2020).

6. Errelazioa, 1542an idatzita, garaiko espainiar printzeari zuzenduta zegoen, gerora Filipe IIa izango zenari. 1552an argitaratu zen lehenengoz. Mende-erdi eskas behar izan zen, antza, «aurkikuntzatik» suntsiketara. Liburu hori da, nire ustez, Modernitateari buruz pentsatzeko abiapuntu ezin hobea. Hor deskribatzen diren torturak, krimen edo genozidio globalizatuak ez ziren ondorengo mendeetan umotutako fruitua. *Auschwitz* ereduak administrazio teknoburokratikoa erantsiko zion genozidioari, baina *beste*a suntsitzea Modernitatearen erabidea izan da hasieratik —Modernitatearena ere bai, esan nahi baita—.

Egia esan suntsiketa horren kausa ez zen izan bakarrik *giza leinuaren etsaiek*[7] krudel eta gordinki egindako sarraskia, triskantzarako lagun eta kide estimatuak izan ziren europarrek eramandako gonbidatu ikusezinak, birusak. Espainiar espedizioak lur horietan oina jarri eta 26 urtera, 1518an, baztanga-izurritea agertu zen irlan, gutxira mundu berriko bazterretara zabaldu eta sekula izandako «hondamendi demografiko» handienari eman zion hasiera —argiago esan, triskantza bioinperial handienari—. Baztangak eta europarrek eramandako gainerako gaixotasunek bi mendetan Abya Yalako populazio osoaren hiru laurden hil zituzten (Crosby, 2003, 39-47. or.). Homogenozenoa bere itzala zabaltzen hasi zen horrela; munduak batzea eta berdintzea, bizitzaren administrazioaren gainean bezala, garbiketan eta sarraskian bermatzen dira. Batzuetan ondo programatutako inperialismo baten bidez, bestetan, planik gabe, ezjakinean, Crosbyk *inperialismo ekologiko* zeritzonaren eskutik.

Hala ere, Homogenozeno ekologikoan bezala, Homogenozeno politiko, sozial, kulturalean ere lehendabiziko urratsetan kontrolagaitza den nahasmahasaren heterogeneotasuna gailentzen da. Mundua nahastu eta bat egin nahi duen inperialismoak aurre egin behar dio etengabe nahasketak sortutako anabasari: kaosa da mundu globalaren itxura goiztiarra, bestela esan, hasiera batean aurreikusi ezin diren hamaika elkarrekintza sortuko dira eta edonora hedatzen diren komunikazio- eta garraio-fluxuek edozer hedatuko dute noranahi. Nekez kontrola daiteke halako bizitasuna. Nekez, baina larrutik saiatuko dira administrazio kolonialak lan gaitz horretan —eta larrutik ordainduko dute mota guztietako administratuek—.

Hala, aurreikusi gabeko ondorioak pilatzen dira kaos itxuraz. Baztangak esklabo eta morroi gabe utzi zituen espainiarrak eta auzi teologiko berezi bat sorrarazi zien. Izan ere, India Berrietako *indigenak* kristautu ahala arazo legal eta erlijiosoak agertu ziren, bat besteen gainetik: arimadun kristauak ezin ziren esklabo hartu edonola. Auzia ebazte aldera, administrazio kolonialak *enkomienda*-sistema asmatu zuen. Enkomiendak kolonoen esku utzitako landa-esplotazioak ziren; esplotazioa eta hari loturiko hainbat *indio*, bertan «babesa» jaso eta trukean lan egitera behartuta zeudenak. Gauzak horrela, 1542an ezarri ziren indioen esklabotza debekatu zuten Lege Berriak, eta atoan ekin zioten afrikar esklaboen komertzio itzel handiari. 1544an heldu zen Veracruzera aurreneko kargamentua (Mann, 2013, 367. or.). Senegal eta Ganbia aldean zabaltzen zen Jolof inperioaren lurretatik eraman zituzten lehenengo esklaboak. Baina, hala ere, ez ziren Ameriketara aurren eraman zituzten afrikar esklaboak, La Españolaren kolonizazioa hasi zenetik afrikarrak mordoxkaka eraman baitzituzten.

Artean Kolon koloniaren administraria zela gertatu zen afrikarren lehendabiziko matxinada, 1521ean. Altxamendua zanpatu eta buruzagiak urkatu bezain laster tainoak altxatu ziren Enriquillo zeritzon liderraren gidaritzapean. Hainbat afrikar

7. «*Enemigos del linaje humano*» deitu zien Bartolome de Las Casasek, *ibid.* 22. or. Bestalde, suntsiketaren subjektua «españoles», «cristianos» eta «cristianos españoles» dira liburuan. Kategoria horietan sartuta jatorri askotako jendeak, euskaldunak barne, zeudelarik.

batu ziren matxinada hartara. Eta guztien artean herrixka libre bat sortu zuten mendialdean, handik egin zieten eraso hainbatetan kolonoen etxaldeei. Hamabi urteren buruan, espainiarrek bake moduko zerbait itundu zuten Enriquillorekin: matxinoek mendialdea utziko zuten eta espainiarrek *enkomienda*-sistemaren legeak beteko zituzten. Afrikarrek, hala ere, ez zuten itun hori onartu eta mendialdeko oihanetatik eraso eta matxinadak eragiten jarraitu zuten. La Españolan matxinadek luze iraungo zuten. Dio Mannek 1501ean La Españolan horrenbeste zirela esklaboak ezen Koroak agindu zion gobernadoreari gehiago ez lehorreratzeko. Han bezalaxe, amerikar kolonia berri gehienetan esklaboek ez zuten patu hori besterik gabe onartuko.

Europar kolonizazioak, Mannek jasotako datuen arabera, 1500 eta 1840 urteen tartean ia hamabi milioi afrikar eraman zituen Ameriketara, garai berean, aldiz, hiru milioi eta erdi europarrek egin zuten harako bidaia. Datuon argitara aise ulertzen da kolonizazio izugarri hura afrikar eta Abya Yalako biztanleen pentzura egin zela. Bertolt Brechten gisara galdetu liteke, egundoko mundu berri horiek nork eraiki zituen? Noren oinaze eta minak izan ziren mundu berrien altxagarri? Ameriketara bortxaz eramandako esklaboak bortxaz menderatu behar izan zituzten inperio- eta kolonizazio-egiturek. Behin eta berriro matxinatu ziren, behin eta berriro saiatu ziren ihes egiten edo indarrari indarrez erantzuten. 1503an, kolonbiar trukeak hamarkada bete berri zuela, La Españolako gobernadorea kexu zen ihes egindako esklaboek taino libreen artean babesa zutelako. Horrez gain, nonahi sortu ziren iheslarien komunitate libreak, beregainak, zimarroien «estatuak»: *quilombo, cumbe, palenque, calungas*… (Mann, 2013, 409-410. or.)[8].

Baso eta mendietan ihes eginda beregain bizi ahal izan ziren jende horiei jarri zitzaien izena, *cimarrón* edo *maroons*, tainoen hizkuntzatik omen dator, *iheslari* esanahia zuen *simaran* hitzetik. Kolonizatzaileek basokoa, sasikoa, basajendea esateko hartuko zuten eta egungo espainiera ofizialean adiera horien lerradura areagotu egin da. Real Academia Española de la Lengua erakundearen hiztegiak bost adiera eman dizkio hitzari: basora ihes egin duen animalia, basapiztia edo hezigabeko animalia, berez hazi den basalandarea, marinel alper eta soraioa, eta azkena, Ameriketako hainbat herrialdetan, baso-mendietan babesten zen esklabo iheslaria. Antza denez, espainiera «orokor» eta «neutroan» esklabo libreak animalien, landareen eta marinel nagitsuen atzetik geratu dira, ostendurik. Itxuraz, Ameriketako espainieraren kontu bitxia baino ez da esanahi hura. Garrantzi gabeko adiera purtzila.

Lehendabiziko zimarroiak tainoak izan ziren; oso laster La Españolako afrikar esklaboei eta taino eta afrikarren ondorengoei ere hala zeritzen. Zimarroiak izan ziren, esan liteke, independizatu ziren lehenengo amerikar berriak. Ez ziren zuriak, ez europarrak, inperio kolonialen atzaparretatik ihesi mendialde, oihan eta basamortuetan babesa eta askatasuna erdietsi nahi izan zuten jende nahasi matxinatuak baizik. Aspaldian, Orlando Patterson soziologo jamaikarrak esklabotza

8. Honetaz klasikoa, Richard Price-ren *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Price, 1996 [1973]).

heriotza sozialarekin berdindu zuen (Patterson, 1982). Esklaboa ez da inor, hil baino lehen hil da jendarteko kideentzat, soilik jabearekin duen lokarriaren bidez du izaterik. Izan, esklaboa ondare suntsigarria da. Ez da *bere eskuko*, ez da *nor*. Ikuspegi ezkor hari Neil Robertsek esklaboen askatze-ahalmena kontrajarri nahi izan dio *Freedom as Marronage* saioan (Roberts, 2015)[9]. *Marronage* delakoa —*zimarroitza* esan liteke— askatasun liminala da, hau da, askatasunaren eta esklabotzaren arteko mugalde bat. Ekintza moduan ulertuta zimarroitza askatze-borroka etengabea da, ihes etengabea. Robertsen ustetan, Mendebaldeak askatasuna pentsatu du modu estatiko batean, arreta handirik eman barik askatze-prozesuari berari eta erreparatu barik bere eskuko izaterik izan ez dutenek nola egin dioten aurre zapalkuntzari. Zimarroiek, bistan da, beren elkarteak sortu zituzten esklabotzatik aske bizitzeko; alabaina, oso gutxitan lortu zuten inperio esklabistek bakean utz zitzaten eta ez zituzten inperio horien zutabeak arrakalatu. Eta, hala ere, ez dago europar eskubide eta askatasunak ulertzerik esklabotza eta zimarroitzak baztertuz gero. Horrenbestez, Robertsek askatasunaren eta esklabotzaren kontzepzio *kreolizatu*aren alde egiten du, haren ustetan zimarroitzari legokiokeen askatasuna (*Ibid.,* 20. or.). Kreolea, alabaina, ez da hitz sinplea.

1.2. ZIMARROIAK, MESTIZOAK ETA KREOLEAK

Kolonialismoarentzat konkistek, okupazioek eta zernahiren esplotazioek eragiten duten nahas-mahasa arrazionaltasun sinplifikatzailearen bidez antolatu, administratu eta zuzendu behar den albo-kaltea da. Espainia Berrian, hau da, Mexiko kolonialean, esaterako, jatorriaren arabera antolatu nahi izan zuten jende nahasketen anabasa, hartara kasta-sistema zorrotza bezain korapilatsua ezartzen saiatu ziren. Xedea, bakoitzaren izaera eta maila soziala «odol-garbitasunaren» arabera zehaztea zen, beti patriarkaren ikuspegitik. Jatorri bateko gizona beste jatorri bateko emakumearekin umerik izanez gero zer sortuko zen? Hiru arraza nagusiak —zuria edo espainiarra, *mora* edo beltza, eta indioa— hamaika kastatan nahasten ari ziren, nonbait. Batzuk oraindik ere ezagun ditugu: «*español con india, mestizo*» edo «*español con mora, mulato*»; beste batzuk, ordea, gaur arrotz samarrak: «*calpamulato con cambuja: tente en el aire*» edota «*tente en el aire con mulata: no te entiendo*». Halatan, jendeen sailkapen hura barrokoegia suertatu zenez, administrari kolonialen sailkatze-grina xehetasunetan galdu zen (Alonso del Real, 1972). Ezarian, kasta gehienak ahaztu egin ziren eta sistema sinplifikatu zen, kasta berri guztiak alde batera utzi eta kasta guztien bilgunetzat jota mestizoaren irudia nagusitu zen.

9. Zimarroitza eredu gisa defendatu dutenen artean, Hardt eta Negri ditugu, *Commonwealth* saiakeran exodoa proposatzen dute kapitalismotik —«republic of property» deritzotenetik— ihes egin eta multitudearen autonomia eraikitzeko estrategia moduan, «komunez birjabetzen, gure lehengo lanaren emaitzak eta gure etorkizunerako produkzio eta erreprodukzio autonomoetako baliabideak gure egiten». M. Hardt eta T. Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, 2009, 164 or. Autonomismotik maiz proposatu da sistematik kanpoko gune edo une askeak sortzea. Zimarroitza erromantikoki hartzeko joeren aurrean, gogoratu ahal da horietako asko komunitate libreak izan ziren bezala, beste batzuek jauntxokerian oinarritutako hierarkiak izan zituztela.

Español, mestizo, indio, beltz eta halako kategoriak sistema kolonialak altxatu ahala sortu eta landu ziren. Horietan nabariena, agerikoena eta (kritikarako) disimulatuena *zuri* eta *europar* kategoriak izan dira. Azken hori, neurri batean kristau kategoriaren ezpalekoa, Europaren ideia bera mundu-hedakuntza inperialean sortu den bezala sortu da, alegia, kategoria unitarioa bihurtu da aurrez aurrean *bestea* irudikatu ahala. Zuritasuna —kasuan, *españolidad* gisa adierazita— arian-arian eraiki zen, funtzio sozial argi batekin: hierarkia sozialak jabego eta eskumenen arabera antolatzea. Arrazak, funtzio horien mende asmatu eta antolatu ziren. Inperio kolonial bakoitzak egoera kolonial oso desberdinetan sortu zituen arraza-klase egitura bereziak, esplotazio beharrek bideraturik. Kasurako, Ipar Amerikako esklabo edo langile behartu asko egungo ikuspegitik zuriak izango ziren; belztasuna eta esklabotza identifikatzea ez zen erritmo berean egin Kariben edo Virginian. Europar edo zuri-identitateaz gaurko begiradatik hitz egin dezakegu, baina mundu kolonial goiztiar hartan bortxaz landu behar izan ziren, egin gabe zituzten. Prozesua ez da bukatu, izenak eta izanak aldatuta ere, jabego-klaseak dauden artean klase horiek naturalizatzera joko baita: prozesu soziopolitikoen ordez, banakoen gorputzean edo ariman, aldaezinezko zerbaitek arrazoituko dizkigu —eta zurituko— zapalkuntzak eta pribilegioak[10].

Hasiera batean, sistema kolonialek kasta, arraza, estamentu edo klase asko sortzera jotzen dute, eta kasta arteko mugak, sarrerak eta elkar kutsatzeak estuki kontrolatu eta arautu behar dituzte. Eta muga eta bandoak dituzten sistema guztietan bezala kontrabando-moduak asmatzen dira, sistema bizigarria egiteko. Kontrabando identitarioaren ondorioak —kasten nahasketak, mugen sabotajeak, estatus eta kategoriak lausotzea, ihesaldi isilak, eta abar— kontrolatu ahal izateko identitate edo kategoria kolonialak ugaldu egiten dira. Sistema kolonialaren altzoan dauden bizi-harremanek, bizitzak berak, gainez egiten diote ordenari, berau atzetik dabil den-dena kontrolatzen duela, den-dena egituratzen duela, irudikatu nahian. Baina bizitzak arau eta mugen gainetik, debeku eta beharren gainetik, azpitik, barrutik eta alboetatik, edonondik ere, *diferentziak* sortuko ditu eta sistemak diferentziok kategoria bihurtu eta ordenatuko ditu botere-tresna izan daitezen, kontrol-bide izan daitezen —abstrakzio, arautze eta formalizatze juridikoen bitartez edota identitate-kategoria aldaezinen bitartez, adibidez—. Beharbada horrengatik guztiagatik, tentagarria da oso mestizoa eta zimarroia buruz buru jartzea. Zimarroia, finean, orain teorizatu ahal dugun askatze-praktika bat izan zen; mestizoa, ordea, hasiera-hasieratik ondo pentsatutako administrazio kolonialaren dispositibo bat. Areago, zimarroiak definizioz beltzak ziren, edo mairuak, hau da, garaiko espainiar ideologiarentzat jende beltz fedegabea. Logika horrekin, beltzekin nahasten ziren indio edo zuriak beltz kategoriara hurreratzen ziren. Mestizoa, berriz, indioak kristau kategoriara erakartzeko modua bilakatu zen.

10. Estatu Batuetako kasuan, langileen kontrol sozialerako arraza zuriaren eraikuntzari buruz ikusi «Ideología racial» atala Haider-en *Identitades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco* lanean (Haider, 2020, 85-113. or.).

Mexikoren kasura itzuliz, Hernán Cortések, esaterako, abilidade handiz bultzatu zuen mestizajearen politika ezkontza, bortxaketa, bahiketa eta bestelako harreman behartuen bidez. Kolonia berrietako agintari indigenak eta europar kolonoen eta inbasoreen agintariak nahastu eta familiak eta leinu berriak sortu zituzten. Hori dena aginte-hierarkia bat eratzeko asmotan, baina Indietara emakume gutxi pasatzen zirela kontuan hartuta erraz uler daiteke zein zen mestizoaren eginkizuna gizarte kolonialaren hastapenean. Cortésen itzultzailea, Malitzin ospetsua, hori denaren sinbolo bilakatuko zen, eta Mexiko nazio-estatu neokolonialak gogotik erabiliko zuen nazioaren batasuna gorpuzte aldera. Hala ere, «egiazko jende-nahasketarako» baino gehiago, mestizoa *indioa* ezabatzeko dispositibo bilakatu zen. Gizartean gora egiteko edo biziraute hutsean aurrera egiteko, indio izatearen zama arindu ahal zen mestizo kategoriari esker. Mestizoa espainiar jatorriko elite kreoleetara hurbiltzeko bide bihurtu zen, belztasun afrikar edo indioa zuritzeko bide. Ez da, jakina, goi-arraza eta goi-jendearentzako asmatu den kategoria, herri xumearen anabasa eta ugaritasuna gobernatze-tresna baizik. Espainiar kategoriara ez ziren goratuko, baina espainiar administrazio kolonialarentzat gobernagarriagoak izango ziren. Lehengo jakintzak, lehengo jendarte-egiturak, lehengo fede eta sentimenduak ezabatuta, mestizoa gorputz-gogoak molde berri batez menderatzeko teknologia izan zen.

Izan ere, indio kategoria, edo gerora erabiliko zen indigena, mestizaje psikopolitikoaren bidez ezabatzeko aukera eta beharra ez zen gizarte-beharretatik sortu besterik gabe. Mexikoko lurralde zabaletan, administrazio kolonialak esplotazio eraginkorrerako indartu zuen mestizajea, eliza katolikoak arimen agintearen monopoliorako erabili zuen bezala. Baina mestizo kategoriaren erabilera trinkoa, nazio-estatuak nazio-gorputz eta -arima homogeneoa eratzeko garaian etorriko zen. Orduan, mestizoa neokolonialismo nazionalistaren egituratze sozial arrazista eta klasista legitimatzeko mekanismo gisa erabili zuten. Yásnaya Elena Aguilar hizkuntzalariak ederto azaldu digun bezala:

> *Mestizo* kategoria ezinbestez *indigena* kategoriari kontrajartzen zaio, mexikar estatu-proiektuak sortu zuen bitako aurkaritza hori XX. mendean. Michael Swanton linguistak dioenez, *indigena* hitzak ez zuen gaur egungo esanahia garai kolonialean, XIX. mendean eman zitzaion esanahi hori. Espainiar inperioarentzat, lurralde honetan bizi ziren nazioak «indioak» ziren, eta kategoria hura kasta-sistema konplexu baten partea zen, sistema hura, hala ere, Independentziaren ostean mexikar Estatuarentzat bitara murriztu zen: indigena-mestizoa. Espainiar inperioarentzat indioak izan baginen ere, mexikar Estatuarentzat indigenak gara, nahiz eta egun bi hitz horiek baliokide gisa erabiltzen diren (Aguilar, 2018)[11].

Mestizoa arraza guztiak barneratu eta gaindituko zituen arraza kosmikoa zela iragarri zuen Jóse Vasconcelos filosofo mexikarrak. Agidanez, identitate mexikar

11. *Indio* kategoria sistema kolonialek sortu eta gero, estatu postkolonialek modernizazioaren izenean —barne-kolonialismo «burujabearen» orduan— erabat desagerrarazi nahian jardun dute. Indioa ezabatzeko politika izan da hori, *mestizo* kategoriaren mende *indigena* izan direnik ere senti ez dezaten. Ik. Guillermo Bonfil Batallaren lanak, esate baterako: *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de America Latina*, Nueva Imagen, 1981.

metafisiko baten peskizan ari zen, praktika politiko eta sozialean indioak, beltzak edota «txinoak» *gizonezko zuritasun ez*aren kategoria pean ezartzen zituztelarik. Zimarroitza, berriz, sasijende suntsigarrien askatze-praktika izan zenez gero, praktikan garatu behar izan zuten batasun berri bat, beren arteko elkartasun berri bat. Beharbada erlijio eta hizkuntza dira langintza haren emaitza ezagunenak: budua eta kreolera. Eta hartan oinarrituta, mestizoaren estatu-proiektuari kontrajarri nahi izan zaion *kreoletasun (herri) proiektua* teorizatu dute Karibeko hainbat filosofo eta pentsalarik.

Criollo edo *kreole* hitzak hainbat adiera ditu. Oro har, amerikar kolonietan jaio eta hazitakoak dira, bertan *criados*, gehienetan europar jatorriko amerikarrak, eta salbuespen eskasetan amerikar jaiotako esklabo beltzak ere bai —hala da Brasilen, *crioulo* Afrikatik eraman ez den esklaboa baitzen, etxean bertan hazitako esklaboa—. *Criollo*a, mestizoa bezala, Kolonbia, Venezuela edo Ekuadorren, «bertakoak» harrotasunez batzeko erabili da. Nazio kreolea mestizajearen bidez amerikar jaio den nazio berria izango zen, independentzien gerren subjektua. Historikoki, hala ere, kreolea europar jatorriko elitearekin berdindu da gehien-gehienetan. Karibe aldean kreolera beste zerbait da, bertan jaio zen mintzaira eta hari eusten dion kultura.

Haitin, gainerako kolonietan bezala, tentu handiz sailkatzen zituzten esklaboak jatorriz desberdinak izan zitezen, horrela galtzen zuten beren arteko elkartasuna, beren mintzairak, ohiturak, edota sinesmen eta errituak (Renaut, 2009, 128. or.)[12]. Hitz batez, beren indar soziala izan zitekeen oro. Esklaboak gazteak izan ohi zirenez ez zuten jatorritik memoria handirik eroango, baina hala nahikoa ez eta gainera debekatuta zuten beren hizkuntzaz hitz egitea: jabeek dena ulertu behar dute, esklaboek ezin dute sekreturik izan. Aginte totalizatzaileek egin ohi duten moduan, esklaboak banakatu zituzten haien elkarteak birrintzeko eta boterearen aurrean indargabeturiko banako hutsak izan zitezen. Eta, hala eta guztiz ere, memoria eta kultura gabeko gazte esklabo banakatu horiek elkarteak sortu zituzten. Esan bezala, frantses hiztun edo kristau fededun bihurtu barik, bizi-mundu berria, berena, sortu zuten. Bizibeharrez sortu ere.

Hizkuntza kreoleak nahasketa «desbideratuak» dira; unibertsaltasunaren mintzairekin bat egin beharrean —espainiera edo frantsesa ondo ikasi beharrean— aukera faltan eta bizibeharrez esklaboek asmatutako mintzoak, haien sormen eta asmamenaren testigu. Halan ikusita, zimarroitza ez da ihes hutsa. Esklaboek, ahal zutelarik, beren oldez bizitzeko mundu bat sortu zuten. Antza, zapalkuntzari aurre egiteko ez da nahikoa ezetz isila, ezta uko oldarra ere, bizimoduak eta bizi-sentierak sortzen dira zapalkuntza gordinean, erresistentzia- eta oldar-euskarri izan ohi diren subjektibotasunak.

12. Renautek Jacques de Cauna-ren lan hau erabili du: *Au temps des isles à sucre: histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIIIe siècle*, Karthala, 1987. Han azaltzen du esklaboak banakatzeko eta isolatzeko estrategia hori.

Halatan, beste askotan bezala, Haitin bere eskuko izateko nolakotasunik ez zuten horiek, hutsarte eta heriotza sozialetik, mundu propioak sortu zituzten. Praktika zen, esan dudan moduan, baina egungo askori ezin erakargarriagoa egin zaio bai identitateak, bai subjektibotasunak, teorizatzeko. Bide hartatik ibili ziren Aimé Césaire edo Léopold Sédar Senghor, belztasunaren teorikoak. Eta berrikiago eta bestelako ikuspegi batetik, Édouard Glissant-ek hainbat lan politiko eta poetiko idatzi ditu harremanaren poetikaz, Deleuze eta Guattariren filosofiaren kontzeptuak baliaturik[13]. Horrela, kreoletasuna ideologia praktiko gisa aurkeztu dute unibertsalismo abstraktuaren eta identitarismo partikularistaren arteko tentsioa gainditzen duelakoan[14]. Hala ere, nire ustetan kreoleratik beste zerbait ikas dezakegu: kreoleran eta buduan afrikar erroak presente daude, eta haiexekin batera jabe kolonialek inposatutako tresneria, dela frantses mintzoa, dela kristau-fedea. Alegia, eskura zituzten horiek denak baliatuta, ukatuek eta deserrotuek elkartasun sozial berri eta bereiziak sortu zituzten edo, beste hitz bat erabiltzera, *subjektibotasun autonomoak* eta *singulartasunak*. Haietan *norbait* ziren eta bazuten bide bat *bere eskuko* izateko. Afrikako zainetatik erauzita eraman zituzten esklabotzara, bertan bota zituzten erro berriak beren arteko zain-sareak josiz. Haietan, elkarrekikoan, baziren *nor* jabearekiko *inor-ez* zirenak.

Unibertsalismoek tranpa bat ezarri ohi diete partikularizatu, gutxiagotu, menderatu edo baztertu dituzten besteei: «ez zuri, ez beltz, denok mestizo» —edo nahiago izatera, «denok klase ertaina»— diote, finean, beltza zuriak mendean behar duen osakidea dela ukatzeko, ahatzarazteko. Gogo poetiko eta politiko humanista *xuriek* mezu hari eutsi diezaiokete, zintzoek ere bai. Baina kreoletasunak, nire ustetan, belztasun gutxietsi eta esklabizatutik du zentzu osoa. Itzuliko naiz honetara, abiapuntua hemen utzita: gure europar arrazoi liberalaren bestalde osagarria, arrazoi horren eustarria, esklabotza da, mundu modernoaren arragoa izan zen gisa berean. Eta esklaboa *beltza* da, hala izanarazi duelako gure europar mundu zibilizatuak.

Beltza da bere eskuko izateko duintasunik ez duena. Horrela definitu baitzen nor zen *animalia* —dela esplotaziorako aberea, dela akabatu beharreko piztia—, nor zen, bestela esan, *masa heterogeneoa*, indar eta pasio guztien nahasmendua, eta nor zen *zibilizatua*, *zibila* edo estatuaren *jabe beregain homogeneoa*. Esklabotza da europar arrazoi gidariarentzat *bestea*ren kondizioa. Beregain, libre, bere buruaren eta bere gorputzaren jabea gizon zuri burgesa da. Beltza, hala ere, ez da izan bakarrik jende mota baten zapalkuntza zilegi egiteko modua; maiz, norberaren baitan den praktika, aztura edo bizi-jarduna baita: nork bere buru *beltza* zibilizatu behar baitu. Ondo dakigu hizkuntza bezalako praktika sozial batek ere belztu egiten duela, gogoratu: «moroak gara behelaino artean». Moro edo mairu kategoria —finean, latinezko *maurus* beltza baita— zuritasun kristau oso-osorik ez duen edonori eta

13. Aurrerago, azken atalean, izango dugu Glissanten poetika eta politika hobeto ezagutzeko unea.
14. Esate baterako, Éloge de la Créolité (Bernabé, Chamoiseau eta Confiant, 1989).

edozeri zabaldu ahal zaio, adibidez, mintzaira beltz motz bati eta bera darabilen jendeari —nahiz eta beste guztian zuri kristau sarraskigile kunplitua izan—.

Beltza da bestea, beltza da esklaboa antonomasiaz. Frantzian, esklabotza arautzen zuen kodeak *Code noir* zuen izena. 1788an esklabotza indargabetzeko osatu zen elkarteak *Société des amis des Noirs*. 1808an argitaratu zen lan abolizionista sutsu baten izena *De la littérature des nègres* izan zen; azpitituluak zioen gisa «ikerketa bat haien adimen-ahalmen, gaitasun moral, eta literaturari buruz». Lana, nori opa eta beltz eta odol nahasien alde otoitz egiten zuten gizon guztiei opa zien egileak. Henri Jean-Baptiste Grégoire zen, Abbé Grégoire goitizenez ezagunagoa, apezpiku katoliko eta iraultzailea, esklabotzaren aurkako ekimen askoren buru eta hainbat txosten eta idazki abolizionistaren egile.

Grégoirek humanitatearen batasuna defendatzen zuen, jarrera iraultzaile eta kristaua uztarturik. Halako gisa jokatu bide zuen frantsesa unibertsalizatzeko eskaria plazaratu zuenean. Izan ere, euskararen historian —zapalkuntzan esan nahi baita— bidarri izan ziren txosten batzuen arduraduna izan zen Grégoire: *Universaliser l'usage de la langue française et éradiquer les langues dites régionales ou minoritaires,* eta Konbentzioan 1794an aurkeztu zuen egitasmo batena, *Rapport sur la Nécessité et les Moyens d'anéantir les Patois et d'universaliser l'Usage de la Langue française*. Esklabotza abolitzea, sufragio unibertsala eta frantsesa hizkuntza unibertsala izatea iraultzaren gizarte berriaren erabideak ziren abadearen ustetan. Finean, gizarte horren gizon berria nola taxutu behar zen ari zen irudikatzen. Hizkuntzaren batasuna lortzeko proposamena aski argia zen, *patois* direlakoak desagerrarazi behar zituztela zioen, «*l'éradication de ces patois*», eta haiekin batera hizkuntza kategoria merezi ez zuten berbaerak: yiddish, kreolera… Beltzei ere irakatsi beharko zieten frantsesa, askatuko bazituzten; izan ere, hizkuntza unibertsala zuen frantses zibilizatua zen gizon librearen moldea. Bestela esan, iraultzaileek basa-masa hezigabe eta atzeratua hiritarren nazio-masa bilakarazi behar zuten[15]. Ondo ezagutzen dugu egitasmo horren aje luzea: errepublika bat, banaezina, non askatasunaren mintzaira hitz egin behar den, derrigorrez.

> … chez les Basques, peuple doux et brave, un grand nombre était accesible au fanatisme, pace que l'idiome est un obstacle à la propagation des lumières (Torrealdai, 1998, 25. or.).

Alta, Homogenozenoak ez ditu, oraindik ez, ez kreolera, ez euskara, iraganeko historiarekin berdindu.

15. «… pour extirper tous les préjugés, développer toutes les vérites, tous les talents, toutes les vertus, fondre tous les citoyens dans la masse nationale, simplifier le méchanisme et faciliter le jeu de la machine politique, il faut identité de langage». Ik. Torrealdai, 1998, 27. or. Horrez gain, *Rapport*ak badu «kolonietako beltzei» buruzko iruzkinik: «Enfin, les Nègres de nos colonies, dont vous avez fait des hommes, ont une espèce d'idiome pauvre comme celui des Hottentots, comme la langue franque, qui, dans tous les verbes, ne connoît guères que l'infinitif».

1.3. NEG MAWON ETA BWA KAYIMAN

Brontzezko gizonezko zimarroi handi batek irudikatzen du esklaboen borroka Haitiko hiriburuan, Port-au-Princen. Kreoleraz *Neg Mawon* du izena, *Le Marron inconnu de Saint Dominique* frantsesez, edo laburrago *Le Nègre Marron*. Horrela hainbat adiera batzen dituzte izenok: zimarroia, esklabo ezezaguna, marroia, beltza. Brontzezko gizon erraldoiak ezpata du esku batean, bestean dei-adarra. Matxinadarako deia egiten ari da, 1791ko iraultzan bezala. Erdi etzanda dago lurrean, altxatzen ari dela ondo erakusteko moduan, tentsioan dago, indar eta neke handiz jaiki beharrez. Ez dugu ikusten zerk zapaldu eta etzanarazi duen, ez dugu ikusten zer dela eta dagoen borroka hartan. Esklabista, kolonizatzaile, europar zuririk ez da ageri. Beharbada, Haitiko Iraultzan bezala zuri kolonizatzailea desagerraraziz esklaboen askatze-borrokaren unibertsaltasuna aldarrikatu nahi izan dute.

Neg Mawon esklabo matxinatu *afro-taino*en sinboloa da, jarraipen baten sinboloa delako. La Españolan ez zen inoiz guztiz amatatu matxinaden sua. Horrexegatik joan zen irlatik azukrearen industria eta bertan behera utzi zituen etxaldeak eta azukregintzako *ingenioak*. Espainiar kolonoek, matxinadekin akiturik, zimarroien esku edo hutsik utzi zuten irlako parte handiena. Hori baliatuz, frantses bukaneroek eta filibusteroek mendebaldean sartu eta beren babestokiak eraiki zituzten. Luze barik, haien atzetik etorriko zen frantziar kolonizazio ofiziala. 1654an sortu zuten Saint-Domingue kolonia, eta 1660an, bukanero eta filibustero ohiek osaturiko kolonia berriak frantziar koroaren agintea onartu zuen. Hogeita hamazazpi urte geroago, 1697an, Bederatzi Urteko Gerrari amaiera eman zion Rijswijkeko itunean espainiar inperioak onetsi zion Frantziari koloniaren jabetza. Itun hari esker borboitarrek espainiar koroa bereganatu zuten, Frantzia-Espainia ardatza sortu eta, haren ondorioz ere, Espainiako Ondorengotza Gerra hasi zen. Finean, mundu koloniala eta Europa modernoa eratu eta definitu zuten gerren andana ia etengabean beste gerra bi.

Saint-Domingue azukrea, tabakoa, anila, kafea, kotoia, indigoa eta beste produktu asko ekoizten zituen esklabo-faktoria ikaragarria bihurtu zen. Frantziako Iraultzaren bezperan Ameriketako frantziar kolonia aberatsena eta emankorrena zen. Jakina, estraktibismo hutseko kolonia eta frantziar kapitalen sehaska. Produkzio-mailari eusteko, eta heriotza-tasa handia zela kausa, milaka esklabo inportatu behar izan zituzten. 1787tik aurrera, 40.000 esklabo urteko. Esklabo gehienak gizonak eta oso gazteak ziren, bizi-itxaropena oso eskasa zuten, bertan jaiotakoek 15 urte batez beste, heldu berriek gutxiago. Makineria protokapitalistak nasaiki, axolagabeki, zerabilen heriotza.

Haitiko jendarte koloniala jendarte konplexu, nahasi eta oso bizia zen sistemaren egituratze formal eta zurrunaren kaltetan. Han ere sortu ziren kastak eta identitateen merkatu zein kontrabandoak, esan nahi baita, han ere gorpuztu ziren esplotazio eta bizi-harremanak. Zehatz esan, hiru kasta eta hainbat klase atondu ziren. *Blancs* edo

zuriak bitan banandurik zeuden jabego eta lanen arabera —zuri xume langileak eta jabeak— eta sorlekuaren arabera —europarrak eta kreoleak—. *Les gens de couleur* libreak ziren baina kolorearen estigmaren pean izen eta kasuistika ugaritan bereizirik: *affranchis* edo esklabo emantzipatuak, libertoak, sasizuriak, mulatoak… Eta jende gehienak, esklaboak, beltzak[16]. Kasta horiek, klase sozial arrazializatuak ziren, jakina. Klase bakoitzak balio eta eginkizun zehaztua zuen bizibideen eta ondareen produkzioan, erreprodukzioan eta banaketan. Kategoria juridikoak izateaz gain, kategoria moralak eta psikologikoak, afektiboak eta emozionalak ziren. Lehen esan bezala, esklaboei jendartea izaterik ukatzen zitzaien, baina bizibeharrez —esklaboak bizitzera kondenatuta baitaude jabeak nahikara guztiz esplotatu artean— landu behar izan zituzten beren arteko zaintzak eta beren arteko erro zein erreminta sozialak. Ezarian, jabeen eta libreen gizarteen alboan, esklaboenak atondu ziren. Sistemaren barruan, eskura zituzten baliabideekin, beren arteko *kanpoalde intimo* bereizia sortu zuten eta ihesak kanpoalde hura territorio bihurtu zuen.

1789a Frantziako Iraultza burgesaren urtea izan zen. Lasai asko aldarrikatu zituzten urte hartako abuztuan gizonaren eskubideak, *Gizon*arenak. Badaezpada, aldarrikapenaren zentzu politikoa argi gera zedin *Gizona*rekin batera *Hiritarra* zetorren: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Ondo jakina denez bi urte geroago paratu zuen Olympe de Gourges-ek emakumearen eskubideen aldarrikapena, hitzez hitz ispilatua: *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*[17]. Bi aldarrikapenen artean, 1790ean, esklabo zenbait matxinatu ziren Haitin, ez asko, 300 bat baino ez. Gupidagabeki jazarri eta zapaldu zuten altxamendua. Haitiko «koloreko» libreek ere ekimen zenbait egin zuten berdintasun politikoaren galdean. 1791ko udaberrian heldu zen Asanblea Nazionalaren aitortza, libre guztiak berdinak izango ziren eskubide politikoetan. Zuriak, alabaina, ez zeuden oso prest aldaketa hori onartzeko. Laster, udara aldean, gauzak erruz irauliko ziren.

XVIII. mendearen erdian Saint-Domingueko *marronage*etan bat nabarmendu zen, François Mackandal *houngans*-ek —budu-sazerdoteak— gidatutakoa. Ez zen anekdota hutsa izan. Budua esklaboen artean sortutako sinkretismo erlijiosoa izateaz gain, esklabo eta zimarroien bilbadura sozial eta kulturala zen, haien jendarte

16. Egitura sozialari buruzkoak eta kasta eta klase sozial arrazializatuen edota esklaboen protagonismoari buruz, ik. Fick, 1990. Bestalde, kalkulu asko egin dira esklaboak zenbat izan zitezkeen jakite aldera. Zehatzak izan barik ere, kolono zuriak berrogei mila inguru ziren, koloreko jende libreak beste horrenbeste gutxi asko, esklaboak, berriz, laurehun milatik gora.

17. Hirugarren atalean azalduko dut zehazkiago zergatik, baina aurreratu dezadan hemen *hiritar(tasun)* hitzari buruzko ohar bat. Gure kultura politikoan *herritar* egokiagoa bada ere, Hiriaren kontzeptuak berak estatus zibiko, zibil, zibilizatu edo, zuzenean, estatuarekin eta politikarekin duen lotura historiko eta ideologikoa agerian uzteko, erdarazko citoyen, ciudadano eta abar *hiritar* itzuliko ditut. Hiritar hau ez da kaletarra edo urbanoa, ez da baserritarraren bestea; nobleen bestea baizik. Iraultza burgesaren aurreko Europan hiritarrak —*burges* edo *villano*— nobleen edo leinargikoen aurkariak ziren, hirietako biztanle libreak, lokarri feudaletatik libre omen zirenak, hain zuzen. Deklarazioetan adiera horien aztarna oso agerikoa zen: hiritarra gizon librea zen, iraultza burgesarekin hiri fisikoaren alderdi juridikoa erresuma osora zabalduko zen, erresuma osoa Hiri handi bat izango zen, hiritarren estatu orokorra.

propioa sortzeko sinesmen eta errituen sarea. Budua zen zimarroitza espirituala eta komunitarioa. Ildo horretatik, iraultzaren jaiotza mitikoa ere budu-ospakizun bat izan zen. 1791ko abuztuko erdialdeko gau bero batean, *Bwa Kayimena* —Bois Caïman edo Kaimanaren Oihana— deritzon baso barrenean batu omen ziren berrehun esklabo inguru. Burua Dutty Boukman omen zen, ondoan zuen Cécile Fatiman sazerdotisa. Ospakizun mitikoari itsatsita otoitz mitikoa ere heldu zaigu. Otoitz hartan Boukmanek jaun zurien jainkoa eta beltz esklaboen jainkoa aurrez aurre jartzen dizkigu. Zurien jainkoak, *Bondye blan*, krimenak nahi ditu, krimenak agintzen ditu: «*Bondye yo a mande krim!*». Esklaboen jaunak, berriz, ongia; ongia eta mendekua. Izan, otoitza borrokarako deia da, bihotzetatik berbetan ari den askatasunari entzuteko erregua. Baina, jakingarria da esklabo horien irudikoz nahitaez bi *bondye*, bi jaun on edo jainko zirela munduan. Bi printzipio sortzaile, bi ordenamendu: esklaboena zurienaren aurka. Aurrena, askoz errukiberagoa.

> Bondye ki fè soley, ki klere nou anwo, ki soulve lanmè, ki fè loraj gwonde. Zòt koute, Bondye sila kache nan nyaj! E la li gade nou, li wè tou sa blan fè. Bondye yo a mande krim! Pa nou vle byenfè, men Bondye ki si bon òdone nou vanjans. Li va kondui nou, li va ba nou asitans. Jete imaj dye blan ki swaf dlo nan je nou. Koute kè an nou ki rele libète![18]

Haitiko Iraultza ez zen izan aste gutxiko errebolta bat. Hamar urte baino gehiago iraun zuten borrokek, mota guztietako erasoek eta gehiegikeriek. Urte haietan plantazio eta etxalde ugari erre zituzten, hainbat hiri suntsitu, eta jendeak pilaka sarraskitu. Esklabotzak, erein zuen oinazea jaso zuen uzta gisa. Nahaspila hartan aliantzak ere erraz aldatu ziren. Gerran jardun zuten frantziar monarkiko eta iraultzaileek, espainiarrek eta ingelesek, libertoek eta esklaboek. Denak denen kontra, denak denen kide: libertoak zimarroien kontrako milizietan zurien kide, zimarroiak frantziar iraultzaileen kide monarkikoen aurka, zuri xumeak handikien aurka liberto eta zimarroiak kide zituztelarik… Tartean, gainerako potentzia kolonialak ere gerran sartu ziren matxinada nagusituko eta Karibe eta kontinenteko kolonietara zabalduko ote zen beldur.

Esan bezala, istiluek eta gerrek luze iraun zuten etengabeko soka batean. Itsas mareak bezala, bandoen hegemonia-uneak gora eta behera etorri ziren. Behin eta berriro saiatu ziren frantsesak kolonia mendean hartzen, eta behin eta berriro aurrera eta atzera egin zuten matxinoen bandek. Iraultzaren gorabeherak antolatze aldera historiagileek faseka azaltzen dute gertatua, argi samar dago noiz hasi zen, hasiera-une mitiko bat ezarri da horretarako, baina ez noiz bukatu zen. Zimarroien matxinaden tradizioak eta Frantziako Iraultzak bat egin zuten hasierako pizgarrian,

18. François Bourgeon-en *La Petite Fille Bois-Caïman* komiki bikainetik ekarri dut kreolerazko bertsio hau: *La Petite Fille Bois-Caïman*, Glenat, 2009. Euskaraz, gutxi asko: «Eguzkia sortu zuen Jainkoa, argia goitik ematen diguna, itsasoari eragiten diona, trumoia jotzen duena. Entzun guztiok! Jainko honek, hodeietan ezkutaturik, behatu egiten gaitu, zuriak egiten duen guztia ikusten du. Zuriaren jainkoak krimenak egiteko agintzen du! Gureak lan onak eskatzen dizkigu, baina, Jainko ona izan arren, mendekua har dezagun agintzen du! Berak gidatuko gaitu, berak lagunduko digu. Bota ezazue zurien irudia, guregan negar-mina nahi duena, entzun ezazue guregan oihu egiten duen askatasuna».

geroko gertaeretan irlako barne-tentsioek, frantziar errepublikaren garapenak, eta potentzia kolonialen arteko ika-mikek elkarri eragin zioten. Haitin ez zen egon Bastilla bat, ezta errege baten burua gillotina pean ere. Paristar iraultzaileek erregeari burua ebakiz, erregimen zaharra bertan behera bota eta erregimen burges berriari ateak ireki zizkioten. Haitiko beltz matxinatuek, berriz, Gizonaren unibertsaltasunari lepoa mozteko egokiera izan bide zuten, baina ondorioak eta ondorengoak ikusita, hori izan zen iraultza hartan kamustu zen aukera. Iraultza garailea izan arren, mundu kolonialeko kreatura eta kreatzailea, Gizona, nagusituko zen. Sylvia Wynter-ek, Karibeko beste ahots esanguratsu batek, *1Gizona* deitu zion gailendu zen «subjektuari». Izan, 1Gizona, edo *homo politicus* delakoa, europar inperioek Abya Yalako jendeak eta lurrak menderatzeko izan zituzten auzi teopolitikoetan landu zuten erantzuna izan zen. Geroago berrartuko dugu 1Gizonaren sorreraren auzia, une honetan, Haitiko Iraultzaren orduan, 1Gizonaren ordurik loriosenean omen gaude[19].

1792ko apirilean iritsi zen irlara Asanblea Nazional Iraultzailearen agindu-ordezkaritza. Sei mila soldadu zekartzan aurreko urtean hasitako erreboltak zapaltzeko asmoz. Soldadu horiek bermatu behar zuten Iraultzaren ordena berria Haitin: gizon libre guztiek berdintasun politikoa izango zuten, esklaboek esklabo segituko zutelarik. Esklabo matxinatuen kontrako gerrak bere horretan jarraituko zuen ipar aldean. Urte bete igarota, 1793an aldarrikatu zen esklabotzaren abolizioa, ez zen izan, hala ere, behin betiko erabakia eta ez ziren horrela amaitu gatazkak. Urte hartako abuztuan, Toussaint L'Ouverturek, errege-armadako jeneralak, bere lidergoa eskaini zion matxino-masari, berbaldi laburra bezain sutsuan askatasunaren eta parekotasunaren aldeko borrokarako eta «esklabotzaren zuhaitza» elkarrekin botatzeko deia egin zuen. Behin baino gehiagotan erabiliko zuen zuhaitzaren metafora. Frantziara atxilo eraman zutenean ere oihan ilunean ernatu zen mugimendua eta berak gidatutako iraultza «askatasunaren zuhaitza» zela esan zuen. Zuhaitzen metaforan hala moduz egokitu zituen Kaiman basoko jainkoak, baina askatasunaren zuhaitza ez zen beltzena soilik, unibertsala bide zen. Bistan da, metafora, Frantziako Iraultzaren markoan zerabilen L'Ouverturek.

Toussaint L'Ouverture ez zen edonor. Afrikar errege-kasta bateko ondorengoa omen zena esklabo jaio eta libre izatera ez ezik, esklabo-jabe izatera ere ailegatu zen. Iraultzarekin batera bere burua erabat aldatu eta *subjektibazio politiko* eredugarri bati ekin omen zion (Nesbitt, 2008). Diskurtso, berbaldi eta gutunetan behin eta berriro erabiliko du frantsesen erretorika. Iraultza unibertsalaren aurrean, «aberrian» gertatzen ari zen iraultzaren aurrean, gizaki guztiak berdinak direla aurpegiratzen die legezko frantsesei, Gizonaren Eskubideen Deklarazioa aipatzen

19. 1Gizonaren eskutik etorriko zen, geroago, 2Gizona, kapitalismoaren protagonista, *homo oeconomicous*-a. Paradigma darwinistaren laguntzaz, Gizon arrazionalak txanda emango zion naturak hautatutako Gizon lehiakorrari. Jainkoak, Historiak edo Naturak beti hautatu dute europar Gizon jabea, hautatu barik geratu diren guztiak, bestelako *humano* baten zain geratu direlarik. Horregatik, humanismo kritiko batetik, humanismoaren kritikatik, Sylvia Wynterrek dio «humanoa ez da oraindik heldu». Hautatu gabeek hirugarren jazoera bat behar dute. Esan beharrik ez dago, liburu honen ardatz bat Wynterren pentsaera da (Wynter, 2003, 257-337. or.).

die, behin eta berriro segurtatzen die jabegoak errespetatuko dituela, legea eta ordena maite dituela, kristautasuna babestuko duela… Hori dena jasoko zuen Saint-Domingue koloniarentzat 1801ean bultzatu zuen konstituzioan. Hala, esklabotzaren debekuarekin batera, jabegoa sakratua eta erlijio katolikoa bakarra izango zirela jaso zuen konstituzio hark[20]. L'Ouverturek frantses librea izan nahi zuen. Frantziak beltz esklaboak nahi zituen, ordea.

Napoleon da L'Ouvertureren *bestea*. Haren aginduz ailegatu zen irlara hogeita hamar mila soldaduko espedizioa, xede bakar batekin: L'Ouvertureren armada garaituta esklabotza eta ordena koloniala bere osoan berrezartzea. Hortik aurrera, L'Ouvertureren patua iraultzaren halabeharraren erakusle on bihurtuko zen. Frantziarrak lasaitu nahian, irlan «ordena» ezartzeko asmoz hartu zituen neurriek matxinatuen artean zuen karisma larriki kaltetu zuten. Ulertzekoa da neurriak zein ziren irakurrita: plantazioen ekonomia gorde, zuri jabeak errespetatu, beltzak lanera behartu, katolizismoa erlijio ofizial gisa ezarri, irla erdia Frantziaren esku utzi, eta 1801ean autonomia bat deklaratu. Hala ere, Napoleonek aginte koloniala lehengoratu nahi zuen, ez bakerik eman. 1802an L'Ouverturek bere burua eskaini zuen bakearen truke. Preso hartu zuten, segituan Frantzia aldera bidali eta bertan urte bete eman ostean hil egin zen, espetxean gaixo eta bakarturik. Frantziak eta inperio kolonialek ez zuten inongo asmorik beren *aurrerapena* oztopatuko zuen aldaketarik onartzeko.

L'Ouverturek, bere azken hitz ezagunetan, askatasunaren zuhaitza behin eta berriro hazi eta loratuko zela esan zuen. Erro sakonak zituelako. Horregatik, agian, L'Ouvertureren faltak ez zuen ezer gelditu. Beraren armadako lotinantek, Dessalinesek eta Christoph-ek, ez zuten etsi eta, *Liberté ou la mort!* lelopean, 1803an azken frantsesa bota zuten irlatik. Lezioa ondo ikasita eta urrunago joan beharra zegoela ikusita, atzapar kolonialetatik salbu egoteko eta esklabotzaren bukaera ziurtatzeko beste biderik ez zegoelakoan, 1804ko urtarrilaren hasieran independentzia aldarrikatu zuen une hartan botere efektiboa zuen Jean-Jacques Dessalinesek. Estatu berriari Haiti izen tainoa eman zion, bere burua Jacobo I.a Haitiko enperadore izendatzen zuen aldi berean. Napoleonen eredua ez zegoen oso urrun. Frantziako Iraultzarena ere ez: iraultzaren fase bat izan zen independentzia, ondoren etorri zen odol-bataio bat, Frantziako Iraultzaren Izualdiaren modura, nonbait. Izan ere, Dessalinesek bertan geratzen ziren «barbaroak» akabatzeko deia egin zuen, beren krimen guztiak larrutik ordain zitzaten. Zuri kreoleak eta mulato asko akabatu zituzten, hiru eta bost milaren artean. Hala, estatu bat izan behar zuenak luzaro errotutako gorroto baten mendeku-gosea berdindu zuen, esklaboen nazioa ere «erazko nazio» bat izan zedin.

1.4. HAITIKO IRAULTZA, MODERNITATE PENTSAEZINA

Hamar urte baino gehiagoko borroka baten ondorioz, Indietako koloniarik emankorrena, aberastasun gehien ekoizten zuen makina koloniala, munduko lehen

20. L'Ouvertureren testuak eta 1801eko konstituzioa Nesbitt-en *Toussaint L'Ouverture. La revolución haitiana* lanetik hartuta (Nesbitt, 2013).

estatu beltza bilakatu zen. Potentzia kolonialek ez zuten erraz onartu independentzia, urte asko joan ziren Haitiren subiranotasuna nahigabean aitortu behar izan zuten arte, bitartean estatu jaioberria sehaskan itotzen saiatu ziren blokeo ekonomikoen bitartez. Haitin bertan ere barne-gerrak, istiluak, ustelkeriak, edota agintea lortzeko lehiak ez ziren apaldu. Iraultza osteko Haiti hura «zegokion lekura» eraman zuten inperio kolonialek: anomalia ahalgabe bat izatera, zulo bat, hutsune bat, amesgaizto eta fantasia asaldagarrietatik kanpo izendatu behar ez den *bestea* izatera. Haiti infernuaren hurrena den ezinezko gizartea, jaiotze-estigma batek kondenaturiko afrikar jatorriko anabasa soziala baino ez da. Europak hala irudikatuko du. Ez da soilik Edward Said-ek kritikatu zuen *bestetasuna*ren gutxiespenezko edo gaitzespenezko irudikatze bat (Saïd, 1978), Haitiren kasua ahanzmendu sintomatiko baten kasua izan da. Michel-Rolph Trouillot haitiar historiagileak esana du Haiti Mendebaldeko pentsamoldean *jazoera pentsaezina* dela, gertatu ezin den gertaera (Trouillot, 1995)[21]. Ezin gertatuzkoa zenez, gertatu zen iraultzak *tragedia irrazional* bat izan behar zuen, nahitaez. Oraindik ere, Haiti piztien lurraldea da, herrialde txiroa, porrot egindako estatua, indarkeriaz betetako gizartea, modernizatu gabekoa, demokrazia edo gizarte zibil bat eratzerik lortu ez duena, budu-erritu irrazionaletan murgilduta… Gure fantasia zibilizatuetan, Haitik bere patua bete-betean kunplitu du.

Iraultzak gogor kolpatu zuen europar agintarien, merkatarien eta kolonoen kontzientzia. Arazo teoriko-ideologikoaz harago, interesen kontzientzia praktikoa kolpatu zuen gogorren. Eta beren buru-estimu zibilizatu eta aurrerazalea ere kolpatuko zuen, Hiritarraren ideologiaren muina Jabearen ideologia izan ez balitz. Urrun zegoen Haiti Frantziako Iraultzaren (erazko gizonen) *askatasuna*, *berdintasuna* eta *anaitasuna* lelotik. Nola aitortu halako ideal gorenak basajende beltz hari?

Ondoriorik izan al zuen Haitiko Iraultzak? Historiagile batzuek baikortasunez begiratzen diote iraultzaren ekarpenari: «Esklabotza gaindituta giza askatasuna gauzatuz, eskubide naturalen unibertsaltasuna oso-osorik bete zedin bultzatu zuen» (Fick, 2007, 394-414. or.). Iraultzaileek, nonbait, askatasunaren, berdintasunaren edota humanitatearen esangura europar ilustratuek baino harago eraman zuten. Antza, zerumuga berri bat ireki zuten emantzipazioaren borroka unibertsalean. Horixe da, esaterako, James-ek, Haitiko Iraultzaren aztertzaile marxista klasikoak, *Jakobino Beltzak* liburuan defendatu zuena (James, 1989 [1938]). Jamesek Saint-Domingueko matxinada, Haitiko jakobino beltzen iraultza, Frantziako Iraultza burgesaren zurrunbilo historikoan ulertu behar zela zioen. Frantziar jakobinoen antzera, Toussaint L'Ouverture giza askatasunaren aldeko borrokalaria zen, humanitatearen borroka unibertsalean engaiaturik. Hala izan ala ez, L'Ouvertureren patuak gutxi du Robespierren ospetik. Dena den, Jamesen tesi hura 1938koa da, ordukoa baita liburuaren lehen bertsioa. 1963an argitaratu zenean eranskin bat

21. Trouilloten lana argitaratu zenetik gogoeta eta ikerketa asko egin da Haitiko Iraultzaz, pentsaezina izan zena pentsatzeko ahaleginak ez du lehengo historia aldatuko, ikusteko dago gerokoa aldatuko duen. Haiti isildutako bestelako modernitateetako bat delako tesiaz, Sibylle Fischer-en *Modernity Disawowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Fischer, 2004).

zuen Haitiko Iraultza garaiko borroka antikolonialekin lotzen zuena eta Toussaint L'Ouverture eta Fidel Castro borroka-tradizio berean kokatzen zituena. Orduan, borroka unibertsal bat irudikatzen zuen, zeinak garaian garaiko tresnak erabili behar dituen eta esplotazio-harremanak deuseztatzeko garaiko esplotazioari aurre egin behar dion. Jamesen begiratuan, Haitiko Iraultza Mendebaldeko historian ulertu beharra dago, ez dago muin betiereko eta garbiro librea borrokan, ez da esplotazio-harreman aurreko ezer edo inor borrokan, esplotazioak berak sortzen ditu bere kontrako eragileak. Esan dut gorago, *beste*a da europar modernitatearen egia. Hala esan, europar edo mendebaldar hedapenaren egiaren bertsio laburtu bat honako hau izan liteke: izaki eta izaera guztiak esplotatze aldera, ahal izan duen orotan *besteak* suntsigarri bihurtu ditu, *bera*-ren metabolismoan irentsi ditu energia bihurtuta edota erabat deuseztatuta. *Bera*, azken buruan, mundu-sistema mendebaldarra izan da. Baina uler dadila, *bestetasuna* konkistak konkistatuari, koloniak kolonizatuari, esplotazioak esplotatuari eragiten dion *egoera* da, ez berezko izaera ontologiko bat, ez bere izanaren osotasuna, ez bere patu historikoa.

Bestalde, ezin zaio europar modernitateari askatasunaren, parekotasunaren eta elkartasunaren monopolioa esleitu. Modernitate europarrak monopolio hori bereganatu nahi izan du dimentsio horiek europar zibilizazio batek asmatu balitu bezala. Humanoen kondizio ontologiko, historiko eta aldakorrari begiratu beharko genioke tentuz, izenak izen eta izanak izan, jende soziosinbolikoaren izate-era ez baita ulertzen tentsio horiek barik. Aurrerago aztertuko dut izate soziosinbolikoaren bilakaera ontologikoa. Modu askotara izan dira humano-jendeak libre, adiskide, parekoak eta hamaika modutara borrokatu dute horren alde. Oraindik ere, *humanoa* tentsio horietan ari gara sortzen. Alde horretatik, zimarroitzan errotutako estatuaren ekarpen ausartena beharbada 1805eko konstituzioak ekarri zuen berritasun bat da. Esklabotza debekatzeaz gain, haitiar guztiak, larruaren koloreari jaramonik egin gabe, beltzak zirela xedatu eta aldarrikatu zuen: «Hemendik aurrera haitiarrak soilik *beltz* izen generikoaz izango dira ezagun». Alegia, belztasuna, eskubiderik ezaren marka, eskubidedunaren kondizio bilakatu zen. Horrela, esaterako, haitiarrak zirelako, Napoleonen kontrako borrokak hara eramandako alemaniar eta poloniar soldadu asko *beltz* bilakatu ziren. Beltza, esan dut, *beste*a da; Haiti besteen estatu gisa agertu zen. Belztasuna kategoria juridiko-politiko eta nazio-kidetasunaren ezaugarri bihurtzea ez da huskeria. Bere eskuko eta beregain izatea ukatuta zutenek ukazioaren kategoria bera jarri zuten estatu anomalo haren oinarrian. Horretan, Jacques Rancière filosofoak teorizatu duen modura, parte ez den parteak bere buruari eman zion osotasunaren maila. Esan barik doa, beste parte ukatu asko ziren tartean, baina esklabotzaren gizartean kontaketa orokorra egiten zuen funtsezko banaketa esklabo/beregain diferentzia zen. Belztasunak izan behar zuen haitiar herritarren subjektutasun politikoaren zehaztapena, belztasuna zelako ordura arte Haitiko esklaboak objektu izatera lotu eta kateatzen zituen zehaztapena.

Aldarrikapen hori erabili dute hainbatek esateko Haitiko Iraultza izan zela XVIII. mendearen hondarretan izan ziren hiru iraultzetan —Estatu Batuak, Frantzia,

Haiti—ororen eskubide alienaezinen baieztapena baldintzarik gabe betetzera jo zuen bakarra[22]. Ospe irabazi berria, beraz. Iraultzaren teorietan ostendurik egon eta gero, Haitiko Iraultzak protagonismoa irabazi du azken hamarkadetan. Toni Negri, Michael Hardt edo Slavoj Žižek filosofo ezagunek, adibidez, bakoitzak bereari argudioak eman nahian, erabili baitute, ondo egokituta, «Haiti ez-jazoera»[23].

Halatan, Modernitatearen historia integral, kritiko eta ulergarri bat osatu nahian, historia haren eragile nagusiak zein izan diren zehaztu nahi denean haitiar iraultza europar globalizazioan txertatu ahal da, europar historian norbait, *subjektu*, izatera gonbidatuta; alegia, Haiti guztien egiazko zentzua europar historiaren magalean aitortua eta onetsia izatea balitz bezala. Maizegi dirudi Haiti ahanzturatik ekarri nahi dutela Modernitatean egokitzeko, eta Modernitatearen bertsio onargarria egiteko, bertsio bat non Modernitate europarra ez den kolonialismoa eta zapalkuntza, baizik eta antikolonialismoa eta askatasunaren aldeko borroka. Ikuspegi horretatik, europar balio unibertsalek ematen diote zentzua Haitiko Iraultzari, haiek esplikatzen digute Haitiko anomalia. Kontrako irakurketa egingo nuke nik, Haitiko Iraultzak ematen die zentzua europarrak —soilik— ez diren balio unibertsal haiei. Haiti da unibertsalaren egia, eta harekin batera mundu osoan zehar izan diren Haiti xehe eta handi guztiak; berak baitira unibertsal guztiei ateratzen zaien min*bizia*, alegia, ukatuen singulartasun (anti)unibertsal bizia.

Hezi eta egokitu al dugu haitiar anomalia Homogenozenoaren bertsio zibilizatuan, alegia, Modernitatean, logika unibertsal baten sintoma edo erakusle izan dadin? Dispesh Chakrabarty-k Haitiko Iraultza hezteko ahaleginak kritikatzeko pista bat ematen digu (Chakrabarty, 2008, 34. or.). Dioenez, europar pentsamendu historizistak argi du zein den legea: «aurrena Europan, hurrena beste nonbait». Ez da beti kronologikoki bete behar den legea, aski da beharrezkotasun logikoa erakustearekin. Kolonietan besterendutako harreman, praktika, jende edo bizidun ororen ekimen askatzaileak eta sortzaileak kolonialismoaren munduaren argipean ulertu behar dira. Europak eman al zion Haitiri iraultza, askatze-praktika eta diskurtsoa? Edo Afrikatik eraman zuten esklaboek? Berezko dute jendeek aske eta beregain izateko nahia, edo gutxienez hala direla sentitzea? Zein harremanetan, nola, gauzatu ahal da nahia? Europak, Mendebaldeak, bere kasa eraiki duen historiaren emaitza ote da edo hamaika eratan agertuko den jende ororen nahia?

22. Esate baterako, ik. Hallward, 2004.

23. Hardt eta Negriren ustetan Haitiko Iraultza errepublika eta Modernitatearen forma ideologikoaren kontra borrokatuz, haien substantzia instituzional eta materiala gauzatzen saiatuko zen. Spinozaren ontologia politikoa edota Foucaulten biopolitika lotzen dituzte esklaboen erresistitzeko gaitasunarekin. Haiti erresistentziaren alter-modernitate baten eredu izango litzateke. Eta, arestian esan bezala, gaurko borroka-eredua: testuinguru biopolitikoan klase-borrokak zimarroitza gisako exodo baten itxura hartzen duela diote, baina zimarroitzan ez bezala gauden tokian bertan produkzio-harremanak eraldatuz. Lan biopolitikoak ihes egingo lioke kapitalarekiko morrontzari, harreman berriak sortu eta produkzio-ahalmenak askatuko lituzke (Hardt eta Negri, 2009, 164. or.).

Kasuari dagokionez, mesfidantzaz begiratu beharko genioke, nire ustetan, Haitin iraultzaren unea nabarmendu eta zimarroitza luzearen erroak gutxiesten edo zeharo ahanzten dituenari —baita zimarroitza borroka-eredu unibertsala egin nahi duenari ere, bidenabar esan—. Zimarroitza ihesa zen, esklabotzaren tormentutik, lan behartuetatik, torturetatik, umilazioetatik ihes egitea. Halaber, zimarroien erasoak bizi edota iraun behar hutsagatik egindako erasoak izan ziren, ez, baina, proiektu arranditsuak. Europar ilustratuen ideologien beharrik gabe afrikar esklaboek bazituzten buduaren sostengua, beren arteko kultura- eta jendarte-harreman biziak edota elkar laguntzeko sareak. Horiek denak sistemak utzitakoa arrakaletan, tarte eta zirrikitu libreetan. Esklabotza kolonialak ez zituen esklaboak bere osoan egiten, ez zen iristen haien subjektibotasunaren ontologia oso-osorik harrapatzera. Zimarroitza, kreolera, edota budua, harreman-sistema krudel baten mendean bizibeharrez —bizibehar sozial eta sinbolikoaz— afrikar esklaboek ehundu zituzten subjektibotasun komunak izan ziren. Beren bizi-munduak galduta, indio kulturagabetuak lagun zituztela, deserroturik bizitzera behartu zituzten, baina bazuten *errorik*, alegia, zirenetik eta zekitenetik aritu ahal izan ziren erresistentzia-hegaldi hartan, eta, oroz gain, beren artean *zain berriak* eginez hegaldatu ziren esklabotzaren infernutik.

Esklabotzak sortu zituen zimarroiak. Arian-arian jatorrien, hizkuntzen edo sinesmenen heterogeneotasunetik, borrokaren eskarmentuan erkide zirela, frantziar menderakuntza kolonialaren azpian eskura zituzten baliabideak erabiliz nahaste zehaztugabe eta aurreikusi ezinezkoa moldatu zuten. Halaxe, ekin eta ekin, paratu zuten mintzaira ilauna, zarpaildua eta zirpildua. Halaxe, matxinadak eta iraultza. La Españolako zimarroiek, Saint-Domingueko matxinoek edo Haitiko iraultzaileek, finean, Europak definituriko eremu sasiunibertsalean jokatu zuten, esklabotza kolonialaren mundu deserrotuan; ihesean nola, mundugintza propioan hala: zain berrietatik elikatutako subjektibotasun transindibidualak ehunduz, duintasuna elkarri emandako norizanetan gauzatuz, *humano* titulurik gabe bizilegeak taxutuz… Haitiko Iraultzaren sustraiak, nolabait esan, hor daude[24].

Haiti, estatu moduan, historia luze baten une bateko ondoriotzat jo dezakegu. Historia kolonialismo eta esklabotzaren *aurkako historia* da, jende asko eta oso diferenteen askatasun-nahia, duintasun-nahia, etxe-nahia, bizi-nahia… Eta unea, berriz, Frantziako Iraultzaren aro politikoa, orduko diskurtsoak, praktika eta erritu politikoak. Komunitate zimarroi asko bizi izan dira Ameriketan, aski independente, estatu «homologarria» izatera iritsi gabe. Baina Haiti ez zen horretara bideratu Frantziaren inperialismoak ez zuelako mugarik onartu nahi. Matxinada eskari erreformista gisa hasi bazen ere, iraultza eta estatu-eraikuntza bihurtu zen, zeren frantziar unibertsalismoak ez baitzuen *beste*rik onartzen. Bestelako aterabiderik ematen ez zuen joko-eremu hartan jokatu behar izan zuten, bertan askatu zen ondo errotutako zimarroitzaren energia psikopolitikoa[25].

24. Liburuaren azken ataletan azalduko ditudan kontzeptuak eta terminoak dira horiek guztiak.

25. Haiti masaren emaitza da. Esklabotzaren aurka buru-bihotz engaiaturiko masa baten emaitza, ez armada edo alderdi edo elkarte edo erakunde formal batena. Oinazez oinaze borrokatu zen herri bat.

Baina, eremu hark beste osagarri bat du. Modernitate globalizatzaile eta homogeneizatzailean ohikoa den gogoeta-ildo politiko bat: iraultza integralen ikuspegitik —gehienetan, estatu-iraultzak—, zimarroien borroka beti da partikularra, beti da osatugabea, beti da ez-nahikoa. Eta, joko-eremu hori ezarri delarik, arrazoi osoa du ikuspegi hark. Badirudi, soilik ezarritako unibertsalari parez pareko erronka botaz gero dutela aukerarik besterenduek, ukatuek, beste suntsigarri izatera behartuek. Haitik halaxe egin zuen, frantziar inperialismo kolonialari «ezer ez naizen nerau zu adinakoa naiz» esan baliote bezala. Dena den, anomalia jasanezina ez da basabesteak piztien antzera basoan libre bizi nahi izatea, egiazko haustura erdiragarria *oihan barneko beltza* zuri burges zibilizatuaren parean jartzea da. Haitiko anomalia jabearen mailan, parez pare, jarri zen zimarroia izan zen, beltz subiranoa. Beltza eta subiranoa bi erregistro oso diferente iruditu arren, harreman bat —esklabotza— izateko moduak baino ez dira. Itxuraz, joko-eremu hartako harremana suntsitzeko, esklaboak ezin zuen, zimarroien antzera, ihes egin; subiranoa izan behar zuen, sikiera jabearen subiranotasuna sastarretara botatzeko.

Unibertsalismoa bizi-munduak bitan banatutako mundu bakar bat egiteko tresna izan da: unibertsaltasunaren onurak merezi eta merezi ez zituztenen artean banandurik. Kolonia *bestaldea* zen[26]. Sistema kolonialak, europar inperioen eta nazio-estatuen motorra eta kapitalismo zein industrialismoaren sorlekua izan zenak, logika sinplea du: bada bestalde bat zeina aurkitu, inbaditu, konkistatu, menderatu, zibilizatu eta azkeneraino esplotatu eta administratu behar den. Hartarako justifikaziorik behar izanez gero, Egiazko Fedea edo Arrazoi Unibertsala tarteko, arrazakeria, patriarkalismo zaharberritua, edo barne-kolonizaziorako nekazari, ezikasi, analfabeto edo alofonoenganako mespretxuak ondo kokatu ahal ziren Aurrerapenaren logikan. Aurrerapenak atzean uzten ditu atzeratuak, *berez* atzeratu omen diren horiek eta *gizatasun* osorik ez dutenak, noski. Inperio kolonialek aberastasuna sortzen, ateratzen eta metatzen jarraitzeko arrazismo gordinari eutsi eta «gizatasuna», beste *jabego* baten modura, gizon europar burges hiritarren esku utzi zuten. Alain Badiou-k dio printzipio unibertsal oro erabaki ezinezko hautua edo balio gabeko zerbaiten balioespena dela hasiera batean; izaterik ez duen edo apenas izan duen harreman-modu bat, zeina, halako batean, bizitasun handienaz izaten hasten den[27]. Nik hala aditzen dut Badiourena: ukatuek, *inoreztatuek*, unibertsalismoaren

Hainbat eratan, banda, olde edo talde formetan, mugitu eta oldartu ziren, inoiz armada-itxura hartu zuten eta hainbatetan liderren aurka ere aritu ziren amore eman ez zezaten. Masak izan ziren iraultzaren protagonistak. Masa zentzu osoan: antolakuntza formalik gabeko jendeketak. Honetaz, «iraultza behetik» egina, ik. Fick, 1990.

26. Achille Mbembe-k koloniaren salbuespenezko izaera nabarmendu du, eta europar iruditerian eta praktikan kolonia Carl Schmitt-en subiranotasunaren nozioa muga barik gauzatzeko lurraldea izan dela: legerik gabeko botera, *ab legibus solutus*, etenik gabeko gerra. Kolonia salbuespenezko egoera eta, orokorrean, heriotzaren politikarako lurraldea da (Mbembe, 2011, 37. or.).

27. Ebento edo jazoeraren teoriaren ildotik ari da Badiou. Aurrerago ikusiko dugun bezala, Badiouk unibertsala eta singularra uztartzen ditu subjektuaren irudian. Partikularra ezaugarri zenbaiten bidez azaldu ahal da; singularra, berriz, eduki jakinez deskribatu ezin den prozesua da, (egia baten) subjektua izatearen prozesua (Badiou, 2000, 11-20. or.).

aurka beren ukapena ezarri behar dute printzipio unibertsal gisa, beren singulartasun ukatuaren unibertsala agerrarazteko. Jare izateko, aurrena, pareko izan behar. *Beste*ren unibertsalek zartatzen dituzte sasiunibertsalak.

Denok ikusi ditugu Kolon La Españolan lehorreratzen ari dela erakusten diguten irudiak. Banderak, ezpatak eta gurutzeak ez dira inoiz falta «aurkikuntzaren» une mitikoaren irudietan. Helburu eta xedez kargaturiko historia hasten da horrela: *plus ultra,* europar kontzientziak ez du mugarik onartzen, bazter guztietara zabaldu behar du bere argia, ilunpe ororen aurka ebanjelizazio kristauak eta zibilizazio europarrak mundua bereganatu eta antolatu behar dute. Hor edo beste edonon hasita ere, historia horrek argi du nora eta noraino jo behar duen, europar zabalkundea Gizonaren esentzia burutzera dator, azkenean Gizatasuna, guztiz osaturik, bere buruari agertuko zaio argitasun osoz. Tartean, harako bidean, Fedeari edo Arrazoiari edo Zibilizazioari edo Moralari edo Garapenari edo Aurrerapenari *beste* zaion guztia ezabatu beharko du europar Ilustrazioak. Fedea izan zen hasieran, laster Arrazoia, beti Zibilizazioa, beti Kapitala, beti Agintea. Horien izenean bitan banandu ziren munduak, zibilizatuak versus salbaiak. Beregain ziren gizon konplituak, bere burua gobernatzeko dohaina eta jakintza zutenak eta, aurrez aurre, pasio zein grina irrazional zein immoralek dominaturik, bere buruaren jabe eta jare izateko gai ez ziren basatiak. Subjektua eta objektuak. Horiek dira, eskematikoki, Homogenozenoaren proiektu pedagogikoaren protagonistak. Gizonak bere baitako animalia menderatu eta zibilizatu behar izan du; praktikan, besteen larrutan egin den zibilizatzea: Indietako salbaiak, afrikar beltz zakarrak, emakume erreboltari histerikoak, langile proletarizatuak, ume hezigaitzak, sexu zein genero moldeetan desbideratuak edota horien guztien bizi-praktika zikinak, zoroak, eriak, zakarrak, basatiak, ulergaitzak. Zerrenda amaigabea izanda ere, hitz bakar batez eman liteke: *besteak*.

Esan barik doa, proiektuaren egia esplotazioa eta zapalkuntza baino ez da: zer esplotatu ahal den inongo arau moralik gabe, eta zer bezatu behar den esplotazioaren ordenamendua finkatze aldera. Ez da ezkutatzen den egia, aldi berean ohartuki ezaguna izan eta isilpean gorde behar dena baizik. Jakina da zein den jokoaren muina, indarkeriaz aberastasun-lehengai izan daitekeen oroz jabetzea. Jakina da, halaber, jokoak fede handia duela bere buruan. Halakoan, humanitatearen esentzia guztiz osatzen ari direlako fedean, inperio kolonialek, eliz erreformatu eta erreformatzaileek, nazio-estatuek eta beren aparatu guztiek, merkatu globalizatuek, kapitalaren logika mugaezinek eta beste sistema eragile askok egin dute Homogenozenoa[28].

28. Ohar bat merezi du izen kolektiboen erabilerak. Europa, Mendebaldea, Kapitalismo eta tankera berdineko hainbat hitz erabiliko ditut subjektu bat izango balira bezala. Halan tematizatu, ideologizatu, teorizatu eta praktikatu dituzte beren aldezle askok. Kontrako intentzioz ibiliko ditut nik. Izan, gehienetan sistemak edo sare eragileak dira, edo Bruno Latour-en terminoa erabiltzera, aktore-sareak. Europa, adibidez, ez da izan mundua konkistatu duen subjektua, europar guztiak ere ez dira Europa hori izan, baina eragile askoren elkarreraginezko eragintzari eta eragin multzoari izen bat jarri ahal zaio, batez ere, hartan berariaz erabili eta praktikatu denean.

Europar kontzientziaren edo Gizon (zibilizatu)aren unibertsalizazioa, haren moldeko mundu homogeneoa, hala ere, kale egiten hasi zen hasieratik bertatik bere baitako egiak behin eta berriro zartaturik. Gizonaren alderdi kontziente moral, arrazional eta eder hura ez zen ezer *beste*(lako bat) barik. Ez zuen bere burua zibilizatzerik eta lege politiko eta moralen bidez beregaintasun osoa lortzerik *beste*rekiko harremanik gabe. Alegia, zapaltze, esplotatze, menderatze edo deuseztatze biolento eta irrazionalezko harremanak izan ziren bere buruaren sorbide. Bera zen kanibala, bera zen hiltzaile zoro eta irrazionala, bera zen bere burua legeetara makurtu ezin zuen piztia asegaitza, bera zen bortxatzaile unibertsala[29]. Jakina, ez zuen horren denaren berri izango *beste*ren antagonismo, erresistentzia edo aurkaritza izan ez balu, hau da, besteen autonomia eta beregaintasunik eragin gabe, beste singulartasunik zehazteko baldintzak sorrarazi ezean, beste heterogeneotasun erlatiborik parez pare, kidez kide, izan barik…

Liburu honetan hori dena aztertu nahiko nuke Filosofiaren historia arrunt eta kanonikoetan agertzen zaizkigun filosofoen eskutik. Haietako batzuek —gure gogoa atondu duten batzuek— Gizon Jabearen sistema eragilearen izaera gordearen berri eman digute, zibilizazio-proiektu, homogeneizazio global eta psikosozial ikaragarri horren erdigunean egonagatik ere. Kontzeptu batzuen arrastoan ibiliko naiz horien lanetan, nagusiki *subjektuaren zantzuak* han-hemenka miatzen; subjektuaren kategoria izan baita askatasuna, justizia, berdintasuna, eskubideak, ahalmenak, singulartasuna, autonomia, heterogeneotasuna eta antzeko beste nozio askoren bilgunea. Subjektua izan da, berebat, mendekotasuna, zapalkuntza, esplotazioa, eta beste praktika askotarako erabili den arma, tresna, artea.

Globalizazioa deritzon unibertsalizazioaren erabideetan dena hankaz gora jartzeko potentzialtasuna izan duten anomaliak edo singulartasunak uste baino maizago gertatu dira. Gehienak, ordea, bizi-keinu apalak izan dira, bizitzari, askatasunari eta justiziari eusteko hautu xumeak; eta euri-tantak itsasoan nola, hala desagertu dira. Gogoan galernak eta tsunamiak gorde ohi ditugu, ez tanten eta ur-jario motelen gomutak. Horregatik ere hasi da liburu hau esklabo eta zimarroi, bahitu eta iheslari, preso eta erreboltari, bortxatu eta pirata, bizi-gose eta zonbien itsasalde kaotiko hartan. Jendilaje eta ez-jende izan zirenak oso presente ibiliko dira orri hauetan, baina *subjektu*aren historia honek gizon handiekin jarraituko du; bere baitan, bere unibertso arrazional eta zibilizatuan, *Gizonaren ukazioa*rekin topo egin zuten gizon larri ospetsuekin, hain zuzen.

29. Jack D. Forbes-ek, Powhatan-Renapé eta Delaware-Lenápe jatorriko historialariak, kanibalismoa inperialismoarekin lotu du: «Imperialism and exploitation are forms of cannibalism and, in fact, are precisely those forms of cannibalism which are most diabolical or evil». Gizon zuriak izan duen gaixotasun epidemiko larriena izan dela dio, edonor eta edozer norberaren probetxurako kontsumitzea delako (Forbes, 2008 [1992]).

Lehen partea

ZAINAK

Askatasuna, elkartasuna, parekotasuna

2. Askatasunaren subjektua, hegeliar erara

2.1. HAITI, ASKATASUNAREN MITOLOGIA BERRIRA KONTRABANDOAN

Europar historietan, historiaren filosofietan edota munduari buruzko diskurtso arruntetan *mundua* erdigune batetik zabaldu den ordena eta kontzientzia baten hedapena izan da. Erdigunea, Europa. Umetan etxean genuen atlas baten irudiak ditut oraindik gogoan. Irudiok munduaren «aurkikuntza» erakusten zuten mapa-sekuentzia batean. Aurkitutako gunea kolore argiagoz agertzen zen, mundua bere buruaz kontzientzia hartzen ari zeneko gunea izango balitz bezala. Geroz eta handiagoa zen, Lur osoa argiztatu arte. Azkenean, bazter guztiak agertzen ziren kartografia deritzon kontzientziaren argitara. Esan barik doa, hasierako gunea tradizio europarrak beretzat hartu duen jatorria zen, ekialdeko Mediterraneo aldea: Mesopotamia, Egipto, Grezia… Baina, berehala, Erroma handiaren inperioa eta Europa kristaua agertzen ziren ezbairik gabeko mundugile. Kartografia hura europar zabalkundearen erregistroa besterik ez zen. Nor bizi zen alderdi ilunetan? Nor, unibertso konektatu bat bazela jakin gabe? Basatiak eta piztiak. Historia unibertsalak erakusten digu nola izan diren barbaroak eta piztiak europar, edo mundu, edo kosmos kontzientziara ekarriak, kristautuak eta zibilizatuak. Azken bost mendeetan, atzera bueltarik gabeko prozesu hedakor eta geldiezin batean zabaldu da europar mundugintza. Erresistentziek eta bestelako munduen biziraupenek ez dute orain arte geldiarazi. Hartaraz gero, aise eta harrotasunez pentsatu dute europar kontzientziek beren bitartez ari zela Historia Unibertsala bere legeak ezartzen.

Haitiko Iraultzak eta izan diren Haiti guztiek nekez izango dute hor ageriko lekurik. Argiztatze unibertsal horretan trabak baino ez dira izan, anomalia ezdeusak. Historia unibertsalak ez ditu halako ezbeharrak aurrerapenaren kontadurian jasotzen. Itxura batean hala da beti, baina Historiak badu bigarren kontaduria bat, iruzurrez eta ahanzturaz beterik. Beharbada Haiti horiek izan dute lehen begiratu batean sumatu ez dugun lekutxo bat. Baliteke, Historia handi horretan protagonismo anonimoa, ilun baina ezinbestekoa izatea. Beharbada, ohartu eta onartu gabe ere, Haiti bezalako anomaliak dira, atzeraeraginez izanda ere, mundu-kontzientziaren eragileak, modernitate orotan historiaren itsasoa astindu eta zakartzen duten indar sakonak.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) izan da, jakina, itsasargia itsaso bizi eta zakar horretan, nahiz eta haren argiaren indarraz labarren kontra jo duten askok eta askok. Filosofian eta pentsamendu dekolonialean Susan Buck-Morss-i

eskertu behar diogu Hegelen argiaren intentsitatea apur bat ahuldu eta argiaren aldera zuzen begiratzeko aukera eman izana. Buck-Morssek arrakasta handiz eman zigun aditzera tesi adigarri bat: Hegelen *Gogoaren Fenomenologia*n agertzen den Jaunaren eta Morroiaren dialektikaren inspirazio historikoa Haitiko Iraultza izan zen. Hegelek sartu zigukeen mundugintzaren historia handira Haiti, kontrabandoan baina. Agidanez, Hegelek irakurri ohi zuen *Minerva* kazetaren bidez izan zuen Haitiko gertaeren berri. *Minerva*k 1804 eta 1805 urteetan argitaratu zituen hainbat erreportaje Haitiko egoeraz eta gertaeren nondik norakoaz; han, beraz, irakurri ahal izan zituen Hegelek Dessalines edo L'Ouvertureren eginak. Urte haietan ari zen, hain zuzen, *Fenomenologia* idazten. Hala izanez gero, Hegelek aukera izango zuen zuzenean historiaren ibilera sentitzeko eta nola, garapen lineal eta sinplearen ordez, kontraesanen bilakaerak mundua barru-barrutik eraldatzen zuen: Haitin iraultza egin behar ez zuen *ez-subjektua* ari zen iraultza egiten. Rousseau edo Hobbesen alegiazko *egoera naturala*ren ordez, hor zuen, Haitiko gertaeretan, historiaren handitasun erreala, eta hantxe bertan, historia gauzatuan, nahi zuen Hegelek errealaren funts metafisikoak zein ziren argitu.

Itxura batean, Hegelek oso estimu eskasean zituen Europaz kanpoko bazterrak —europar filosofo gehienen modura, bidenabar esan—. *Historiaren Filosofiaren Lezio*en sarreran idatzi zuen afrikar basati eta barbaroak beren baitara bilduak bizi zirela subjektu historikoa izatera iritsi gabe. Barbaro horiek ezer gutxi zekiten unibertsaltasunari buruz. Badirudi esklabotzak historia unibertsalera bidean jarriko zituela iradokitzen ari zela. Europar inperio kolonialak, nonbait, unibertsaltasuna asmatzen ari ziren esklabotzaren bidez. Ate ireki bat historia unibertsalera sartzeko, edo zehatzago, ate bat natura izatetik espiritu izatera iragateko, substantzia izatetik subjektu izatera, ate bat, finean, askatasunera[30].

Baliteke, beraz, Hegelek, bere modura, hori dena barneratu izana *Gogoaren Fenomenologi*an kontzientziaren joko dialektikoan askatasunaren funtsa jorratzen duenean. Buck-Mossen iritziz, Hegelek gertaera historikoak hartu zituen kontuan eta dimentsio berezia eman zion esklaboaren figurari, askatasunaren sortzaile bihurtu zuen, askatasuna hil arteko borroka baten emaitza gisa aurkeztuta. Haiti isildu baten aurrean pentsatuko zuen Hegelek substantzia nola datorren subjektu izatera, ukatua nola bilakatzen den Izatearen eragile[31], bestetasuna nola bihurtzen den norberatasun librea. Tesi hori zuzena izango balitz, Haitiko Iraultzaren itzala ustez baino askoz handiagoa izango litzateke pentsamenduaren historian, Hegelen

30. Argitu behar da Hegelek ez ziola Amerikari leku handirik eman bere *Historiaren Filosofia*n, soilik aipatu zuen Amerika etorkizuneko herrialdea zela esateko. Amerikak ez zuen historiarik, baina etorkizuna hor jokatu zitekeela iruditu zitzaion. Amerika, nonbait, europar arazo zenbait konpontzeko kanpokotasun bat baino ez zen —migrazio- eta kolonizazio-lurralde bat, europar tentsioak askatzeko zabalgunea—. Honetaz, Bruno Bosteels-en «Hegel en América» artikulua (Bosteels, 2099, 195-234. or.). Hegel estatu kolonialaren teoriko gisa, ik. Dussel, 2007.

31. Irakurketa erosoagoa egiteko, *Izatea* hizki larriz agertuko da izena denean, hau da, ontologiako Izateari dagokionean. *Izatea* orokorra da, *izakiak* edo *izakariak*, berriz, izate-era zehaztuak, gauzatuak. Izatearen aniztasuna adierazi beharra dagoenean edo izate zehatz arrunta denean *izatea(k)* erabiliko dut.

lanak bere ondoren izan diren filosofia guztiei, hala edo hola, eragin baitie. Areago, filosofiari dagokionez, Modernitatea *Hegel paradigman* bizi izan dela —oraindik han bizi garela— esan liteke. Dena den, bizi izan gaituen Hegel hura, beharbada, ez da Hegelek berak hautatuko zuena.

Hil ostean, Hegelen eskoletako materialekin paratu eta argitaratu zen *Historiaren Filosofia* horretan legitimaziorik sendoena oparitu zitzaien europar proiektu inperialei Hegelen izenean: Europa zen gogo[32] mundugilea, Europa zen Historiaren aurrerabidean aitzindaria, atzetik, gogo onez zein gogoz kontra, etorri beharko zuten gainerako herrialdeek. Historiak berezko garapen unibertsala zuen, ororentzako helmuga bera, ororentzako urrats eta erronka berberak. Humanitate erromes haren liderra Europa zen, jakina. Bada, *Historiaren Filosofia* liburua izan da luzaz eta irakurle askorentzat Hegelengana heltzeko bide nagusia, eta maiz bakarra. Hor jaso ziren famatu diren «Europa da historiaren helmuga» edo «Amerika da geroaren lurraldea» esaldiak. Amerika zen, Hegelen ustetan, etorkizunaren eta desiraren lurraldea Europa zaharraren trasteleku historikoarekin unaturik zeuden guztientzat. Hala esan, badirudi turismo-gunerako gorde zuela Hegelek Amerika, baina eurozentrismo gogotsu baten neurrira egindako historiaren filosofia horretan europar zabalkundeak misio sublimeagoak zituen. Europar zabalkunde kolonialak, iraultza politiko burgesak edota industria eta teknologiak historia unibertsalaren gailur gisa agertuko ziren (Dussel, 2077, 9. or.). Ustez, mugarik izango ez zuen arrazoi batek gidaturik, Europak mundu-historiaren protagonismo osoa zuen. Horrenbestez, esklaboen matxinadak europar gertakari bat izan behar zuen, europar gogo unibertsala gauzatzeko beste gertakari bat, europar iraultzaren egia erakutsiko ligukeena. Gogo unibertsala denez gero, europar gogo kolonizatzailetik ez dago ihes egiterik, ez bada gogo-argi gabeko eta munduz kanpoko (zimarroi)gune ilun eta basatietara; historia unibertsalera sartzeko, europar mapetan agertu beharra dago. Halatan, Haiti itzalpean geratuko zen Hegelen lanean, dirudienez funtzio dialektiko huts batekin: europar gogo unibertsalaren *bestea* izatearena. Besteak, izen eta izan asko izanagatik ere, funtsean bakarra izan behar du subjektu unibertsalaren aurrean: *objektu unibertsala*. Identitateak diferentzia behar du, *bestea*, eta Hegelek irakatsiko digu identitatearen eta ez-identitatearen artean *identitatea* dagoela, *berbera* direla. Baina noren alde lerratzen da identitatea? Nork ikasi behar du *bestearen identikoa* izaten?

Askoren ustez, Hegel da *plus ultra* eternaleko konkistan dena bere mendeko objektu bihurtuko lukeen subjektuaren filosofo-ideologoa. Geroago ikusiko dugun bezala, subjektuak ezinbestez historian gertatu behar duenez, erraz identifikatu ahal da europar kanibalismo unibertsalaren subjektuarekin. Hala ere, hemen *baina* handi bat jarri behar dugu. Izan ere, Hegelen filosofiaren ekarpenik berezienak gaizki

32. *Klasikoak* bildumarako, *Gogoaren Fenomenologia* itzuli zuten Xabier Insaustik eta Ibon Uribarrik egin bezala neuk ere *gogo* hitza erabiliko dut *geist* itzultzeko, oso ohikoa dugun *espiritu*aren ordez. Eta, egia esan, uste dut Hegelen filosofia ulertze aldera, egokia izan litekeela *gogoeta* erabiltzea, jarduna dela nabarmenago gera litekeelako.

eta gaizto ulertuak izan dira maizegi. Filosofiako eskuliburuetan oraindik ere oso arrunta da Hegel totalitarismoaren teoriko gisa aurkeztea eta segituan Hegelek gerra eta basakeriarik irrazionalena ere arrazionala zela zioela esatea, edo logikaren legeak hankaz gora jarri zituela, edo subjektua menderatze-gose asegabe batekin berdindu zuela, edo historiaren amaiera iragarri zuela, edo prusiar estatua bezalako estatuen gorazarrerik lotsagabeena egin zuela… Labur esan, Hegel omen da kanibalismo unibertsalaren filosofoa, zoramen totalitario eta fatalistenaren filosofoa, identitate eta logos absolutuaren metafisika baten egilea[33].

Hegel hil eta segituan hasi ziren haren herentzia intelektuala eta autoritate-kapitala harrapatzeko borrokak. Eta horietan Hegel egokitu, desitxuratu eta harrobi filosofiko merke gisa erabiltzen hasi ziren nahikara. 1840tik aurrera, Prusiako errege zen Frederiko Gilen IV.ak Hegelen dizipulu guztiak bidali zituen Berlingo unibertsitatetik, hartarako Friedrich Schelling-i, Hegelen lagun ohi eta sasoi hartan kontserbadore porrokatuari, eman zioten Hegelen katedra. Hark hartu zuen bere ardurapean Hegelen herentzia arriskutsuena unibertsitatetik eta estatutik kanpo uztea. Laster, Hegelen lanak ikas-programetatik kendu zituzten eta haren arrastoa arin lausotu eta itxuragabetu zen. Eta, hala, urte gutxira alemaniar batasunaren aldekoek Hegel mordoilo bat bihurtu zuten prusiar hegemoniaren intelektualen buru[34].

Zinismo-ukitua ezkutatu barik dio Peter Sloterdijk-ek Hegelek eskola eta kontraeskola egin zituela, kontserbazio eta iraultzarako senak kitzikatu zituela, *dena-jariakor* eta *dena-iraunkor*raren artean kulunkatu zela, edota bai iraultzaileek bai esklerotikoek Hegel izan dutela *autoritate* gisa (Sloterdijk, 2020, 84. or.)[35]. Sloterdijkek badaki Hegelen gorpua artean bero zegoela kontu-garbiketa lasterra egin ziotela, baina zuzen dabil alde batetik: nahikara arpilatu zuten Hegelen obra, nork bere gustuko puskak ateraz.

Hegelen bertsio tradizionalak ertz asko ditu; nagusietako bi, *tesi-antitesi-sintesia* hirukote dialektikoa eta historia unibertsalaren filosofia[36]. Modu kanonikoan, Hegel Historia bete eta bukatuko den ibilbide derrigorrezko, bakar eta unibertsal bat dela dioskun iragarlea da. Historia horretan zabaldu eta garatu da *Gogo Unibertsala*, hainbat fasetatik igarota bere burua zeharo burutzear dago, libre izango den Gogo

33. Hegelen lanak erdipurdika irakurrita edo irakurri gabe azaldu digute filosofo eta intelektual askok zer zioen Hegelek eta zergatik egon behar dugun guztiz kontra. Ik. Stewart, 1996.

34. 1857an argitaratu zen liburu batean, alemaniar estatu batua sortzeko bidean prusiar hegemoniaren aurka borrokan aritu zen Rudolf Haym politiko liberalak Hegel hegemonia haren ideologotzat jo zuen. Garai hartarako Hegelen lanen irakurketa partzial, oker eta nahasiak arrunt hedatuak ziren eta liburu berak ezarri bide zuen gerora zabalduko zen Hegelen irudia (Pérez Soto, 2016, 13. or.).

35. Hegel ostean ezker eta eskuin hegeliarrak, gazte-belaunaldi eta zaharrak, lehiatu ziren herentzia horrengatik. Aski ezaguna da bide-bereizte hau. Auzia ez zen bakarrik Hegelen filosofia nola ulertu, hori bainoago, mundu modernoa —iraultza burgesaren ondorena, kapitalismoaren gorakada, eta abar— nola ulertu eta baloratu behar zen zuten jokoan. Eta gazte-belaunaldiak errenta hegeliarretatik bizi baino errenta horiek bestelako ekimenetan inbertitu nahiago izan zuen, nonbait.

36. Todd McGowanen esanetan, Hegelen filosofiak nozitu duen hondamendi handiaren kausa bi topiko eta gaizki-ulertu horiek dira (McGowan, 2019, 132. or.).

Absolutua izateko zorian. Garapen edo bilakaera haren logika hirukote dialektikoa da, gatazka eta aurkaritza guztiak sintesi aurrerakorretan gainditzen dira azken sintesi unibertsalera heldu arte. Han bukatuko dira Izatearen katramilak, Izatea bere baitako arrazoiaren kontzientzia hartuta *jakintza* egingo da. Azkenean, finituko da Historiaren lana. Esan bezala, Europa da gogoaren gauzapen historikoa egikaritu behar duen indarra, historiaren bidean aitzindaria eta subjektu absolutua bihurtzen ari dena *beste* den oro mendean hartuta. Horrela, bada, Hegel omen da izatea, bizitza, edota historia arrazionala dela dioen filosofoa; errealitateak ordena, logika, zentzua eta norakoa izateaz gain bere betegintzarrea erdiesteko zorian dagoela dioena, historiaren azken geltokira heltzen ari garela. Hori dena Homogenozenoan, noski[37].

Hala eta guztiz ere, ikuspuntu horrekiko kritikoek tradizio aberatsa sortu dute. Adibidez, *teoria kritikoa* Hegelen bestelako irudi eta irakurketa baten inguruan ardazten da gehienbat. Kasu batzuetan Hegel bestela ulertu dutelako —askatze-borrokari loturik, Marx, Adorno edo Bloch-en kasuetan bezala—, baina beste batzuetan, Hegeli buruzko bertsio kanonikoaren kontra egon barik ere, beste Hegel bat nabarmendu dutelako. Ramon Valls-ek honela laburtzen digu Hegel hori:

> Hegelen filosofia gogoaren filosofia gisa aurkezten da eta gogoa gizaki libreen komunitate gisa. Gogoa substantzia absolutua da, hau da, jatorrizko identitatea: lehenik subjektu bereizi eta aske ugaritan zatituta, ondoren, subjektu horiek elkarren kontrako gerran arerio, bukaeran, berriz, subjektuak adiskidetuta. Azkeneko adiskidetzeak batasuna berrezartzen du, baina subjektuen bereizgarritasunak ezabatu ordez, berretsi egiten ditu, komunitatea elkarri egindako aitortza askatzaile baten emaitza baita (Valls, 2021 [1982], 5-6. or.).

Vallsen hitzetan sumatu ahal dugu Gogoa, *geist*, zer izan zen alemaniar idealismoan, «gizaki libreen komunitatea» dio berak. Hasierako askatasunak, alabaina, bere burua ezagutzen ez duen askatasuna da, arrazoi batengatik: ez duelako bere burua esperimentatu, ez duelako bere burua eginetan zehaztu eta gauzatu. *Geist*, alemanez mamua, hatsa, espiritua, eguratsa edo giroa adierazteko darabilte. Hegelen filosofian, *gogoa* da bere burua egiten, jakiten, asmatzen diharduen Izatea, gutxi asko, bere burua pentsatzen edo gogoeta egiten duen izate-aritzea. Gizakien kasuan, bizitza nork bere burua aditzen edo ulertzen bizitzea izan liteke. Aritze horren forma

37. Bruno Bosteelsen aburuz, irakurketa kanonikoaren arabera lau dira Hegelen ezaugarri nagusiak. *Panlogizismoa:* dena da logos, dena pentsamendua, Izatea eta pentsamendua bat-bera dira sistema absolutu eta itxi batean. *Historia teodizea* da: historiak badu azken helburu bat, eta azkenean historia osoa beteta dagoenean gauzatuko da ororen zentzua osotasun betean. *Estatuaren ordena etikoa* eta, jakina, erreala den *ororen arrazionaltasuna* (Bosteels, 2009, 11. or.). Kanonikotzat jo dugun interpretazioa Frantzian egosi zuten XX. mendean, Jean Hyppolite eta Alexander Kojève-ren eraginez. Horiekin ikasi zuten *diferentziaren filosofia*ko Gilles Deleuzek edo Jacques Derridak. Žižekek dioenez, Frantziatik *postestrukturalismo*aren eskutik ailegatu zen Estatu Batuetara Hegelen karikatura hura. Žižekek oso bestela ikusten du Hegel. Hegelek irakatsiko zigun errealitatearen eragilea, arrazoia barik, *zoramena* dela (Žižek, 2012a, 160. or.). Areago, dio, gaur egun Hegel idealista-monista gisa irudikatzea guztiz okerra da, Hegelena baita diferentziaren eta kontingentziaren baieztapen kementsuena, eta *jakintza absolutua* galera erradikal baten izena besterik ez baita (Žižek, 2001a, [1989], 30. or.).

gauzatuari *kultura* deritzogu, zentzu zabal batean, baina *gogamen praktikoa* ere esan genezake. Libre izango da bere burua aske egiten duela esperimentatzen duelarik eta egiatan eta eginetan esperientzia horren gogoa izatera heltzen delarik[38].

Baina, gogoaren kontzepzioaz gain, hitz horietan hariltzen dira Hegelen topikoak: sustantzia absolutua gogo absolutua izatera bidean —hau da, *absolutu*, lokarririk gabekoa, kanpo-zehaztapenik gabeko osotasuna—, izate-era kontraesankorren arteko borroka etengabea, jatorrizko batasunaren erdiraketa samin eta mingarria, aniztasuna ezabatu barik gogo subjektibo guztiek subjektu-duintasuna elkarri onetsiz ezarriko den adiskidetzea, norbanako libreen elkartea, eta abar. Horrela ikusita, Hegel askatasunaren filosofoa da, aske izatera behartuta dagoen subjektuaren filosofoa. Eta hori dena testuinguru historiko gorabeheratsu batean: Frantziako Iraultza, Napoleonen inperioaren zabalpen-gerrak, mundu burges, liberal eta kapitalista berriaren hastapena… Garai hartan, XVIII. mendearen hondarretan eta XIX. mendearen hasieran bizi ziren gazte alemaniarrei agerikoa omen zitzaien lehengo elkartasunak galtzen ari zirela; naturarekiko lotura, arte eta moralaren uztardurak, edo komunitateen kultura abegikor eta biltzaileak, horiek guztiak ari zirela hausten, desegiten, lokatzen. Eta horien tokian, banako bereiziak, elkarrengandik arroztuak eta beren baitan arrazoimena eta sentsibilitatea banandurik zituztenak ari ziren agertzen. Eta nazioa, nazioaren amets burges ilustratua, erdibitzen ari zela. Nola eman horri guztiari batasun berri bat? Historiaren liskar eta dramak ikusita, espero al zitekeen elkartasun unibertsalik? [39]

Hegel burges liberal moderatu eta erradikala omen zen, pentsamendu filosofikoan ahalik eta erradikalen jokatu nahi izan zuen; bizimoduan, berriz, lasaitasuna eta moderazioa besterik ez zuen nahi. Hegelek fede pietista serio, sakon eta sentitua zuen eta, aldi berean, Frantziako Iraultzaren aldezkari porrokatua zen. Iraultzaren beharrezkotasunari buruzko ezbairik gabe, zintzoki, ospatu zuen haren balio historikoa, iraultza burgesa espirituaren askatasunerako urrats ezinbestekoa zelakoan, jainkoa eta gizateria elkartzeko bidean urrats historiko erabakigarria. Honela deskribatu zuen Frantziako Iraultza, 1830eko ikasturteko *Historiaren Filosofia* irakasgaian:

> Eguzkia ortzian denetik eta planetak haren inguruan biraka dabiltzanetik ez da sekula ikusi gizakia bere buru gainean, hau da, bere pentsamenduaren gainean, zutituko

38. Markus Gabrielek *geist* kontzeptua jarri du bere filosofia neoexistentzialistaren erdigunean, haren ustetan *geist* «bere burua ulertzen jardutea» da. Idealismoaren ikuspegitik, *buru-gogoatze* hori Izatearen izatea da, finean, Izatea arrazoia delako. Hortik, gogoa *buru-ulertzen* jardutea baldin bada, *geist* edo gogo askea izango da bere burua berak egiten duela jakinda bere buruaren kargu egiten den jardutea. Bestela esan, gogoa bera izate aldera *subjektu* izan behar duen *substantzia*ren bilakaera da. Gabrielek bere lan gehienetan landu du ideia zentzua sortzeari lotuta. Adibidez, ik. Gabriel, 2017, 51. or., edo Gabriel, 2019, 66. or.

39. Hegel gaztetatik arranguratu zuen nazio erdibituaren gaia Ilustrazioaren kezka nagusietako bat izan zen. Nola harmonizatu ahal ziren lehengo elkartasuna galtzen ari ziren jendarteak? Bistakoa zen norbanakotasun berriko klaseentzat antzinako elkartasunak ez zuela balio. Norberatasun libreak eta elkartasunezko komunitatea batzeko antolamendu berriak behar ziren. Ik. Ripalda, 1978.

> zenik, eta haren arabera (munduaren) errealitatea eraikiko zuenik (…). Loriaz beteriko adimen-egunsentia izan zen (…). Emozio sublime bat nagusitu zen garai hartan gizakien gogamenean, gogozko poz bizi batek astindu zuen mundua, jainkozkoaren eta munduaren arteko adiskidetzea orduan lehendabizi lortuko balitz bezala[40].

Topikoan bezala, Hegelek gaztaro iraultzailea, erromantikoa, eta zahartzaro zuhurra eta kontserbadorea izan omen zituen. 1770ean jaioa, 19 urte zituen Frantziako Iraultza gertatu zenean, ikasle-garai bete-betean, eta ikasle-giroan, Tübingenen, Hölderlin eta Schelling, geroan poeta eta filosofo ospetsuak izango zirenekin batera. Zaharrago, unibertsitate-irakasle postua lortuta, lehendabizi Heidelbergen (1816-1818), ondoren Berlinen (1818-1831), Hegelek bere hastapen erromantikoak ahaztuta, «ordenaren pentsamendu ikaragarria sortu zuen» (Safranski, 2012, 212. or.) eta gogor aritu zen subjektibismo erromantikoaren aurka. 1820an argitaratu zen *Zuzenbidearen Filosofia,* hitzaurrean idatzita zuen: «Arrazionala dena erreala da; erreala dena arrazionala da». Heineri ahopeka esan zion legez, bestela esan liteke: «Arrazionalak erreala behar du». Arrazoiak erreal egiazkoa izan behar du. Ez zen ondo ulertu (Pinkard, 2001, 628. or.). Garai hartan, prusiar estatuaren bedeinkapenak ditu. Artean, subjektibismo erromantikoaren pasioak, nola edo hala, badirau *munduaren gogoan.* Izan ere, zahartzaroko ordu honetan, Hegelek destainez ikusten du subjektu finituen handinahi harroputza —geroago indibidualismoa deitu duguna—, baita burges aitzinamenduaren aurka gertatzen ari diren erreakzio zaharzaleak eta kapitalismo berria hedatzen ari den arrakala soziala ere.

Asko aldatu dira Hegelen inguruko gauzak gaztaro eta zahartzaro artean. Iraultza-garaian ikasle gaztea baino ez zen Tübingeneko giro erromantikoan, geroago, 1806an Napoleonen armada Alemanian barna doala Jenan dabil irakasle eta pozarren agurtzen du Napoleonen etorrera, iraultzaren eginkizuna betetzera datorren gizona delakoan, munduaren arima zelakoan. «Zirrara miragarria da halako norbanakoa ikustea, norbanako bat, zeinak, zaldi gainean, mundua bere egin eta menderatzen duen». Hegelek ez du ezkutatzen mundua batzen ari den aginte horrekiko miresmena, ez orain Napoleonen aurrean, ez geroago, prusiar estatuaren aurrean; biak ala biak dira gertatu behar duen batasun absoluturako uneak. Esaldi bakar batean, Napoleoni zuzendua: «Ni naiz zure ekintza pentsamendu eginda» (Ripalda, 1978, 279. or.). Orduan ari da *Gogoaren Fenomenologia* bukatzen, frantziar tropak hirian sartzearekin batera, Hegelen familia ihesean atera denean, berarekin daroa eskuizkribua. Hurrengo urtetik aurrera irakasle dihardu Nürembergeko *Gimnasium*ean, bertan idatzi du *Logikaren Zientzia* (1812). 1816an unibertsitate-irakaslea da Heildebergen, 1817an *Filosofi Zientzien Entziklopedia* argitaratu da, 1818an Berlingo unibertsitatean lortu du postu bat, 1829an unibertsitateko erretore izendatu dute eta kargu bereiziago baterako ere bai: unibertsitatearen kontrolerako estatuko ahalguztiduna. Hegelen dialektika, nonbait, hor bukatu zen, arrazoi objektiboaren magalean. Bizialdiaren luzean, hala ere, iraultza burgesaren garaipena eta porrota bizi izan zituen. Askatasun eta adiskidetze unibertsalaren utopiaren antsiak astindurik igaro zuen gaztaroa;

40. 1857ko John Sibree-ren ingelesezko bertsio klasikotik itzuli dut (Hegel, 2001 [1837], 467. or.).

helduaroan, utopia bera moldatu zuen prusiar estatu konstituzionalera egokitu zedin. Tartean eta etenik gabe aurrera zihoan munduaren gogo berria, kapitalismoa, dendena eraldatzen. Urte horietan humanitatearen norakoa aldatzen ari zela zirudien, iraultza ostean burgesiak mundua bere neurrira eraikiko zuela. Hegelek ez zuen ikusi humanitate berriaren adiskidetzerik; bai, ordea, espero ez zuen kapitalismoaren sorkuntza. Burgesia historiaren subjektu erreal eta eraginkorraren postua galdegiten ari zen (Ripalda, *ibid.,* 179. or.).

Gerrak, iraultzak eta drama pertsonalak gorabehera, Hegelek lanari eutsi dio. Eta arian-arian ibili da bere sistema filosofikoa osatzen. Hamar urtean eginda eta argitaratuak ditu bere lan nagusiak. Harrezkero, aldaketak ez dira funtsezkoak izango[41]. Sistemaren egitura nagusia altxatuta zuen *Fenomenologia* idatzi orduko, Jenan emandako urteetan diseinatu omen zuen, orduz geroztik sistema fintzen eta argitzen lan eta lan ibiliagatik, sistemak ez du aldaketa esanguratsurik izan. Eta munduak, berriz, ez zion utziko eraldatzeari, Hegelek, nahigabean akaso, iragarri bezala.

Ordurako, XVIII. mendeak berea eman du. Hirurehun urte inguru igaro dute Europako pentsalariek diskurtso filosofiko modernoa josten; mendeak, Gizonaren diskurtsoa ehuntzen. Sylvia Wynterren 1Gizona ondo taxututa eta armatuta dago honezkero[42]. Matxinaden eta altxamenduen garai luzean Europa ordenamendu berri batez erditzen hasi da, zaharrak erdimin lazgarrietan irauten duen bitartean. Ilustrazioa mamitu dute berritu nahiek, egite- eta eragite-programa da dagoeneko. Iraultza guztietarako arrazoiaren eta arrazoidun subjektu moral eta librearen diskurtsoa osatu dute. Lehen Modernitatea bukatzera doa, beraz. Ipar Amerikako kolonia ingelesen iraultzaren harrabotsa ez da isildu eta Frantziako Iraultza ari da gertatzen, laster etorriko da Napoleonena, aski hedatu da arrazionalismo ilustratua, eta ekintzara pasatzeko aroa iritsi da: mundu modernoa gauzatzeko tenorea. Bertatik bertara, Gizonaren indarrak eta ahalmenak potentzia mugaezinak balira bezala barreiatuko dira, mundua eta unibertsoa bera ere arautuko dituela dirudi. Gizonaren askatasun- eta heldutasun-aroa iristen ari da. Garai berri baten goizaldea omen da. Hala ere, arima sentibera batzuk hasi dira sentitzen munduari, naturari, heterogeneotasunari inposatutako botere arrazional positibo hark dakarren galera eta

41. Hegelen sistemak hiru lan nagusi ditu: *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik*, eta *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften.* Hurrenez hurren, *Fenomenologia*, *Logika* eta *Entziklopedia*. Hiruron arteko tartean, dio Victor Gómez Pinek, ez zen aldaketa esanguratsurik izan, sistema 1806rako zuen burututa (Gómez Pin, 1983, 27. or.) Hiru lan horiek Hegel bizirik zela argitaratu ziren: *Fenomenologia* 1807an, *Logika,* hiru aletan, 1812tik 1816rako tartean, *Entziklopedia* 1816an —errebisaturik, 1827an eta 1830ean—. Horiez gain, beste bi ikusi zituen argitaraturik: lehen liburua 1801ekoa, *Fichte eta Schellingen Filosofi Sistemen Arteko Aldea*, eta azkena, 1821ekoa, *Zuzenbidearen Filosofiaren Osagaiak*. Hil ostean argitaratu ziren eskoletako edo gordetako apunte asko, lezioak: *Estetikari, Historiaren Filosofiari, Erlijioari, Filosofiaren Historiari* eta *Espiritu Subjektiboari buruzko lezioak.*

42. 1Gizona da, arestian aipatu dudan *homo politicus* figurazioa, botere kolonialean paratu zuten Gizonaren figura (Wynter, 2003).

hondamendia. Argi dute Gizona eta mundu gizatiarra zatikaturik daudela. Datorrena izango ote da batasunaren eta adiskidetzearen mundu berri bat edo erdiratze larriago eta odoltsuago batena?

1927an ezagutzera eman zuten hogeita bi urte arinago Wilhem Dilthey alemaniar filosofoak aurkitu zuen testu anonimo bat. Adostasun handiz, Hegelena omen da. Testu berezi samarra: *Alemaniar Idealismoaren lehen Sistema-egitaraua* (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*). 1796/97ko neguan idatzita dago, Hegel Tübingeneko Lizeoan ikasle zebilen garaian, eta beharbada, ikaskide zituen Hölderlin eta Schellingekin batera egindakoa da, edo gutxienez haiekin izandako solasaldietan mamitua. Izan, idazki labur eta handinahitsua da, gaztaroko erromantizismoak eta kemenak bultzaturik idealismoaren oinarri programatikoak ezarri nahi zituen idazkia.

*Systemprogramm*ean diotenez, idealismo horren aurreneko atazetako bat mitologia berri bat eraikitzea da, Ideiaren zerbitzura egongo den Arrazoiaren mitologia bat. Hark kontatuko die gizakiei nolatan diren bat askatasuna eta edertasuna, hari esker bihurtuko dira herriak arrazional eta gauzatuko dira gogoen parekotasuna eta ororen askatasuna. Helburua argi dago, bidea argitu behar dute. Garai berrian, herriak erlijio berri bat behar du, eta hori filosofoek taxutuko duten mitologia baino ezin da izan. Frantziako Iraultzaren gehiegikeriak ideia edo pentsamenduaren lana aldez aurretik egin ez izanaren ondorioak izan dira: aurretik gobernu ideala ezarri eta herriaren heziketa etikoa burutu beharra zegoen, soilik halako oinarri arrazionalean eraikiko baitzen sendo jendarte askea. Jakobinoek, ostera, askatasunaren kausa Arrazoia bereganaturik ez zutenen esku utzi zutenez gero, hondamendiak eta izu-ikarak eragin zituzten nonahi (Ripalda, 1978, 189. or.). Hegelen lan osoan adituko dugu ideia horren oihartzuna, Arrazoia herriaren gogoan nahiz bizitzaren eginetan gauzatu ezean, bakarrik «arima eder» gutxi batzuen gogo estetikoetan edo santu gorenetan landu delarik, izua izango da nagusi. Arrazoia orokorki egikaritu eta eginetan gauzatu behar da, eta filosofiak badu hor beren-beregiko eginkizuna:

> Filosofia mitologia bihurtzen denean, herria arrazionala bilakatzen denean, orduan gure artean betiereko batasuna izango da nagusi (…). Soilik ordurako itxaron dezakegu indar guztiak berdin eratzea, bai norbanakoaren baitan, bai guztien artean. Ez da indarrik zapalduko. Nagusi izango dira askatasun unibertsala eta espiritu guztien berdintasuna (*Hegel,* 1978, 219-220. or.).

Testua epikotasunez eta baikortasunez mukuru dago, norberaren askatasuna goresten duen bezala gaitzesten du estatua, makina mekaniko gordina delako: «*Humanitatearen historia* baterako hastapenak bildu nahi ditut hemen eta giza obra malapartatuak larrutu: estatua, gobernamendua, legediak». Mitologiaren eustarria norberaren askatasuna da, *neronen burua* erabat libre delako ideia; bestela esan, Jaungoikoa eta hilezkortasuna bere baitan dituzten gogoen erabateko beregaintasuna. Kant osteko idealismoaren izarrari, Johann Gottlieb Fichte maisuari, darraizkio Tübingeneko Lizeoko gazteak.

Urte gutxi pasa dira Fichteren lehen lan handiak argitaratu direnetik. 1794an agertu dira *Zientziaren Kontzeptuari Buruz* eta *Zientziaren Doktrina osoaren Oinarria, Entzuleentzako Eskuizkribu gisa*. Bietan saiatu da Kanten filosofiaren ondorioak argitzen eta sistematizatzen. Kantek ezarritako erdibiketari konponbide bat topatu nahian dabil. Ni transzendentalaren aferak asaldatzen du gehien. Ni transzendentala da Kantek ezarri duen ezagutzaren euskarria, edozein ezagutzaren aurretik nahitaez kontsideratu behar dugun subjektua. Ez dugu inoiz ezagutuko zuzenean ezagutzaz haragokoa delako, baina ezagutza has dadin eta arauz gara dadin halako ezagutzaile bat deduzitu behar dugu Kanten iritziz. Fichtek deliberatu du halako Ni transzendental bat edozein ezagutzaz aurrekoa denez eta, aldi berean, gogoetan aritzen denez, nahitaez bere burua izan behar duela gogoetagai, bere buruaz arituko da baina *beste* zerbait balitz bezala jarrita. Nia zatituriK dago, beraz: Nia eta ez-Nia. Fichtek dialektika batekin saiatuko da Kanten erdiraketa josten, bi Ni horiek edo Niaren bi izaera kontrajarriak Ni absolutu batean biltzen. Ez da jolas metafisiko hutsa, Nia giza espiritua kreatzailea eta librea da, *finitua* naturan, baina *infinitua* eta absolutua bere egiteaz. Ezarian Jainkoa bilakatzea du helburu. Ataza tragikoa da, bukaezina bezain ezinbestekoa; izan ere, ororen fundamentua den Nia librea da bere burua ez-Ni den guztitik bereizten den neurrian eta hori guzti hori bere eskumendean hartzen duen neurrian[43].

Hegel eta lagun gazteek *Systemprogramm*ean jaso zuten ideia horien eragina. Artean erromantizismoaren zoroak bizi zuen Hegel. Ez luze, Niaren erromantizismo hartatik urrunduko zen. Arrazoiaren mitologia berria eraiki ahala *Idealismoaren lehen sistema*tik aldenduko da, ez, alabaina, han adierazi ziren asmoetatik. *Gogoaren Fenomenologia* izango da, urruntze eta gauzatze horren hurrengo urrats erabakigarria. Mitologia haren protagonista nagusia ez da izango Nitasuna, Izatea baizik: hutsa hasieran, abstraktu eta zehaztua ondoren, izatearen izatez ugaldu eta hamaika izaeratan zehaztuko dena, beti kontraesanetan haziz eta ugarituz, baina bere

43. Hölderlin-en idazkietan errepikatzen diren topikoak dira horiek denak. Fichteren filosofiatik gizakiaren barne-haustura jasota, infiniturako aiherrarekin batera mugen beharrezkotasuna onartzen du poetak. Infiniturako grinak oztopo mingarriak eta eten etsigarriak topatuko ez balitu, ez litzateke bere buruaz jabetuko eta, ondorioz, ez luke autokontzientziarik. Niak Ni-eza behar du. Kontzientziak guztiaren kontzientzia izatera jotzen duelako, mugatze eta zehazte ororen gainetik jare izatera jotzen du, frustrazioak eta oinazetan jabetuko da bere ezintasunaz eta bere buruaz. Hegelek esango duen bezala, Hölderlinek subjektuaren eta objektuaren arteko bereizketa autokontzientziaren sorreran dagoela uste du, naturaren lehengai nahasitik bereiziz, haren kontra, jaiotzen da autokontzientzia, horregatik beti egongo da naturarekiko banandua eta bere buruan zartaturik. Ondo ederto entzunarazten digute ikasle garaiko giro erromantikoaren doinua Hölderlinen *Hyperion* eleberriaren 1795eko hitzaurreko hitz hauek: «Gure nitasunaren eta munduaren arteko aurkaritza eternalari amaiera ematea, bake guztien bakea berrezarri, arrazoi ororen gain, naturarekin bat izan osotasun infinitu batean; huraxe da gure nahien helmuga, jakin ala jakin ez. Baina ez gure jakintzek, ez gure ekintzek ez dute erdietsiko bizi garen artean oposizio guztiak ezdeus eta den-dena bat deneko unea, zehaztutako lerroa eta lerro zehatzezina hurbilpen infinituan baino ez dira elkartuko…» Salvi Turrók aipatuta «Hegel i lòrdre del món» kapituluan (Turró, 2021[1982], 38. or.) Horiek bezalako gai eta ideia asko jasoko du Hegelek ikasle-giro hartatik, eta asko ere bidean utziko.

funtsezko batasunaren kontzientzia hartuta, oharmenetik jakintzaraino, gogo guztiz beregain eta bere buruaren jakitun.

> … Hegel prest dago arrazoiaren mitologiari bere bertsioa emateko, kontaera filosofiko handi hori, zeinak erakusten digun nola jardun duen gogoak naturan eta historian, aurrenik ohartu barik, hurrenik bere askatasunaren kontzientziaz jabetuta gizonaren baitan (Safranski, 2012, 141. or.).

Hegelek filosofia modernoak irekitako arrakalak pentsatu eta gainditu nahi ditu, arrazoiaren eta askatasunaren sistema filosofiko global, orohartzailea, guztizkoa ehundu beharko du horretarako. Oinarrizko korapiloek eta galbide labirintiko handienek *subjektua* dute izena.

2.2. ONTOLOGIA BAT ASKATASUNARENTZAT

Izate arrakalatuaren ontologia

Filosofia modernoan —Descartesekin inauguratu ohi den aroan— pentsamendua da *erreala* ezagutzeko eta oinarritzeko abiapuntua. Autokontzientea den aldetik, pentsamendua Nia da, subjektu eta subjektiboa, *erreala* arautzen duen eragilea. Edo, zuzenago esan, erreala bainoago, errealetik atzeman dezakeen forma —*fenomenoa* delakoa— arautzen duena. Hegelek ez du halako abiapunturik onartuko, ez ditu pentsamendua eta egia bananduko, pentsamendua egiaren bilakaera delako, egia pentsamenduaren gauzapena delako. Uler dezagun: pentsatzea edo gogoeta egitea *Izatea* da. Edo, hasieratik esan, Izatea ez da kaos hutsa, *arrazoi* edo *logos* baten arabera izaten da izaten den guztia. Izatea arrazoi horren zabalpena, adierazpena eta gauzapena da. Izatea egikaritu ahala, arrazoia bera egikaritzen ari da. Pentsamendua ez da *Ni* baten gogoeta, Izatearen beraren izate-era da. Izatea aldi berean da erreala egitea eta gogoeta egitea[44].

Hegelek ez du, beraz, *Ni* den *pentsamendu-subjektu* batetik erreala edo egia nola arautu den aztertu nahi. Kontrakoa erakustea da Hegelen asmoa, nola agertu den subjektua Izatetik, substantziatik, eta nola egiaren egitura edo fundamentutik bertatik bereganatu dezakeen subjektu horrek egia. Hitz gutxitan, aurretiaz doa Izatea, edo substantzia, atzenez subjektua eta gogoa (Vitiello, 2020, 349. or. eta hurr.). Baina Hegelen lanean azkena da hasiera. Bukaeran aurkituko dugu egia eginda, izana osatuta, subjektua askatuta. Bukaera edo azkena ez da une soil bat, Izatearen prozesu luze-zabala egikaritu duen izate baten burutzapena da. Bilakatze-prozesuaren abiapuntuan Izate —gogoeta edo ideia— hutsa da, abstraktua eta logikoa, zehazteke eta egiteke. Izatearen izatez *zehaztu* eta *egin* egingo dena. Hutsa zena ahal den

44. Atal honetan erabili dut Hegelen *Logikaren Zientzia* Augusta eta Rodolfo Mondolforen espainierazko bertsioan (Solar, 1982). Eta, berariaz aipatzen ditudan lanez gain, beste hauek ere kontsultatu ditut: Gómez Pin, 1983 eta 2015; Duque, 1998; Pérez Soto, 2016; Cadahia, 2019. Eta, azkenik, Zorroagako Filosofiako karreran hartu eta urte askoan gorde ditudan Victor Gómez Pinen eskoletako apunteak.

ugaritasunik handienean izate-era posible guztiak izan denean, eduki zehatzez eta eginez bete egingo da. Bilakaeraren motorra, ondo ezaguna den barne-kontraesan urratzailea da. Hura da bestelakotzeko eta izan litekeen guztia bilakatzeko irrika erogarria pizten duena. Kontraesanik kontraesan, izan daitekeen guztia izan denean agertzen da Izatea zer zen hasieran, alegia, *izanbete*koa denean gauzatu eta ageri da hasieratik zuen *izateko-tasun* osoa.

Hori guztia, Izatearen edo egiaren egitura eta prozesu guztia, *Logikaren Zientzia*n azalduko digu Hegelek. *Gogoaren Fenomenologia*n, berriz, kontatuko digu nola agertu eta bilakatu den pentsamendua, zein forma edo fenomenotan egikaritu den Izate hutsa izatetik absolutua izan arte. Hortaz, *Logika*n Izatearen logika azalduko digu eta *Gogoaren Fenomenologia*n logika horren gauzapen erreala kontatu. Bi ikuspegi, beraz, bata Izate-gogoetaren logikarena, bestea Izate-gogoetaren prozesuarena, biak batera pentsatuak eta birpentsatuak izan balira bezala[45].

Hegelek bizitza osoa eman zuen bi obra horien sistema fintzen, jostun baten antzera europar filosofia modernoaren dikotomia nagusiak josteko ahaleginean eta kontraesanetan lotura eta bildura ikusarazteko eginahalean. Ez ziren gutxi arrakalak: kontingentea eta beharrezkoa, akzidentea eta esentzia, immanente eta transzendentea, partikularra eta unibertsala, finitua eta infinitua… Hegelek bazuen pentsabide berezia dikotomia horietako aurkaritzak ulertzeko orduan. Besteen begietarako kontraesan onartezina zena, Hegelen begietan barreneko identitate edo batasun baten barne-dinamismoa zen. Haren ustetan, kontrajarritako bi kontzeptu horiek ez ziren ezer berez eta bereiz. Elkar zehazten eta eratzen zuten harreman baten barnean, elkarri zor zioten izana. Hortaz, harremanaren osotasun dinamikotik ulertu behar ziren. Noski, pentsabide beretik hartu behar zen dikotomietako mutur bakoitza. Izan, kontzeptu bakoitzak kontraesana zuen bere baitan: *bat*en itxura zuena *beste*rekiko harreman kontraesankorra zen egiatan. Halako pentsaeraz ekin zion filosofia modernoa iraultzeari. Ikus dezagun.

Filosofia modernoak arrakala bat ezarri zuen munduaren eta pentsamenduaren artean. Behinola, Grezia klasiko hartako filosofian mundua eta pentsamendua batuta omen zeuden: *kosmos*a eta *logos*a bat ziren. Mundua ez zen kaosa; alderantziz, munduaren araua, egitura eta izaera arrazoizko legea zen, *logos* delakoa —ezinbestekoa bezain tragikoa—. Ezarian konfiantzazko ezkontza hori pitzatu egin zen. Descartes da mesfidantzaren filosofoa, den-dena zalantzan jarri zuena. Erlijio-gerrez zartaturiko Europa batean, jasotako jakintza eta bizimoduekin mesfidati, segurtasuna eta ziurtasuna ondare eskasak zirelarik, Descartes oinarririk sendoenaren bila hasi zen. Hartarako metodo bat ezarri zuen: den-dena jarriko dut kolokan, zerbaitek iraungo al du ziurtasunez? Ariketa egin ondoren, ziurtasun bakarra geratu zaiola uste

45. «*Fenomenologia*n kontzientziaren mugimendu progresiboa irudikatu dut, objektuarekin duen bitartegabeko lehen oposiziotik jakintza absoluturaino. Bide hura *kontzientziak objektuarekin dituen harreman* forma guztietatik igaro da, eta emaitza *zientziaren kontzeptua* da» (Hegel, 1982 [1812-1816], 65. or.).

du, zalantza bera, edo, baikorrago esatera, bere baitan den gogo-ariketa. Pitzaduraren alde batean gaude, kanpoan substantzia deritzon mundu zabala, gure baitan, subjektua deritzon *gogo-ariketa*. Mundua galdu dugu, baina badugu ziurtasun bat, gogoeta gara. *Cogito ergo sum* da Descartesek aurkitu duen oinarririk irmoena, zalantza gabekoa, nonbait. *Gogoeta* gara, *res cogitans*, metodo zuzenez eta Jaungoikoaren bermeaz objektuen mundua, *res extensa*, ezagut dezakeen *gogoeta*. Descartesen erantzunak hasiera eman dio filosofia modernoaren lanari, zein da mundu erreala atzemateko metodo zuzena?

Kantek, ostera, gehiago urrundu zuen erreala. Ezagutze-lan zorrotzenaz eginda ere ez dugu ezagutzaz haraindi zer ote den jakiterik. Descartesengan duda zena, Kantengan kritika zorrotza da. Kantek arrazoimena kritikatu nahi du, alegia, zehaztu nahi du zein diren arrazoia zuzen erabiltzeko mugak, arauak eta baldintzak[46]. Horretarako, bi arrazoitze mota bereizi zituen: bata eduki enpiriko gabeko *arrazoimen hutsa*, pentsamendu hutsa, eta bestea, *arrazoimen praktikoa*, edo bizitzaren egiteko praktikoetan erabili behar dugun arrazoitzea. Hala jarrita, kritika-lana arrazoi hutsarekin hasi zuen, horren mugak xeheki aztertu ondoren, muga nagusia *erreala* zela ebatzi zuen. Antza, errealitatea ez zaio pentsamenduari agertzen berez den bezala, berezko substantziak ihes egin dio ezagutza ziurrari, erreala objektu-subjektu harremanetatik kanpo geratzen zaigu. Objektua, azken finean, subjektuak —*res cogitans* delakoak— errealetik jaso duenari eman dion forma baino ez da. Edo, bestela esan, objektua da erreala zer den gure gogoarekiko, gure ezagutzaren mugetan ezagut dezakeguna.

Kanten filosofian, ezagutze- eta jakite-prozesua makina transformatzaile konplexu baten funtzionamenduarekin parekatu ahal da. Makinaren ekoizkina *fenomenoa* da. Makinak eraldatu behar duen lehengaia eta ezagutzerik ez duguna, aldiz, *noumenoa*. Ezagutu ahal duguna, bertan gaudelako, makinaren funtzionamendua da. Eta kritikoki ezagututa jakingo dugu noiz ari garen zuzen eta noiz oker. Alegia, makinaren koherentzia funtzionala ezagutzen dugu eta, ondorioz, badugu jakiterik nola lortu ezagutza irmo, unibertsal eta beharrezkoa. Makinaren eragiketak eta osagaiak ezagutu ahal ditugu eta horietatik dedukzioak eginez badugu jakiterik zein diren makina posible egiten duten ezagutzaz haraindiko baldintzak, alegia, zein diren baldintza «transzendentalak». Haietako bat makinaren batasuna bera da, hau da, makinak funtzionamendu integratua izan dezan deduzitu behar dugun batasuna. Kantek izen eta izaera bat eman zion batasun eragile horri: *subjektu transzendentala*, pentsamenduaren egituratze eta eragite unibertsala. Kanten irudimenean, subjektu transzendental horrek objektu-subjektu harreman zehatzetatik

46. Arrazoi eta arrazoimen kontzeptuak horretan bereizi ahal ditugu. Arrazoia, errealaren izaeraren muina da —kaos hutsa ez den neurrian, arauz eta zioz izaten den neurrian—, arrazoimena arrazoi horren argitara pentsatzeko ahalmena da. Arrazoia, beraz, ontologikoa da, Izatearen dohaina; arrazoimena epistemologikoa, pentsamenduarena. Arrazionalismo absolutuan biak dira bat, Izatea eta pentsamendua, funtsean, bat direlako. Kantek, berriz, bereizketa kritikoa egin zuen, arrazoimenaren muga kritikoki aztertuz.

harago dagoen *Ni huts* baten forma hartu zuen. *Ni hutsa* da, nolabait, programazio unibertsala, *makinaren arima*. Horren arabera eratzen da ezagutza eta horren arabera ezagutu behar dugu, bestela eginez gero oker gabiltza. Horrela, makinak lortzen dituen produktuak —fenomenoak— aldi berean dira makinaren «programazio» unibertsal eta beharrezkoaren emaitzak eta pentsalari enpiriko arrunten produktua. Eta, horrela ere, pentsatzearen edo arrazoimenaren mugak argi daude: ez dugu ezagutzaren lehengaia ezagutzerik eta produktua zuzen ekoizteko bide bakarra dugu.

Makinaren prozesu osoaren kontu xehea eman zigun Kantek. Errealaren lehengai zehaztugabea makinara heldu bezain laster, *denbora* eta *espazio* formetan egokitzen du makinak. Horrela ekiten dio transformazioari, handik aurrera, eskemak, kategoriak, kontzeptuak ezarriz eratuko ditu munduari buruzko juizioak edo baieztapenak. Zehazte-lanean ari da makina, arauak ditu horretarako: nahitaez bete behar ditu urrats batzuk, beti norako berberean, helmugari atxikita… Arrazoimen hutsak hiru norako edo bide ezarri ditu makinaren jardunean: *arima*, *mundua* eta *jainkoa*. Ez dira, arrazoimen hutsaz ari garela, munduko ezer, ezagutzaren joera arautuak baino ez, ezagutzak nora jo behar duen seinalatzen duten *ideiak* soilik. Baina maiz ez dugu ondo erabiltzen arrazoimena eta harago jo nahiko genuke, mugetatik haraindi ideia horien edukiaren bila. Halakoetan agertzen dira bi oker mota, paralogismoak eta antinomiak. Paralogismoa, esaterako, arima substantziatzat jotzea da, logikoa baino ez dena ontologikoa delakoan —izan ere, subjektua, *ni hutsa*, dimentsio logikoa da, ez egiazko substantzia bat—. Antinomiak, aldiz, kontraesanetan trabatu barik erabakitzerik ez dugun lau korapilo dira: munduaren finitutasuna, munduaren konplexutasuna, kausen beharrezkotasunaren eta askatasunaren arteko aurkaritza, eta, azkena, jainkoaren —edo guztiz beharrezkoa den izaki baten— existentzia.

Hirugarren antinomiara itzuliko naiz askatasunari buruz berba egiterakoan; izan ere, antinomia horren korapiloa gizakien izaera bikoitza da. Kanten ustetan gorputza garen aldetik kausa beharrezkoen mende bizi gara, baina izaera morala baldin badugu erabakitzeko ahalmena dugula aurresuposatu beharko genuke, erantzule moralak librea izan behar duelako. Ildo berdineko argudioekin defendatu zituen Kantek hiru ideia arautzaileak *Arrazoimen hutsaren kritika*n, aitortu barik kritikari mugak jartzen ari zitzaizkiola, kritika kamusten eta mugatzen ari zela. Azken finean, garaiko zentzumen kristau eta humanista arrunta hartzen ari zen *arrazoimen praktiko*tzat. Alegia, zentzumen horren argitara praktikan zentzuz jokatu nahi badugu, hiru ideia horiek suposatu behar ditugu; arima askea, mundu irmoa eta jainko ahalguztiduna zentzumen kristauaren postulatuak eta oinarriak direlako. Kanten inguruko arrazoimen praktikoaren ustezko unibertsaltasunak exijitzen zituen arrazoimen hutsa kontraesanetara eraman ahal zuten ideia arautzaile horiek. Alabaina, Kantek ideiok arrazoimen hutsaren makinaren produkzio osoaren gidariak balira bezala saldu nahi izan zituen, eta horrek arrisku bat zuen: ideia gidaria dena substantzia ere badela sinestea. Horretan tematzen den arrazoimenak praktikarako beharrak eta arrazoitze hutsaren ahalmen mugatuak nahasten ditu eta kontraesanetan sartzen da. Hegelen irudikoz, aldiz, Kanten lorpen handiena antinomiak zehaztea izan zen. Antinomiak

izugarrizko aurkikuntza ziren, Izatearen kontraesanak agerian jartzen zituztelako. Kant oker zebilen, Hegelen ustetan, arrazoiaren barne-kontraesana onartu beharrean, arrazoia bitan banandu zuelako. Ez dugu alde batetik arrazoimen huts, abstraktu eta logiko bat eta, bestetik, bizi-praktika eta eginetan dabilen beste bat. Arrazoia bakarra da eta Izateari dario, ideietan nahiz eginetan aurkituko dugu.

Kantek, beraz, dikotomiaz eta arrakalez betetako mundu-arkitektura bat utzi zuen oinordekotza filosofiko gisa. Arrakala handiena, larriena, Izatearen errealitatearen eta ezagutzaren errealitatearen artekoa, *noumeno*/*fenomeno* bikotea. Baina beste batzuk ere ernaldu ziren sistema kritiko kantiarrean: gorputzaren pasioak eta arrazoimena, mundua eta subjektua, kausa fisiko eta kausa morala eta beste. Horiek guztiek ondorio larriak zituzten askatasuna eta morala pentsatzeko orduan. Kant, jakinaren gainean zegoelako, bere hiru lan nagusietan batasun kritiko bat osatzen ahalegindu zen. Horrela, *Arrazoimen Hutsaren Kritika*k banandu eta bereizitakoa *Arrazoimen Praktikoaren Kritika*n eta *Juizioaren Kritika*n uztartzen saiatu zen. Bi lan horiek aukera eman zieten ondorengoei estetika eta etikaren aukeretan barna batasun galduaren bila jotzeko. Maiz esaten da Schellingek idealismo objektibo batekin erantzun ziola auziari eta Fichtek idealismoa subjektibo batekin. Lehenengoak Nia desagerrarazi zuela Izatearen barrenean eta bigarrenak Ni-subjektua jarri zuela erreal denaren eustarri gisa. Hegelen erantzuna, berriz, idealismo absolutu bat izan omen zen.

*Logikaren Zientzia*n taxutu zuen Hegelek filosofia modernoaren katramilak artezteko erantzuna, bere apusturik ausartena eta originalena erro zaharretan zutundutako *zientzia* metafisiko berri bat izango zen[47]. Atzera egin eta greziarren metafisikari begiratu zion, agidanez, greziar metafisikak estimu handiagoan zuelako pentsamendua, orduan pentsamenduaren zehaztapenak, *ideiak*, gauzen esentzia zirela uste zutelako; edo, zehatzago esan, pentsamenduaren bidez gauza batetik ezagutu ahal denari gauza horren egia zela irizten ziotelako. Hortaz, greziar metafisikan gauzak bere horretan hartu beharrean pentsamenduarekiko harremanetan hartzen zituzten. Gauzen egiazko izanak eta pentsamenduaren zehaztapenak bat-bera ziren (Hegel, 1982 [1812-1816], 60. or.). Hegelek estimu berdinez hartu nahi ditu Ideiak, eta Izatearen logikan bertan barneratu. Alegia, Hegelek *Izatearen logika* azaldu nahi du. Kantenean makina transformatzailea zirudiena Hegelenean Izatea bera da bere burua ideiatzen, asmatzen, ezagutzen, egikaritzen eta egiten. Etengabeko ideiatze-egitea da Izatea, *logika* da; ez ideien —irudikapen edo formen— logika bat, *Izaten (ari) denaren logika* baizik. Ontologia deitu ohi zaio horri[48].

47. Zientzia, Hegelek ulertzen zuen modura, jakintza beharrezkoa, deduktiboa eta asmo batek gidaturikoa da. Metodo bihurri jakin batez: hasierako premisek haietatik egindako dedukzioen emaitza izan behar dute. Halan, bere burua bete eta bere buruaren gain bermatuko zen zientzia askea, soilik arrazoimenez eginda. Ik. Gómez Pin, 1983, *Hegel…,* 41. or.

48. *Logika*k hiru parte ditu: Izatearen logika, esentziarena eta kontzeptuarena. Eta bertan bere sistema filosofikoaren bi zutabe azaldu zituen, kontzeptu espekulatiboa eta Ideia absolutua —edo kontzeptua eta Ideia, besterik gabe—.

Ikusi dugunez, Kantek ezagutza materia eragabe bati formak ezartzearekin parekatu zuen, eta formak edo kategoriak zuzen ezarriko zirela bermatzen zuen Ni transzendental huts eta logiko bat deduzitu zuen. Ez zen asko mugitu Descartesen paradigmatik. Baina, gauzak konplikatzeko, ezagutzaren bermea eta erreala ezagutzatik kanpo jarri zituen. Hegelek berriro barneratuko zituen. Bihurriago pentsatzen zuelako. Hasteko, pentsamendua librea nahi zuen, bere buruan oinarritua, ez emandako edo jasotako ezertan. Arrazoitzeak beregaina behar zuen. Alde batera utzi zuen, beraz, Kantek suposatu zituen oinarri transzendentalak. Zergatik eutsi Niari eta Subjektuari? Izatearen logika ez datza Ni batean, autofundatua behar du. Ez da inor, ez ezer, jarri behar pentsatzearen aurretik. Pentsamenduaren oinarri bakarra logikoki pentsatzea da[49]. Autofundatze hori ez da urrats bakarrekoa, determinazio edo zehaztapen negatiboz arian-arian eraldatzen jardungo duen Izatearen gauzatze eta ideiatzea denez, urrats bakoitzean fundamentu edo barren berri baten gainean altxatuko da hurrengoa. Kiribil hazkorra da, gero eta konplexuagoa, gero eta harkorragoa, atseden barik, eustarri berriak ezartzen, barrentzen eta barruratzen doana.

Egia esan, *Logikaren Zientzia*ren abiapuntua ulertze aldera *Izatea* bera nola pentsatzen dugun astindu behar dugu. Zer ote da Izatea? Egote edo iraute hutsa ote da? Edo egite aktiboagoa, mugikorragoa, aldakorragoa ote da? Bigarrena da Hegelen hautua. Izatearen logikaren lehendabiziko ezaugarria hori bera da, Izatea aritzea eta egitea delako, Izatea *ez* da *ezer* —iza-*te*-a da—. Horregatik, *Logika* Izate hutsetik abiatzen da, iza*te*a baino ez dena eta ezertan zehaztu gabea den Izatetik. Izate hutsa *ezerez* hutsa da. Soilik horrela uler daiteke Izatea *zerbait izatera* mugatu barik izan daitezkeen izate-era eta izakari guztien Izatea dela. Ezereza, hutsa denean, ez da zerbait zehatzaren e-*zer*-eza, Izatearen izate-eza baino ez da. Hori da Izateak berez duen tentsioa. Izatea ez da behin betiko izate-era batean eraturik geratu den aritze bat, kontrara, Izatea izatearen eta izate-ezaren arteko tentsio eraldatzailea da. Bilakaera, hain zuzen. Izatea gauzetan edo izakarietan adierazten den (egik)aritze bat da. Alde horretatik, unibertsalaz gain, osotasuna da: aritze orokorra denez —*zerbait* den orotan ageri denez— ez du kanpokorik, ez bada bere hartan bertan kanpoko gisa jarritako zerbait.

Horrez gain, Izatea bilakatze gisa pentsatzen badugu, pentsatu behar dugu, halaber, zerbait diren edo *zerizana* duten gauzak Izatearen egitateak direla, alegia, Izatea eginetan *gauza*tuta dagoela. Izakariak Izatearen geldiuneak dira, haietan Izateak Izate eta bilakatze hutsa izateari uzten dio eta zerbait zehaztua izaten da. Une batez, Izatea zerbait da, egin eta gauzatu da: *izate*-tik *izan*-era igaro da[50]. Halako

49. Hegelek mesfidati begiratzen dio Ni transzendentalari, susmoa du hor atzean ostendurik «pentsatzen duen norbait» dagoela. Dena den, Ni hutsa edo autokontzientzia hutsa agertuko da bere sisteman kontzeptuarekin batera, han esango digu kontzeptua Ni formarekin azaldu dela existentziara, arartean kontzeptua espekulatiboa izan da, hau da, Izate-pentsatzearen bere baitan zehaztapenak kontrajartzeko eta bere burua jartzeko aritze hutsa.

50. Hegelen pentsaeran errealaren hitza *wirklich* da, errealitatea *Wirklichkeit*. Bietan *wirken* erroa dugu, hau da, aritzea edo eragitea. Erreala da eragiterik edo aritzerik duena. Bestela esan, erreala da Izatearen eragimena. *Realität* hitza darabil, berriz, jasotako errealitatea izendatzeko; nolabait,

pentsamoldean, Izatea ez da soilik bilakatze lasai bat, ez da potentziatik egikaritzera, izan daitekeenetik izaten denera eta denetik izan daitekeenera igarotze narea (Pérez Soto, 2016, 45. or.). Izatea bilakatzea da ezer-eza (ere) badelako. Eta hori izanetan tentsio moduan agertzen da, *ezer-eza*ren eta *zerbait izate*aren arteko tentsioa. Hala, izan badiren izakarietan bilakaera posible da barne-negatibotasunak zartaturik daudelako. Ezak edo negatibotasunak bilakaeraren jarioa irekitzen digu, izanek bere baitan bertan duten jarioa, gatazkatsua eta kontrajarria. Horrenbestez, ontologia edo Izatearen logika honetan harremanek hartu dute erabateko lehentasuna, harremanak dira izakariak baino errealagoak eta harremanetan izana eta izanaren ukoa batzen dira: zerbait beti da *zerbait-ez* —ez soilik, *ezer-ez*—, beti da bere buruaren uko zehaztua.

Hala, bada, Izatean bertan kokatu digu Hegelek osotasunik eza —negatibotasuna—, ez pentsamenduaren makinan, ez adimenaren edo arrazoimenaren erabilera aldrebesetan; gauzak dira bere baitan onto-logikoki pitzatuta, erdibituta eta kontrajarrita daudenak. Erreala da, finean, barne-gatazkaz, barne-kontraesanez, barne-ukoez zartaturiko osotasuna. Izatea ez da *e-zer* eta, hala ere, *zer-bait* guztiak izaten (ari) da: *ez* eta *bait* guztiak izaten delako izaten da *den-dena*.

Horrez gain, Izatea autoegite-prozesua den aldetik, zerbait bakarrik oso-osorik garatu denean izango da eginetan eta egiazki bere esentzia. Esentzia, amaieran dago, egin-egina dena da *izan betekoa,* orduan *egin* baitu bere *izana*. Esentzia-betetze edo egitearen dinamikaren ostean ohartuko gara kontzeptuaren osotasun pitzatuaz: edozeren identitatea identitatearen eta ez-identitatearen identitatea dela jakingo du; edozer dela berekiko *identiko*, berbera, eta berekiko *beste*. Izanak, bere burua izan dadin, bera eta beste izan behar du. Areago, *berberatasuna* bestetasunaren eta berberatasunaren arteko aurkaritza da, bai hezurdura logikoan —identitate hutsaren kasuan—, bai gauzatu diren izakarietan. Lehen kolpe batez absurdoa eta ulergaitza izan daitekeen arrazoinamendua dialektikak argitu beharko liguke.

Dialektika edo Izatearen ontologia ugalkorra

Hegelek ez zuen dialektika asmatu, noski. Dialektika, metodo moduan gutxienez, greziar ekarpen ezaguna zen. Platonen dialogoetan funtsezko egitura da: Sokratesen galderek tesi batera eramaten dute mintzakidea, ondoren beste galdera batzuek antitesia agerrarazten dute eta, azkenik, Sokratesek sintesi bat sorrarazten du. Metodo moduan ulertuta, dialektika argudioak kontrajartzen dituen elkarrizketa da, horrela diskurtso-gaia gero eta zehatzago agertuko delakoan. Hortaz, dialektikan funtsezkoak dira iritzi eta arrazoi kontrajarriak, ahots askoren arteko aurkaritza eta zehaztapen negatiboa. Jatorri idealizatu bat emanda, dialektika greziar plazetako eztabaida libreetan sortuko zen artea da, *kategorizatzea*ren artea, kontuan hartuta

---

eragimenik gabeko errealitatea, batik bat, izate egikarituen alderdi abstraktua edo denboraz eta bizitasunez kanpokoa. *Wirklichkeit*, berriz, Izatearen egiazkotasun bizia da, *eginetan*/*egitateetan* izaten dena.

etimologikoki *kategoria* hitza «jendaurreko hitz aurkaria» dela. Izan ere, besteren esanen aurkako hitz salatari eta zehatzaileek gezurrak eta okerrak xehatuz, egia edota egiantzekotasuna agerrarazten laguntzen omen zuten.

Kanten dialektikan kategoriak, edo zehaztapenak, finkoak ziren: makina bati dagozkion mekanismo zurrunen antzera. Hegelek, erromantizismoaren aldakortasunari eutsiz, zehaztapenak bizirik nahi zituen. Zehaztapenak ideia finkoak barik haziak ziren; hazi eta garatuko ziren, landare emankorra izan arte. Alde horretatik, Hegelek Fichterengandik jaso zuen dialektika, baina, oro har, ikuspegi moderno arruntzat jo daiteke errealitatea edo mundua mugimendua eta bilakaera dela iriztea. Dena den, arrunta izanagatik ere, Izatearen aldaketa oso diferenteki pentsatu ahal da. Hegelek bi ardatzetan atondu zuen aldaketaren logika, bi hirukotetan: bata *Logikaren Zientzia* liburuan azaldu zuen *bitarteko gabea-bitartekotua-konkretua*, eta bestea *Fenomenologia*ko *abstraktua-negatiboa-konkretua*. Fichterena da, berriz, *tesia-antitesia-sintesia* topikoa, gerora Hegeli hainbestetan esleitu zaion mekanismo dialektiko zurrunegia, bizitasunik gabekoa eta, batez ere, izaera dialektikoa, ezinbestean aldakorra eta ezegonkorra, galtzen duena —eta Hegelek hainbestetan errefusatuko zuen igarle eta profeten makila magikotzat hartuta, pronostikoetarako tresna bihurtu zena—. Urrun dabil Hegelen dialektika topiko hartatik.

Esan bezala, aurreneko ardatza *Logikaren Zientzia*ren muina da. Hiru une horiek —*bitarteko gabea-bitartekotua-konkretua*— Izatearen ibilbide logikoa —ez denborazkoa— osatzen dute. Izan ere, Izateak badu jardun eta bilakatzeko legerik, badu *logos*ik: abstraktutik konkretura doa, sinpletik konplexura doa, eta hala geroz eta errealagoa da, hau da, geroz eta egi(n)agoa, osatuagoa eta bere buruaz ohartuagoa. Esan legez, Izate hutsa izate-era xeheetan izaten ari da, haien *bitartez* gehiago eta ugariago izaten ari da logika dialektikoaren arau pean[51].

Logika haren bertsio laburtua eman zigun Hegelek *Filosofi Zientzien Entziklopedia*n dagoen «Logika txikia» deritzon atalean (Hegel, 2005 [1816], 79-82 paragrafoak). Han aletzen ditu formaren aldetik logika dialektikoak dituen hiru alderdiak: *abstraktua* edo adimenari dagokiona, *dialektikoa* edo arrazional negatiboa, eta *espekulatiboa* edo arrazional positiboa. Ondo ulertu behar dugu: alderdi horiek logiko-erreala den ororen izate-uneak dira. Denak batera hartu ezean, ez dugu errealaren egia hautemango; zatikatuz gero ezagutza partziala eta kamutsa izango genuke. Hortaz, pentsamenduak hiru modu horietan aritu behar du. Hala ere, pentsamenduak urraska edo uneka dihardu.

Lehenengo une logikoan, adimenak abstraktuki jokatzen du, gauzak —eta bere burua— *bereiz* hartzen ditu, harremanetatik abstraituz, zein bere aldetik eta bere ezaugarri positibo mugatuekin —alegia, harremanetatik kanpo jarrita—. Une horretan, ideiaren zehaztapenak bereiz eta beste zehaztapenei kontrajarrita agertzen

51. Beste kontu bat da Hegelek ez zuela azaldu bilakaera hori derrigorrez izan behar zuen ibilbide bakar bat planteatuz, baizik eta bilakaeraren jarioetan hautazko bati segika.

dira kanpotik kontrajarrita egongo balira bezala. Hurrengo unea kontraesanaren unea da edo, lehenengo batean, negatibotasunarena. Abstrakzio positiboan adimenak bere hartan oso-osorik, identitate betekoak balira bezala ulertzen ditu gauzak; segituan, abstrakzio negatiboak kontraesana jartzen du: negatiboki urratzen ditu adimenaren batasun edo «identitate» horiek, bereizketa kontraesankorrak ezartzen ditu. Negatibotasun abstraktua da dialektikaren indar-muina, batasun, biltze edo adiskidetze oro zartatzen duen indarra baita[52]. Bereiz agertu diren errealitateak harremanetan bildu eta elkarren kontra jartzen ditu, ondorio batekin: errealitateen zehaztapen mugatuak bere hartan kontraesankorrak dira. Ageri da, beraz, adimenezko zehaztapenak abstraituta edo bereizita agertu direnean zentzurik ez dutela, beren buruaren kontrakoak direla. Bide hartatik, azken urratsean —une espekulatibo edo positibo-arrazionalean— pentsatzeak zehaztapenak kontraesanetan hartzen ditu. Pentsamendu espekulatiboa egiazko Izate osoaz jabetzen da. Ez ditu zehaztapenak berdintzen, ez ditu baketzen; elkarren aurkari eta ukatzaile izaten segitzen dute, baina adimenean zuten kontraesankortasun eramanezina desagertu da. Adimenean kontraesana zena —*kontraizana* zena, esan liteke—, espekulazioan aurkaritzaren baieztapena da, elkarren kontrako zehaztapenak batera, bereizezin, pentsatzen dituelako.

Labur esan, pentsatze negatibo arrazionalak erakutsi digu adimenean *osotasun* gisa agertu den hura —*berez osorik* izango balitz bezala eta, maiz, osotasun absolutua izango balu bezala— kontraesanez zartaturik dagoela. Adimeneko egitateek eta gauzek ez dute behin betiko substantzia bera eta osoa izaterik: ilusio hutsa baino ez zen hura. Ostean, pentsatze positibo arrazionalak erakutsi digu kontraesanaren ordez gabezia eta aurkaritza dela izatearen barrena eta izatearen ingurua, haren eguratsa. Huraxe da une espekulatiboa, pentsatzeak kontraesanak osotasun batean izate-barren edo egurats gisa biltzen ditueneko unea. Baina une horretan ere negatibotasunak gehiegizkoa izaten jarraituko du. Negatibotasunaren gehiegikeria ezin da murriztu, ezin da mantsotu. Antza denez, «adiskidetze» edo sintesi posible bakarra negatiboaren gehiegikerian bizitzen ikastea da.

Pentsatzea *diferentziak* egitea da, *hau ez da hori* zehaztea. Hutsean, pentsatzea zehaztugabean mugak eta zehaztapenak ezartzea da. Era berean, objektu zehatzak eratzea batzuk besteetatik bereiztea da, harremanetan jartzea eta kontrajartzea. Funtsean substantzia bakarra dagoenez, diferentziak substantzia beraren izateko erak dira. Hortaz, pentsatzeak zehaztugabean etenak ezartzen dituenean, aldi berean ari

52. Eta Adornoren dialektika negatiboen muin logikoa. Maiz batasun- edo identitate-ezintasunarekin lotuta, heriotza edo eromen legez agertzen da. Aurrerago ikusiko dugun moduan, Žižekek subjektuaren oinarrian jartzen du abstrakzio negatiboa. Horren bidez eratzen baita bizitza sozialetik bere burua erauzten duen subjektua. Historiaren kausalitatea hausten duena subjektu huts eta abstraktua da, determinazio guztiekiko haustura. Negatibotasun abstraktuaren gehiegikeria ezin da bildu osotasun konkretu batean, kontraizan hutsa da. Eragiketa huts horretatik elikatzen da subjektu konkretuen negazio zehatzetarako ahalmena. Hala ikusita, Subjektua Izatearen hausturan sortzen den ariketa da (Žižek, 2020a).

da etenaren alderdiak zehazten eta kontrara jartzen. Eteteak eratzen ditu alderdiak, elkarren kontra jarrita eratu ere. Eta, areago, edozein gauza konkretu ere horrela pentsatzen da: zera hori zehaztu duen bestearekiko harremana kontuan hartu ezean, bere baitako kontraesana jasanezina da; kontuan hartuz gero, berriz, kontraesan eratzailea, bizigarria.

Hori dena aintzat hartuta, Hegelek bi dialektika bereizten ditu. Batetik, berak errefusatzen duen dialektika arrunta eta haren ohiko eszena: bi aurkari, berezko identitatedunak, haien arteko kontrakotasuna gainditzeko hirugarren baten bitartekaritza behar dutenak. Bestetik, Hegelek maite zuen dialektika, bestelako eszena batekin: aurkariek ez dute hirugarrenik behar, haiek berek erdietsiko dute batasuna, noiz eta *elkarrekiko ukoa* beren izate eratzailea dela onartzen dutenean. Horixe da espekulazioa. Esan liteke negatibotasuna edo aurkako ukoa *barrentzen* dutela, alegia, hura jartzen dutela beren izatearen zoru edo *behegain* gisa —haren gain eta haren kargu eginda— eta haren gainean izaten direla. Horrela, kontraesana izate berria izanaraziko duen *barrenalde* edo *ingurua* bihurtzen da. Hirugarrenaren ordez, beraz, osagaien arteko harreman eta izaera berri bat dugu, hori baino ez da bitartekotza: bestelakotzea[53].

Horrela, bada, espekulazioak kontraesanaren behegainean izate berri bat jarri digu, Izatea eta Izate-eza barnebiltzen dituen izatea. Joko hartan ez dira hiru, *bitan den bat* baizik. Absolutuaren mugimendu negatiboa ez da diferentzien deuseztatzearen ondorioz agertuko den batasuna —*aufgehobenseyn*—, diferentziak eta diferentzien onarpena —*aufhebung*— batzea baizik. Diferentziak ez dira ezabatzen, identitatearen barrutik ari dira identitateari *ber-bera* izan dadila eragozten, sekula bere baitan itxiko ez dela ezartzen. Ondorioz, dialektikan gauzak ez dira batzen eta biltzen jatorrizko diferentziak sintesi batean ezabatuz, dialektikan izate-erak ez dira gutxitzen, ez dira arian-arian batasun homogeneo batera heltzen. Bidaia, nolabait esan, alderantzizkoa da: *bat* edo zer*bait* den oro bitan zatitzen denez gero izate-erak infinitura ugalduko dira. Jakintza absolutua Izatearen infinitutasunaz jabetuko da diferentzia oro Izatearen barne-heterogeneotasuna dela jabetzearekin batera. Jakintza absolutua, beraz, Izatea kontraesanezkoa dela jakitea da.

Hegelen pentsamenduan ohi bezala, dialektika *abstrakzio*tik *konkretu*rako bidaia da, *izangaitasun*etik —izankizun denetik— *izanbete*a gauzatzeraino doana. Azkenean agertuko den izanez beteriko izatea izango da konkretua eta egiazkoa.

53. *Aufhebung* kontzeptua ari naiz itzultzen. Ezagun denez, *aufhebung* delakoa da Hegelen lanaren ardatzetako bat. Hitzak alemanez oso adiera desberdinak ditu: ezeztatu, deuseztatu, gorde, iraunarazi, goratu… *Gainditu* erabili ohi da euskaraz. Baina nabarmendu nahi dut espekulazio dialektikoan kontraesanak ez direla gainditzen ahanzturaren edo estalduraren bidez —ez dira konpontzen—, alderantziz, bestelakotzen ari den izateak kontraesanak jarri behar ditu bere ageriko *barren* edo *behegain* gisa. Bestelako zehaztapen posibleak egikaritze aldera, kontraesanak *bere gain* hartu behar ditu. Bilakaera dialektikoan zerbait agertzen da elkar ukatzen duten zehaztapenek *barren —barrenalde,* edo alemanez, *grund*— berri bat eratzen dutenean. Gatazka, eratze- edo konstituitze-tentsio gisa onartuta, agertzen da izate berrian.

Bestela ikusita, bidaia logika hutsetik zehaztutako eta gauzatutako errealera doa. Bidaian, hasiera logikoan *zehazteko-tasun hutsa* dena arian-arian izate-era xeheetan zehazten da. Horregatik, bilakaera hartan Izatearekin batera ez doan jakintza itsuka dabil; gauzak bereiz, bere hartan, harremanetatik eta garapenetatik abstraituta pentsatzea itsu ibiltzea baita. Abstrakzioa bizigarria da zerbait askatzeko mugimendu negatiboa denean, baina okerra zerbait bere hartan bereizteko eta kanpoko beste guztiaz husteko erabiliz gero. Konkretua, berriz, *askoren metaketa* da. Etimologikoki, konkretua, *con-crescere*, besterekin hazten dena da. Zera konkretu batean, beraz, zera hori izateko behar izan diren harreman guztiak daude jasota; zera hori harremanen bilduma edo sare oso bat da: osotasun absolutua edo, bestela esan, izateko behar izan dituen beste guztiak bere baitan jasota dituena. Baina, dakigun bezala, zera hori ez da behin betiko izango den zerbait, Izatearen eta pentsamenduaren une edo alderdi bat baino ez da.

Todd McGowan-ek adibide ederra ematen digu hau dena uler dezagun. Abstraktuki arrosa bat usaintzea hori baino ez da: arrosa usaintzea. Horretara mugatzen dela pentsatu ahal dugu, alegia, ekintza hura une batean egin dugun zerbait mugatua dela pentsatu. Arrosa bera ere abstraktuki pentsatu ahal dugu, berezkotik eta bitartekorik gabe izaten dela arrosa. Baina arrosa bat usaintzearen esperientzia *konkretu*aren kontu emateko, hura izan dadin behar diren harreman guztiak ere pentsatu beharko genituzke: arrosaren hazia erein zuen lorezainaren lana, haziaren garapen biologikoa, lorategian sartzeko baimena edo aukera eman diguten antolakuntza politikoak, arrosa usaintzera eraman gaituzten eragin eta eredu kulturalak eta abar (McGowan, 2021, 228. or.). Dialektikaren uneen arabera egokitu ahal dugu adibidea: aurrenez, adimenaren unean, osagai bakoitzak bere izate bereizia, osoa eta beregaina duela aditzen dugu; hurrenez, Izatearen dialektika pentsatuz ulertuko dugu nola ezabatzen den beregaintasun eta osotasun hori zehaztapen kontraesankorretan; eta azkenez, jakintza absolutuak osagai horien batasun eratzaile bat izan badela onarraraziko digu. Azkenean ukatzen da *arrosa usaintze*aren egia, eta kontrara, egia zein heterogeneo eta kontraesankorra den jakiten da. Absolutua ez da arrosa usaintzearen baitan dagoen eten eratzailea ukatzea, kontrakoa baizik, eten horren oharpenetik *arrosa usaintzea* pentsatzea.

Adibidetik harago *Logikaren Zientzia*ren xedea *ideien logika* osoa pentsatzea da, Ideia absolutura iristea. Alde horretatik McGowanen adibideari zerbait zuzendu beharko genioke: ez du negatibotasuna aski nabarmentzen. Ez da soilik arrosa usaintzea harreman-sare baten emaitza dela, ez da soilik harreman horiek osotara atzitu beharra dagoela, zerbait dramatikoagoa dago tartean. Izateak ez du erabateko trinkotasunik, arrakalaturik dago. Batetik gauza positiboetan Izaten delako —eta Izatea, nolabait, haietan geldirik dagoelako— eta, bestetik, gauza horiek ez direlako *izanbete*ari loturik geldituko, barnean baitute *izana* erdiratuko duen kontraesana, *beste* izanaraziko duen ukoa. Hegelen dialektika ez da diferenteak diren gauzen aurkaritza, gauzen bestelakotzea da, zerbait bete-betean izateko ezintasuna. Arean ere, izakari ororen barne-haustura sortzailea da. Batera izaten dira *bere buru berbera*

izatea eta *berberatasun hori osorik ezin izatea.* Beharbada, hori dugu Hegelen irakaspenik handiena. Izan dezagun gogoan.

Horrenbestez, arrosa usaintzea edo arrosa bera ez dira *izan bat eta bera* duten errealitateak, izate-ezaz kargaturik daude, beren izatea ukatzen eta dardarazten duten ukoak dituzte beren izatean bertan. Izatea beti da *Izatearen* eta *Izate-ezaren* arteko tentsioa. Azken buruan, Izatearen bestelakotzearen eragilea negazioaren tentsioa da; sakonera jota, hura da Izatea. Ondorio asko atera ahal dira tesi horietatik. Bat, berebiziko muntakoa, askatasunarena; izan ere, Izatearen logika askatasunaren logika da. Logika baino ez. Ikusiko dugunez, askatasuna Izatearen bilakaeran zehaztu eta gauzatuko da, izate-era zehatzetan, haiek bitartekari direla. Baina askatasunaren ahalbide logikoa Izatearen logika bera da. Hala gauzak, *Logikaren Zientzia*n Hegelek askatasunak behar duen Izate-logika eman digu.

Logika hori bi unetan ulertu behar dugu. Batean, ideiatzeko formak —zehaztapenak, kategoriak, ideiak— hutsean dira, bestean, ideiatzeko formak edukiz bete dira[54]. Lehendabiziko unea izan da *Logikaren Zientzia*ren gaia, bertan deskribatu digu Izate hautsia, kontraesankorra, *bera* osorik izateko etengabe *beste* bilakatu behar den Izatearen logika. Horretarako, eremu eidetiko —ideien eremu logiko— osoa bere osotasun horretan behatu eta aztertu behar izan du. Osoko begirada horri *Ideia absolutua* deitu dio Hegelek. Baina logikak, Izate-logika den aldetik, badu bigarren une bat: logika hutsean pentsatu izan denak eginetan izan behar du. Izatearen logika ez da eremu eidetiko egonkorra, bilakaera eta Historia da. Izatea izatearen izatez izanez beteko da, betiere, bere burua ideiatzen, bere buruaz gogoeta egiten *gogo absolutua* izateraino, hau da, bere burua zeharo, osorik eta izanez beterik jartzeraino.

Orduan, gogo absolutuaren argitara, Izatearen negatibotasunak dramatismo lazgarria galduko du. Adimenarentzat eramanezinezkoak ziren kontraesanak, arrazoiarentzat Izatearen barrena baino ez dira. Ondorioz, Izateak ikasiko du eta gizakiek jakingo dute beren Izatearen kargu direla, beren izatea berek jarri eta zehaztu behar dutela. Luciana Cadahiak diosku Hegelek *batasunaren galera moderno*aren esperientzia pentsatu nahi izan zuela nostalgia barik, hura berreskuratzeko ilusiorik gabe (Cadahia, 2019, 140. or.). Hala bada, absolutua edo, beste izen batez, *bizitza* batasun beteezina zela ulertu eta onartu nahi izan zuen filosofoa izan zen Hegel. Eta, halaber, subjektua, diferentzien urraketa erdiragarrian eta bitartekotzen jokoan jarri zigun filosofoa; subjektua, bere burua diferentzietan atzeman behar duen gogoa zela erakutsi ziguna. Hitz gutxitan, askatasunaren filosofo tragikoa. Eta bizitzaren, kontzientziaren eta subjektuaren ezintasun tragikoa da, hain zuzen, *Fenomenologia*k kontatzen diguna.

54. Honetaz, ikusi Victor Gómez Pin-en *El drama de la ciudad ideal* (Gómez Pin, 1995, 80. or. eta hurr.).

2.3. GOGOAREN FENOMENOLOGIA

Gogoaren osatze-bidaia

Alegiazko hasiera batean Izatea izate hutsa da, hutsik den izatea, gauzatu ez den izatea, segituan hasiko da bestelakotzen, Izatearen izankizun nagusia bilakaera delako eta horrela hainbat eta hainbat izango da. Izatea gauzatzen hasi eta izan daitezkeen guztiak izango da, eta guztietan izanik gauzatuko dira izangaitasun guztiak. Bilakaera hartan, Izateak natura forma hartuko du, eta ostean kontzientzia eta autokontzientzia forma, eta horrela, gogo gisa agertuko da. Eta gogoa askatasuna da: gogoa da nahimen askez bere burua xedatzen duen izatea, hau da, xedeak libre jarriz bere burua zehazten duena. Gogoak bere burua zehazten eta adierazten ari dela jakingo duenez, substantzia subjektu bilakatuko da. Eta jakingo du, orobat, mugarik ez duela, infinitua dela Izate osoa delako. Ezer ere ez zaio erabat eta guztiz beste eta arrotz izango. Gogo absolutua izango da, kanpo-lokarririk gabekoa.

Izatea logikoa da, ulergarria eta adigarria da bere izatean bertan. Izate-logika errealitatean gauzatu da, zehaztu eta egikaritu. Gogoa historian gauzatu da, abstraktutik konkretura joan da; bere baitan zatikatuta, hamaika forma edo figuratan agertu eta gero, subjektibotasun singularretan bereizi eta banakatu ostean, kontzientzia subjektiboak subjektibotasun guztien kontzientzia batera bildu dira, banako subjektuek askatasuna lortu dute gutasun objektibo batean, non bakoitzak bere askatasuna, bere buru-bereizgarritasuna, bermaturik izan duen. Labur esan, Izatea bere buruaren kontzientzia izatera heldu da. Gogoa bilakatu da, lokarri guztietatik askatu du bere burua, berak, ez bestek, bere burua zehaztu eta izanarazi duelarik, gogo absolutua izatera heldu da, kontraesan gisa agertu diren aurkaritza eta erdibitze guztiak dela jakinda, horren autokontzientzia duen gogamen absolutu bihurturik.

Aurreko hori dena da, labur eta trinko esanda, *Gogoaren Fenomenologia*ren kontaera. Aise sumatu ahal da Izatearen bilakaeraren kronika izan nahi duela, gogoaren agerraldien —edo fenomenoen— erregistro bat. Bertan Hegelek Izatearen batasunaren eta osotasunaren bestelakotze dialektikoa deskribatzen du. Eta bestelakotze hura, Izatearena den bezala, ideiaren edo pentsamenduarena ere bada: ideiatzea da. *Gogo*aren izatea logikoa den aldetik *gogo*eta egitea delako. Izatea da bere buruaz ohartuz, bere buruaz kontzientzia hartuz eta bere burua adituz bere buruaren *gogoa* bilakatu dena. Horrela, osorik izateko bidean, gogoa mundua, natura eta historia izango da etengabeko bestelakotze batean, harik eta gauzatu ditzakeen izate-era guztiak izan arte, hutsetik guztira doan aritze ontologikoan eta aldi berean buru-jakitean.

Gogoaren Fenomenologia hainbat saiakeraren ostean idatzitako lana da. Jenan eman zituen urteetan, 1801-1807 tartean, Hegelek zenbait alditan ekin zion filosofia-sistema bat idazteari, horretarako oharrak eta bestelako lan batzuk utzi zituen

idatzita, baina *Fenomenologia* izan zen sistema horren lehendabiziko lan handia. Bertan bere sistema filosofikoa nola artikulatzen zen aurkezteaz gain, metodoa ere landu eta azaldu zuen: artikulazio-gakoa *espiritua* edo *gogoa*, metodoa, *dialektika*. Biak estuki loturik, zeren gogoa ideiaren bilakaera dialektikoa denez dialektikoki baino ezin da pentsatu eta dialektikoki baino ezin da izan. Gogoa da, hitz gutxitan, Hegelen filosofiaren hatsarre logiko eta ontologikoa eta, lehen esan bezala, *gogoeta* edo *ideiatzea* dena, hau da, jardueratzat jo behar duguna.

*Fenomenologia*ren erredakzioa Jenako batailaren bezperan bukatu omen zuen Hegelek, 1806ko urriaren 16ko gauerdian. Napoleonen armadaren harrabotsa hiritik entzun zitekeen orduetan. Antza denez, gatazka hartan ikusi zuen Hegelek munduaren eta historiaren iraulketa. Garaiak aldatzen ari ziren, zeharo, eta hala dio *Fenomenologia*ren hitzaurrean.

> Gainera, ez da zaila ikustea gure denbora garai berri baten jaiotza eta horretarako igarobidea dela. Gogoak hautsi du orain arte izan dituen existentziaren eta agerpenen munduarekin eta prest dago hori dena iraganaldi sakonean hondoratzeko eta bere burua eraldatzeari ekiteko[55].

Hitz gutxitan, gogoa bere izatea eraldatzeko zorian zegoela, Hegelek horren berri eman zigun, kazetari baten modura. Gogoa etengabe bilakatuagatik ere, une hegeliar berezi hartan errealaren gogoa bere buruaren jakitun egiten ari zen, zientzia moduan egin ere. *Fenomenologia* jakite haren ibilbidearen kontaera da, lehen edizioaren izenburuak honela iragarri zuen: *Zientziaren Sistemaren Lehen Partea: Gogoaren Fenomenologia.*

*Fenomenologia*n, beraz, Izatea *jakite-prozesu* gisa esplikatzen digu Hegelek. Amaieran, Izatea bere burua ezagutu, esperimentatu eta izan daitekeen guztia izan ondoren, izate eta jakite absolutua izatera heldu da; baina, finean, hasieratik hor(i) zelako. Bilakaera bere burua bilakaraztea izan da, *bitarte gabe* emanda zegoena izatera posibleen *bitartekaritzaz* bere burua izanarazi du eta hala ezagutu eta askatu. Horrela, bada, liburuan zehar gogoaren izate-erak joango dira dialektikoki agertzen, bidaia luze baten kronika bat izango balitz bezala. Ez, hala ere, edonolako abentura; hazkuntza, hezkuntza eta askapen-abentura bat izan delako, beregain eta bere buruaren arduradun bakarra izatera helduko den gogo batena, nonbait. *Fenomenologia*, esan zuen Jean Hyppolite-k, *bildungsroman* bat da, hau da, protagonistaren hezkuntza, formazioa eta helduaro arteko gorabeherak kontatzen dituen eleberri bat, *umotze-eleberria* esan liteke[56]. Protagonista, jakina, gogoa da, bera da bere burua eraldatuz hazi eta askatuko dena. Gogoa, dena den, ez da bukaera-puntuan izatera heldu dena, izate-aldi osoan izan duen eskarmentua da, abentura osoa da bere izana. Bukaeran

55. Itzulpena nik moldatua. Ik. Hegel, 2005 [1806-1807], 30. or.; Hegel, 2009 [1806-1807], 118. or., eta Hegel, 1966 [1806-1807].

56. Gida moduan ere irakur daiteke, bertan irakurri ahal dugulako zer egin beharko lukeen autokontzientzia osora heldu nahi lukeenak, bere buruaz gogoeta eginez gogoa askatu nahiko lukeenak. Nahigabean ere erraz asko egin daiteke irakurketa psikologikoa, eta hala egin da askotan.

jakingo du hori, hartarako izate-era guztien *bitartekotza* baino ez zuen behar, horien bidez jakin izan du gogo aske izaten.

Judith Butler-ek, aurreko iritzi horrekin bat eginez, «eleberriaren» atondura nagusia laburtzen digu honela: hasteko protagonistaren *ek-stasis* delakoa dugu, bere baitatik irteteko unea, bideari ekiteko unea; segituan, protagonistak bera ez den diferentziaren bestetasunarekin topo egin eta haren bidez bere burua eginetan zehazteari —eta eratzeari— ekingo dio, bestetasun hura bere baitan barneratuz; eta, ondoren, bestetasun horiek eman dizkioten bere buruaren irudiak edo izaerak bilduz hazi egingo da[57]. Bidaiaren etapak *Fenomenologia*ren aurkibidean bertan agertzen zaizkigu: kontzientzia, autokontzientzia, arrazoia, gogoa, erlijioa eta jakite absolutua. Gogoak —gogoeta egiteak— forma horiek izan behar izan ditu bere izan osoa bete artean. Bestelakotzea burututa, *gogo absolutuak* bere izatea egiaztatuko du *jakintza absolutuan*.

*Fenomenologia*k kontatzen duen istorioa hobeto aditze aldera, bidaiaren ibilbidea hartu behar dugu kontuan. Carlos Pérez Sotok ohartarazten digun moduan, egitura fraktal baten aurrean gaude (Pérez Soto, 2016, 68-73. or.). Obraren egitura errepikakorra da, behin eta berriro iragaten da gai edo leku berdinetatik baina konplexutasuna handituz. Maila formalean, esaterako, hiru fase ditu: *bere hartan, bere hartarakoa, bere hartan-hartarakoa*[58]. Edukietan, beste horrenbeste: *kontzientzia, autokontzientzia, arrazoimena.* Itzuli-mitzuli hartan, Hegelek gai baten premisa logikoak aurkeztuko dizkigu aurrenik, adierazpen fenomenologikoak ondoren, eta, azkenik, gai hori nola gauzatu den historiaren eginetan. Ondoren datorren figura bakoitzak aurrekoetan agerian ez zegoen zehaztapen bat agerraraziko du; gogoaren fenomeno edo agerkera bakoitzean zehaztapenen bat egiaztatuko da: gauzatu berri dena aurrekoen *egia* da. Halaber, gogoaren figurak hasieran banakoak izango dira, alegia, banakatuak eta abstraktuak, baina arian-arian historia kolektiboan zertuko dira. Hau dena kontuan hartu behar dugu pasarte jakin baten analisia egiterakoan: zein unetan agertu da? Nola berragertuko da gero? Non agertzen da, esaterako, honaino ekarri gaituen jaunaren eta morroiaren arteko dialektika?

Izan ere, dialektika hura *Gogoaren Fenomenologia*ren agerraldien desfile hartan azaltzen da. Pasarte bat baino ez da, ez oso luzea, ez esanguratsuena ere. Famatu zen zenbait marxistak egin zuten irakurketagatik, klase-borrokaren dialektika bertan ikusi zutelako edo. Publizitate-lan hartan inor nabarmentzekotan Alexander Kojève (1902-1968) aipatu behar da. Kojève oso pertsona bitxia izan zen. Errusian jaio, Alemanian ikasi eta Frantzian filosofian aritu eta gero karrera burokratikoa egin

57. Butlerrek doktore-tesian landu zuen gaia, 1984an. Gerora, 1987an argitaratu zen Deleuze, Lacan eta Foucaulti buruzko gogoetak erantsita: *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twenty Century France*. Espainierazko edizioa erabili dut hemen: *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, 2012.

58. Bestelako itzulpenetan: bere baitan, bere baitarako, ber baitan-baitarako; edo, bere buruan, bere bururako, bere buruan-bururako.

zuen frantziar estatuko ekonomia-arloko goi-karguetan[59]. Bigarren Mundu Gerraren aurreko sei urteetan hainbat mintegi edo ikastaldi eman zituen Hegelen *Gogoaren Fenomenologia*ri buruz Parisko *École pratique des hautes études*-en. Ikasle ezin hautatuagoak izan zituen bertan: Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Roger Caillois, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, eta abar. Gerra osteko frantziar filosofian eta giro intelektualean egundoko itzala izan zuten Kojèveren lezioek eta neurri handi batean berak egindako irakurketatik irakurtzen da, oraindik ere, *Fenomenologia*[60].

Bada, jaunaren eta morroiaren joko dialektiko ospetsua Hegel kontzientzia eta autokontzientziaren lehen joko logikoak azaltzen ari dela agertzen da, gogoa, oraindik gogo gisa agertu barik, kontzientzia izaten hasten ari denean. Autokontzientziaren hezurdura logikoa —eta dinamikoa— zein den deskribatzen digu, geroago, oso gerora autonomia modernoaren lehen premisa logikoa izango dela jakingo dugu (Kojève, 1947, 75. or.). Ordura arte, autonomiaren hezurdura logikoa hutsik dago, izate efektiborik gabe. Ez du mamirik izango, ez da egitez eta izatez zerbait edo zerbaiten izatea izango historian gauzatu arte. Eta hori aurrerago hasiko da *Gogoa*ren atalaren bigarren partean deskribatzen diren gorte-giroko joko maltzurretan —nobleen kontzientzia zital eta maltzurraren joko hipokritetan—. Aurrera jota, *Fenomenologia*k garaiko gertakari nagusiak barnebilduko ditu, horietan nabariena Frantziako Iraultza eta Izualdia. Horiexek bide dira premisa logikoak eta adierazpen fenomenologiko hutsak izan direnak mamitu eta gauzatzeko une historikoak. Orduantxe gauzatuko da herritarren autonomia eta gutasun unibertsala.

Jauna eta morroia, autokontzientzia autonomoen logika

Inspiratu ote zituen Haitiko Iraultzak kontzientziaren autonomiaren premisa logikoak? Historiatik ondorioztatu zuen Hegelek jaunaren eta morroiaren dialektikaren muina? Irazki edo hezurdura logikoa, izate erreal eta historikorik ez duena, nola txertatu historian? Erantzun aurretik ulertu beharko dugu zein den dialektika haren nondik norakoa, eta nola lotu ahal zaion autonomia.

Esan bezala, dialektika kontzientziaren bilakaeran agertzen da. Ez da, beraz, gogoaren dialektika —gogoa ez da oraindik heldu—, baina gogoa heltzeko nahitaezko urratsa bide da. Kontzientziarekin gaude, beraz. Kontzientzia, dio Hegelek, ez da ideia multzo soil bat, *zerbaiti ekiteko joera* da. Nondik atera da *zerbait* hori Izate-Jakiteak hutsik eta bakarrik ekin badio bere burua osatze-bidaiari? Barne-urradura batetik,

59. *Organisation européenne de coopération économique* erakundeko idazkari nagusia izan zen, esaterako; eta parte hartu zuen 1947an Munduko Merkataritza Erakundearen aurrekari izan zen Muga Zergei eta Merkataritzari buruzko Akordio Orokorraren eraketan. Globalizazioaren hastapentzat jo dute akordio hura askok eta askok.

60. Liburu mardul batean batu zituen irakastaldiak Raymond Queneau-k: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études* (Kojève, 1947). Liburu hartan esandakotik egingo zuen Simone de Beauvoirek *Bigarren Sexua*n egin zuen jaunaren eta morroiaren dialektikaren erabilera.

hain zuzen. Arean ere, kontzientzia Izatearen urradura baino ez da: beste zerbaiten kontzientzia edo beste harekiko jotzen duen Izatea, eta beste hori kontzientziaren objektu eta kanpo-mundu gisa jarritako Izatea. Biak elkarren kontra jarrita daude, elkarren ukoa dira. Kontzientzia, beraz, bi alde antagoniko sortu dituen urradura da. Halako egoeran hasten da autokontzientzien dialektika. Izan ere, kontzientziak badaki bi aldeak *bera* direla, urradura ez da soilik kontzientzia, autokontzientzia da. Kontzientzia jakite bat da —mundua berarentzat dela jakitea— eta jakitearen gaineko jakite bat —*mundua jakite* hartan bera dela bi aldeak: mundua eta jakitea—. Bi izate-era horiek dira, aldi berean, kontzientzia eta bestea. Bien izatearen funtsa «osoa izatea» da: biak dira kontzientzia osoa *izateko joera*; biak ere, urraduraren bi parteak batzeko eta batasun galdua berrosatzeko joera. Baina, azken finean, alde biak autokontzientzia direnez zeinek bereganatuko du *jakite autokontzientea izatea* eta *kontzientziaren mundu izatea*? Zein alde, *subjektu*? Zein, *objektu*?

Tentsio izanarazlea piztu da. Parte bakoitzak jotzen du subjektu izatera eta bestea bere objektu gisa hartzera. *Subjektua* bere burua pentsatzea eta zehaztea da; *objektua,* berriz, beste aldeak pentsatua eta zehaztua izatea. Hil edo biziko joera eta grina den aldetik, hil edo biziko aurkaritza da. Elkarri ukatuko dizkiote *(ber) beratasun* eta *bestetasun absolutua*: bestea ez da beste, (ber)beraren parte bat baino ez da. Hortaz, biak ez deuseztatzeko modu bakarra horietako batek amore ematea da; batek bestearen objektu, zati, mendekoa dela onartu beharko du, eta besteari osotasuna edo *egiazko bera* dela onetsi. Esan beharrik ez, hori onetsi duenak ez du ez osorik izaterik, ezta berberatasunik izaterik ere, beregain izan beharrean bestearen osagarria baita.

> Bi autokontzientzien arteko harremana orduan halako moldez dago determinatuta, non biek euren burua eta bakoitzak bestea hil ala biziko borrokaren bidez bermatzen baitu. Borrokan egin behar dute, zeren *bere baitarako izateaz duten* ziurtasuna egia bihurtu behar baitute bestean eta euren baitan. Eta bizitza arriskatzen baino ez da bermatzen askatasuna… (Hegel, 2005 [1806-1807], 135. or.).

Autokontzientzien arteko jokoa denez, Hegelek nabarmentzen du gakoa *ziurtasuna* eta *egia beste kontzientziarengan* lortzea dela. Elkarren mende daude, bakoitzak bestearengandik jaso behar duelako bere egia, bere osotasunaren onespena. Izan ala ez izan dago jokoan. Eta hor agertzen da heriotza edo, hobeto esan, Izateak *ezer-ez-izateari* dion herra eramanezina. Eta erabakigarria da, zeren borrokan heriotzaren beldur den parteak amore emanda, bestearen mendeko *morroia* bilakatu baita —baliabide, ezaugarri edo ondasun gisa barneratuta—. Osotasuna lortu duena, aldiz, *jaun eta jabe*. Jauna da, horrenbestez, bizitza baino gehiago beregaintasuna maite izan duena, berberatasun osoari eutsi diona, besteaz jabetu den burujabea.

Gakoa, beraz, nor izateko borrokan dena galtzeko prest egotea da. Morroia bizitzari loturik dago, bizitzaz hartu du ardura, haren zaindaria da. Bera ere bizitzarako da: bizibeharrez lanerako delako. Bizitzaren eta heriotzaren kontzientzia du, ez du jaunak duen ahalmen negatiboa eta suntsitzailea, baina gauzak eraldatzeko

ahalmena bai. Eta han sortzen da paradoxa edo joko dialektikoaren itzulia. Jauna, finean, esklaboaren lanaren mende geratu delako. Morroiaren bitartekaritzari esker gozatzen ditu jaunak munduko gauzak. Jabeak esklaboa behar du, hura da bere bizi-tresna, haren pentzutik bizi da. Jabea esklaboaren lan-bizitzaren bitartez bizi da. Horregatik, bakoitzak agerian izango du bere izatearen aurkako joera (ere ba) dela. Jaunaren kasuan, beregaineko kontzientziaren egia mendeko kontzientzia da, hau da, jaunaren egia morroiaren bizitza instrumentalizatua, esklabotza, da. Izan ere, esklaboaren eginahalak ematen dio *nor-izan*a eta, horrez gain, soilik esklaboak onetsita jabetu daitekeelako osotasunaz. Baina zer dela-eta du horrenbesteko estimuan esklaboaren onespena? Behar ote du? Ez al da kontraesankorra jaunak esklaboaren onespena behar izatea? Egiazko jauntasuna al da besteren aitortzaren mende geratzen den hura?[61]

Esklaboa, ostera, lanaren bidez eraldatu da, lanean sortzailea dela ikasi duenetik, beregaintasun apur bat lortu du. Hala ere, heriotzari dion beldurrari aurre egin ezean ez du morrontza gainditukо. Baliteke lanaren bidez jaunarekiko morrontzatik librea dela uste izatea, baina *Jaun Absolutua* den herioari dion beldurra uxatu gabe, ez da libre izango benetan. Azken buruan, heriotzaren beldurrarengatik bukatu du jaunaren menpe.

Honetan guztian, nabarmentzekoa da heriotzak eta lanak duten eginkizuna. Lana heriotzaren beldurraren ondorioa da, jaunaren askatasuna ere bai. Esklaboak bizitzari eutsi nahi izan diolako bihurtu da esklabo, jaunak bizitza gutxietsi duelako bere potentzia edo ahalmena zabaldu ahal izan du eta burujabe izan. Antza denez, soilik heriotza-jokoan da posible bestearen onarpenetik datorren osotasuna, eta soilik bestea menderatuz sor daiteke kontzientzia osoa. Baina, dialektikaren paradoxetan sartuta, *heriotzaren* eta *lanaren heteronomiari* lotu den parteak izango

61. Ohar terminologiko bat egin behar dut hemen. *Anerkennung* terminoa *onespen* itzultzea hobetsi dut —eta ez usuagoa den *aitortza*—. Frantsesez *reconaissance* edo ingelesez *recognition* hitzek berrezagutu, kontuan hartu, bereizi edo arreta eman eta halakoen zentzua dute. Alemanez, berriz, *anerkennung* darabilte. *An-* aurrizkia kidetasuna edo hurbiltasuna adierazteko erabiltzen da eta *erkennung* ezagutu, bereizi edota hauteman esateko. Gutxi asko, norbait edo zerbait modu berezi batean ezagutzea izan liteke, haren balioa, haren egia(zkotasuna) edo berezitasuna onartuz eta hari onarpen hori aitortuz eta ontzat eman dugula jakinaraziz. Ik. Honneth, 2019, 8. or. Euskaraz ez da itzulpen erraza duen terminoa, hainbat berba topatuko ditugu filosofian, politikan edo etikan adiera guztiak bildu nahian: kontuan hartu, oniritzi, iritzi, ezagutu, aitortu, onartu, onetsi, aintzatetsi, balioetsi, eskertu eta, jakina, errekonozimendua. Labur esan, ezagutze-modu bat da non ezagutuari bere balioa, egia edo duintasuna onartzen diogula jakinarazten diogun. Ohartarazpen hori egin barik *anerkennung* delakoa erdibidean geratzen delako. Hartarako egoki jo dut *onetsi* aditza; maite izan, estimatu, eta antzeko ideiak adierazteko baliagarria delako. Aurrerago azalduko den bezala, Hegelenean oso hurbil ibiliko dira onespena eta maitasuna. *Orotariko Euskal Hiztegiak* hainbat adibide dakartza adiera horretan: «Batabertzea anaia bezala onhestea», «Orok baitute printzetzat onetsi» eta abar. Joanes Leizarragaren *Katexismea*n (1571) erabilera esanguratsuak ditugu: «Ministrea: Nola da Iainkoaren egiazki onhestea? Haurra: Baldin hura onhets badezagu Iainko bezala, erran nahi dut, baldin hura Iaunetan, Iabetan, Salbadoretan eta Aitatan ezagut eta eduki badezagu: eta onheste hunekin behar dirade beldurra, ohorea, konfidanza eta obedientia…».

du autonomiarako egiazko aukera: lanaz eta teknikaz, mundua eraldatuz eta bere izatearen baldintzak egokituz jabetu ahal izango da bere buruaren autonomiaz. Bakarrik, antza, ohartu beharko luke jauna erabat ezgauza eta zeharo baztergarria dela. Izango ote da hori nahikoa autokontzientziaren askatasunerako?

Negatibotasunari dagokionez, funtsezko aldaketa bat gertatu da. Lehen abstraktua eta orokorra zenak esklaboaren lan-jardunaren bidez eduki enpiriko eta partikularra hartu du. Lanaren bidez esklaboak *subjektibotasuna* erdietsi du. Edo, gutxienez, subjektibotasunaren logika ezarri du: zerbait ekoitziz, zerbait landuz, jasotako egoerari eta izaerari bere izaera singularraren aztarna jarri dio, bere estiloa. Jaunarekiko harremanaz landa, bere buruari kontrajartzen zaion zerbati eragin dio: munduaren negatibotasunarekin egin du topo. Jaunarekiko ari da oraindino, baina produkzioaren bitartez jaunarekikoa ez den harreman eta izate bat lortu du. Harrezkero, ez da soilik jaunaren mendera makurtu den autokontzientzia galtzailea, orain lanaren eta produktuaren autokontzientzia ere bada[62]. Eta, gainera, lanez heriotzaren ahalmen negatiboa ere menderatu omen du, ukazio hori ere ukatu egin du. Halatan, *kultura* deitu ohi dugun bizi-produkzioa izan da beregaintasuna erdiesteko modua, produktuen kulturan edo lanketan gauzatu da esklaboaren berariazko kontzientzia. Azkenean, lana bitarteko dela, jauna ukatu eta jaun-esklaboaren arteko dialektika hurrengo autokontzientzien behegain gisa barrenduta geratu da. Ez da autokontzientziaren askatasuna lortu, horrek eginen historian gertatu beharko du, baina atonduta dugu autokontzientzia singularren bitartekatze-harremana.

Esan bezala, hamaika modutara irakurri, ulertu eta ustiatu dute dialektika hau. Horietako askok bi parteren arteko aurkaritzara jotzen dute, bi autokontzientzia horiek elkarren kanpokoak eta bateraezinak izango balira bezala. Beste irakurketa askok gogoratzen dute biak direla autokontzientzia baten aldeak. Eta jaunaren eta morroiaren arteko dialektika, finean, norberaren baitan gertatu behar duen hezte- eta heltze-prozesua dela, horien ustetan, kontzientzia orok izan beharko luke bere barnean jaunaren eta morroiaren borroka. Soilik barne-urradura eta barne-aurkaritza onetsita, soilik gozamenerako zein babeserako joeren kontraesana erabide propiotzat hartuta, soilik norbera —subjektua, nahimen askea— itxuraz ez den zerbait badela jakitean jaioko da autokontzientzia beregaina, zehatzago esan, soilik praktikaren bitartez, ekitez eta eragitez, objektua eta kanpo-zehaztapenak ez dela jakitean jaioko da autokontzientzia hura. Labur esan, bakarrik bere heterogeneotasuna, bere identitate eta osotasunik eza, bere barne-kontraesana onartuta prestatuko da kontzientzia autonomiarako eta, horrenbestez, jendarte-bizitzarako[63].

62. Hegelen pasarte honetan autokontzientzia ez da guk pentsatu ohi duguna. Ez da nork bere buruaren kontzientzia izatea, munduko zerak norberaren kontzientziarako ere badirela jakitea baizik. Ez da autoerreferentzia hutsa, munduarekin ditugun harremanen zentzu subjektiboa baizik.

63. Psikologia Sozialera, bereziki G.H. Mead-en sozializazio-subjektibazioari buruzko lanen eskutik, eragin handiz iritsi zen pentsamendu-ildo hori. Subjektu psikosoziala sozializatu eta subjektibizatzen da prozesu berean eta hor, gizarte-harremanak bezala, subjektu-objektu egiturak jokatzen du. Horrela irakurrita, jaunaren eta morroiaren dialektika prozesu psikosoziala dateke, jendarterako eta jendarteko harremanetan prestatzen gaituen prozesua. Ustez, bakarrik harreman sozialen bultzadaz mundu-

Izatearen «gogoa izan arteko bidaiaren» une honetan, alabaina, hori dena aukera logikoa baino ez da. Historian egin beharko da subjektuaren autonomia arau. *Fenomenologia*ren kontakizunak, jaunaren eta morroiaren arteko dialektikaren ostean, autokontzientziaren figurazio logikoetan barna jarraitzen du. Autokontzientzia pitzatuaren drama aurrera doa, betiere, *finitutasun*aren muga gainditze aldera. Izan ere, autokontzientziak *gogoa* izan dadin infinitua —barne-osotasunaren kontzientzia— behar du.

Bidean, hurrengo figura, *estoikoa*rena da; bere baitan, mundutik kanpoko gogartearen babes intimoan, bere osotasuna eta beregaintasuna topatu nahiko lukeen kontzientziaren figura. Esklaboa da, hala ere. Barne-gogartea ez baita gorputzezko lanetik askatzeko bide eraginkorra, faltsua da. Antzeko bidetik dator *eszeptikoa*, munduari uko egitean oinarritzen den kontzientzia. Izate zehaztuen mundu konplexu eta askotarikoa nahaste ezegonkorra baino ez delakoan arituko da, horri esker, behintzat, aurrerapauso bat dakar: munduaren ustezko heteronomiaren aurrean, bere buruari edukia hautaz emateko nahia. Hala ere, kontzientziak onartu behar du kanpokotasuna behar duela, bestelakotu zaion mundua behar duela, finean, mundu hori delako galdu duen osotasunaren partea. Hori onartzen duen autokontzientziaren lehen figurari *zorigaiztoko kontzientzia* deitu zion Hegelek. Izatez, urradura baten autokontzientzia delako. Izate bikoitzeko eta berrosatu ezinezko autokontzientzia da. Batetik, bizitzaren gorabehera guztien gainetik, bere egiazko eta aldaezinezko ziurtasuna du, baina, bestetik, badaki mugatua, aldabera, esentzia gabekoa dela. Hala agertu da bizialdiko gorabeheretan finitua, aldakorra eta iragankorra, ezinbesteko izatea den izate infinitua eta askea.

Hona arte, munduaren kontzientziatik autokontzientziara, finitutasunaren kontzientzia gero eta dramatikoagoa izan da, eta infinitutasuneranzko jaugina gero eta larriagoa. Osotasuna zenbat eta gehiago desiratu, orduan eta zatikatuago dago. *Kristo* izango da Hegelen bide-orrian urradura kontraesankorraren kargu egiten den lehen autokontzientzia. Kristok irudikatzen du infinitutasuna atzematen duen autokontzientzia, berak eman baitio unibertsalari bere buruaren *egi*a, eta bere buruaren ukoa; aldi berean eman ere: unibertsal abstraktua izateari uko eginez unibertsala den hori izate singular egin da, eta izate singular eta finitu guztiak izate infinituaren izate-era immanentea direla jarri du agerian. Horrenbestez, Izate finitu bakoitzak badaki bera izanarazi duten zehaztapenei uko eginez helduko diola unibertsaltasunari. Bere buruari uko egin behar dio, bere buruaren unibertsaltasuna

produkzioan sartzen ikasten dugun *nor* izaten, *zer* ere bagarela jakin dugulako: subjektua objektu soziala garenetik ikasten dugu. Lehena, *jauna-morroia*, gerora, *morroia-laneko produktuak*, azkenik, *norbere burua*: hurrenkera horretan omen datoz autokontzientzia eratzen duten harremanak. Baina Meaden teorietan zeharo psikosoziala dena —jende artean gertatzen dena— aise psikologizatu ahal da. Horren adibide dugu Pirmin Stekeler-Weithofer-en irakurketa. Haren ustez, jaunaren eta morroiaren dialektikan agertzen dena kontzientzia edo *psikea* harreman intersubjektiboetarako prestatzeko prozesu intrapertsonala da, ez elkar onesteko jokorik, ez praktika eraldatzailerik. Psikea barnean prestatu behar da nolabait *nor* arteko harremanetan sartu aurretik. Stekeler-Weithoferren tesiaz Sandkaulen-en «El alma es el concepto existente» atala (Sandkaulen, 2020, 183. or., 25. oharra).

ager dadin. Uko hori, dialektikan ikusi dugun moduan, abstraktu negatiboa izango da lehen kolpe batez, non autokontzientziak zehaztapen positibo eta abstraktuei ezetz esaten dien bere buruari berezko xedeak ezarriz. Baina bigarren kolpean, espekulatiboan, ohartuko da zehaztapenak eta berezko xedeak, biak ala biak, direla *bera*. Subjektua halako dialektikan agertuko zaigu. Baina, askatasunaren bidearen urrats honetan, autokontzientziak ukatu behar duena finitutasuna da, hau da, bere baitan infinitua xedatu behar du, uko egin beharko die, nahitaez, zehaztapen finituei eta barne-xedapen bidez infinitura jo. Halan baino ez du lortuko biak, finitua eta infinitua, bere autokontzientziaren behegain kontraesankor eratzailea izatea. Horixe da, Hegelen ustetan, Kristok irudikatu eta agerrarazi zuen irudia. Baina hori noiz izango da, egitez eta izatez, autokontzientzia guztien izaera?

Kristoren lanaz geroztik, *arrazoia*ren etapan gaude. Arrazoia kontzientzia berezi bat da, zeren kontzientziaren edukiak eta munduko edukiak izate beraren alderdiak direla dakien kontzientzia baita. Zorigaiztoko kontzientzia bezala, urraduraren kontzientzia guztiak dira arrazoiaren agerpenak. Mugimendu bikoitz batean garatuko da arrazoiaren jario aldakorra: partikularra eta unibertsala elkarrengana mugituko dira, bien ukazioa eta sakrifizioa den elkartze batean. Kontzientziak munduaren jarioan esperimentatu behar izan du bere buruaren bilakaera. Eta munduaren kontzientzia izan. Bakarrik horrela bihurtuko da arrazoi. Mundua ez da arrotza arrazoiarentzat. Izan ere, arrazoia da bere burua mundu bilakatu duela dakien Izatea. Azken buruan, ikuspegi arrazionalistatik, arrazoian batzen dira Izatea, mundu deritzogun Izate zehaztua eta jakintza edo arrazoimenezko ezagutza.

Horrela, bide makur honetan, agertzen zaigu lehenengoz bizitza erreala. Eta harekin *gogoa*. Izatea *gogoa* izatera ailegatu da, azkenik. Kristoren eskutik ikusi dugu Hegelek zeri zeritzon —bidearen une honetatik aurrera— *geist:* bere burua xedapen propioz jartzen duen autokontzientzia. Gogoa aldagaitza eta egoskorra da kanpoko eraginentzat, kanpoko kausak eten eta bere xedeen arabera eraldatzen baititu. Ustez bera ez den naturaren nahitaezko eraginen aurka bere burua beretik xedatzen du. Horrela, bere burua agerrarazten du bera den kanpokotasun batean, naturan. Han kanpoan egiten du bere *ex-sistentzia*.

Gogoaren atalean hasiko da *ni* izatearen esperientzia historikoa. Fichte edo Kanten kasuetan ez bezala, Hegelek ez du *ni-tasunik* bizitzaren aurretik jarri. Nia, Hegelen kasuan, bizitzaren jarioan sarturik eta haren emaitza gisa agertzen da. Niaren aurreneko forma bizidun gorputzaren buru-sentimendua da, munduaren kontzientzia hartzen duen sentikortasun bat, arima bat —*seele*, arima edo bizidunaren buru-sentimendu zuzena—. Izan ere, eragin bat sentitzea nork bere burua sentitzea da, kanpo-eragin baten *sentimendu propioa* da niaren sorburua, subjektu-objektu egituraren jakite sentikorra. Horrela agertzen da hemen eta orain *ni* dioen *gogoa*, *ni finitua* dioena. Nitasuna bereizte- eta askatze-eragiketa da, beraz, ni ez naizen guztia ni naizen subjektuarekiko objektu gisa jartzea. Substantzia zen hartan gogoa *ni* bizidun sentikor bilakatu da.

Halako orduan, Historiaren bilakaera gatazkatsua ireki da. Hasi da *ni* eta *gu* arteko esperientzien gorabeheren jarioa, *jariotasun unibertsal zehaztugabearen* eta *partikulartasun bereizi*en arteko joko historikoa. Eta *Fenomenologia*n mundu historikoen figurak desfilatzen hasiko dira, kontzientzia finitu-infinitua gizaki ororengan hedatu arte, *gogo absolutu*an bildu arte. Noiz izango da *ni* guztien bilkura hura munduaren gogoa? Hegelen ustez estatu unibertsal edo orokorrean gertatuko da hori, estatu bat non norbanako guztiak bilkura arrazionalean bilduko diren, non gogo finituak bat izango diren elkarri onetsiko dioten infinitutasunean.

Menderatzearen eta elkar-onestearen hezurdura

Jaunaren eta morroiaren dialektikak, subjektuaren eta objektuaren edo autonomiaren eta heteronomiaren hezurdura dialektikoa izanagatik, bi irakurketa nagusi izan ditu: bata, dialektikoa ez dena, munduaren jabe absolutua izatera jotzen duen autokon-tzientziarena; bestea, autokontzientzia singularren elkar-onesteaz eratuko den *gogo absolutua* edo, bestela esan, singularren gutasun objektibo eta librearena. Izan ere, gogo absolutuaren gauzapena komunitate beregaina, autonomoa, den aldetik subjektu libreen elkargoa da. Lehenengoa, bistan da, jaunaren izate-logika da, *Fenomenologia*ren une honetan —berriro esango dut— irazki logikoa baino ez dena, baina hona ekarri gaituen ildoan ikusi bezala, Haiti edo garaiko beste gertaera batzuen zantzuak izan ditzakeena. Bigarrena, jaunaren eta morroiaren dialektikatik egoera sozialera igarotzeko autokontzientziak behar duen atondura da, bide luze batean subjektibotasun singularretan zehaztu eta haien artekotasunean gauzatuko zen atondura.

Haitiko gertaerak asko destilatu barik ere, inperio kolonialen oldarrari jaunaren izate-logika argiki antzeman diezaiokegu: aldebakarreko oldarra, bere baitatik munduan nagusitzeko eraso amorala, den-dena bere mende, bere gozamenerako baliabide gisa hartu nahia. Horiek denak objektua gutxiesten duen subjektu burujabe eta mundu-jabe baten izate-grinaren adierazpide ez-dialektikoak izan daitezke. Eta hala ulertu da. Ez al da hori bera Modernitatearen subjektua? Ez al da, muturrera jota, subjektua?

Jaunak ez du ikusten beste autokontzientziarik, ez dio beste ezeri autokontzientzia izan daitekeenik onesten. Norbera (ere ba)den *beste norbera* ikusi edo ezagutu beharrean norberarena izan behar duen beste *zerbait* baino ez du ikusten. Jabea da, bere izatearen sorreratik. Beste zaion guztia, subjektibotasunik gabeko parte *subalterno baliagarria* bihurtzen du. Horrela norberaren baitan urraketa bat ezarri eta harreman jakin bat zehaztu da: jabetzarena. Batetik dugu norbera den subjektu burujabea eta, bestetik, bere burua den objektu jabetua. *Auto* aurrizkia soinean daramaten hitzek jabetza horren berri ematen digute maiz: *autokontrola* diogunean, esaterako, gorputzaren pasioak menderatzen dituen gogamena gorputzaren jabea dela ulertu ohi dugu. Halaxe pentsatu omen zuten liberal zenbaitek gorputzaren jabetza edo, besterik gabe, norberaren burujabetza. Bide beretik, mundua —Heideggerrek

esango zuen moduan—, hor eskura dugun zerbait bilakatzen da. Baina, Hegelek diosku hor ez dagoela bi izakari bereiz eta elkarrentzat kanpokoak, bakarra bitan izatearen kontraesana behegain gisa jarri duen autokontzientzia eta *gogoa* baizik.

Jaunaren irakurketa lehenetsi eta dialektikan une espekulatiboa baztertzen dutenen ikuspegitik badirudi autokontzientziak, nahitaez, jabe eta jabetzaren urraduran jaio behar duela. Badakigu jaun-esklabo harremanean bi alderdi izateaz gain, *harremana bera* kontzientzia baino ez dela, zehatzago esan: kontzientzia bere buruaz aritzea baino ez dela; eta, finean, harreman horretan ageri den kontraesanean altxatuko dela gogoa. Baina, ikuspegi hartatik kontzientziak bere buruaz egin ahal duen gogoetaren emaitza, urradura izateaz gain, jabetza-menderakuntza baino ezin da izan.

Ikuspuntu kritiko batetik, Carla Lonzi ekintzaile feministak jaunaren menderatze-logikan patriarkatuaren botere-logika ikusi zuen. Aspaldian, 1970ean, izenburu biribileko testu bat eman zuen argitara: *Stupiamo su Hegel —Tu egin dezagun Hegelengan—*. Bertan Hegelek emakumeaz esan zituenak aztertu eta larrutu zituen eta, egia esan, bazuen zer larrutu. Lonzik salatu zuen jaun-esklaboaren dialektika ezin zela gizonaren eta emakumearen artekoa izan, Hegelen gogoetan emakumea ez zelako gogo unibertsalean parte hartzeko gauza, emakumea subjektibotasun orokorrera familiaren bidez iritsiko zelako eta ez bereiz, norbait izanez. Eta, orobat, emakumeak ez zuelako esklaboak izan zezakeen negatibotasun dialektikorik. Halako kritikatik, Lonzik proposatu zuen patriarkatuaren kulturatik ihes egitea, «boterea hartzearen kultura» den aldetik hura errefusatzea eta subjektutasuna *osotasun beregaina*rekin berdintzeari uko egitea, hain zuzen[64].

Lonzik Hegel behar den bezala ulertu zuen ez da ni aztoratzen nauen kontua. Beharbada, klase-borrokaren argitara egin diren irakurketak zituen buruan Hegelen lana bera bainoago[65]. Eta horretan, zuzen ibiltzeaz gain, bidelagun asko izan ditu. Ez da, inolaz ere ez, menderatze-logika horretan patriarkatua edo sistema koloniala edo

64. Gizon-emakume dialektikan jausi gabe, atzealdean ostendurik eta aurretiaz jarrita dagoen absolutua ukatzera jo zuen. Nolabait esan, ez zuen onartu dialektikan ezkutaturik ikusten zuen aurretiazko menderatze-logika. «Emakumeak subjektu gisa diharduenean ez du gizona subjektu gisa ukatzen; gizona errefusatzen du rol absolutu gisa. Bizitza sozialean, rol autoritario gisa errefusatzen du» (Lonzi, 2018, 19. or.). Neurri batean —mundua bestela eratzeko, menderatuen ihesa eta lan komuna aldarrikatzen dituen neurrian—, botere kolonialetik ihes egindako zimarroitzaren kutsua du Lonziren proposamenak. Kontuan hartu, Carla Lonziren *Stupiamo sul Hegel* feminismo separatista deritzonaren testu fundatzaileetako bat izan zela. Lonzik baino lehenago, Simone de Beauvoir ere aritu zen jaun-esklaboaren dialektikaz, baina dialektika feminista bat proposatuz. Honetaz ik. Mikel Urdangarinen *Simone de Beauvoir. Norbanakoa eta Burujabetza* (Urdangarin, 2021). Eta, noski, Irene Arraratsek itzulitako Simone de Beauvoirren *Bigarren sexua* (Beauvoir, 2019 [1949]).

65. Orduko euriek gaur ere bustitzen gaituzte. Liburuaren zioa azaltzen duelarik, Lonzik dio harri eta zur zegoela italiar feminista gehien-gehienek klase-borrokari haien opresioari baino sinesgarritasun handiago ematen ziotelako. Halaber: «Klase-borrokak, jabe-esklaboaren dialektikatik garatutako iraultzari buruzko teoria den aldetik, emakumea baztertzen du. Guk sozialismoa eta proletalgoaren diktadura zalantzan jartzen dugu ostera ere» (Lonzi, 2018, 16. or.)

arrazismoa ikusi duen bakarra. Bestela esan, ez da bakarra dialektika horretan *norbera* eta *beste, subjektu* eta *objektu* edo *berberatasun* eta *bestetasun* arteko harremanak ulertzeko menderatze-logika europar modernoa ikusteko orduan. Enrique Dusselek, adibidez, europar hedapen eta menderatze kolonialean antzeko logika bat salatu du, *«ego conquiro»* deritzon logika. Zoritxarrez, badirudi hori izan dela egiazko logika politikoa Modernitatean, unibertsal eta ontologiko gisa saldu nahi izan duten logika: jende arteko harreman guztiek arerioen arteko norgehiagoka izan beharko balute bezala, *giza izate bakarra* hura balitz bezala. Irudikapen horietan kontraesanak ez dira barne-kontraesanak, arrotz direnen arteko antagonismo suntsigarriak bai, baina ez egiazko kontraesanak, ez dialektikoki sortzaile izan daitezkeen kontraesanak. Eta gatazkan garaipena banakotasun orohartzaile baten erabateko nagusigoa baino ezin da izan, bestea den oro birrinduta, ezabatuta, menderatuta, esplotatuta… hitz batez, bizigabetuta.

Bestelako irakurketan, berriz, jaunaren eta morroiaren dialektikan *elkarte*rako prestatzen ari den kontzientzia baten drama ikusten dugu. Hartara, kontzientziak asko ikasi behar du bere buruaz bitarteko formak hartuz, elkartea ez baita izango jatorrizko batasun galdu baten berrosatzea, elkartea elkarrentzat *beste* diren parte anitzen bilkura izango baita. Lehen urratsa ikusi dugu. Jaunak eta morroiak, beren harreman dialektikoaren une batean, bestearengan ikusi dute beren burua, inbertsio bat gertatu da: jauna morroia dela ohartu da eta morroiak jaun gisara jokatu ahal duela jakin du. Une batez, elkarri onetsi diote *bat-bera* direla baina nor bere hartan subjektu direla ukatu gabe. Kontraesana ez da ezabatu, alderantziz, dialektikoki onartua izan eta gero kontzientzia-artekotasun berri baten behegain edo barrena bilakatu da. Bertan eratuko den subjektibotasuna bere baitako urraduran altxatuko da eta gai izango da besterengan bere burua hautemateko. Zein da, horrenbestez, jun-esklaboaren dialektikaren aurrerapena? Zer ikasi du autokontzientziak bere buruaz? Hitz gutxitan, jakin du bere baitan erdibiturik dagoela, autokontzientzia izateko beti beharko duela —bera ere baden— besterekiko hartu-emanen *bitartekotza*. Ontologikoki jarri da agerian gogoak bere izatekotasuna ezinbestez gauzatu beharko duela singularren elkar-onestearen altzoan. Horixe da aurrerapena.

Hala ere, jaunaren eta morroiaren dialektikatik eratorri den elkar-onestea oso oinarrizkoa da, oso ahula. Balio izan du autokontzientziak bere baitako urradura onar dezan eta bere burua parte horien arteko hil edo biziko borroka batean deusezta ez dezan. Aurrerago ikusiko dugunez, Hegelen ustez estatuan taxutuko zen egiazko onespen orokorra. Han aurkituko zuen *bestean (ere)* badela dakien kontzientziak bere buruaren ziurtasuna, onespen mugatu eta hauskorretatik onespen absolutura igarotzeko abagunea. Arinago, ordea, izuak berriro astinduko ditu kontzientziak. Eta ez hezurdura logikoan, historian bertan baizik: Frantziako Iraultzaren Izualdia, *la Terreur*, izango da estatu unibertsalaren atalasea. Eta jaunaren eta morroiaren dialektikan bezala, Herioa Jaun Absolutu gisa arituko da. Baina une horretan, jende matxinatuak izango dira Herio jauna, haiek emango diote Herioari egitezko izate bat historian. Horrela, Izualdiaren esperientziak ezarriko du iraultza osteko

jendarte berria, non jendeek beren eginbeharretara itzuliko diren jakinda haiek direla egiazki Herioaren suntsipen-indarra, haiek direla munduaren ardura dutenak. Herio subjektuaren eskarmentua izan ostean, muga eta arau gabeko subjektuaren orgia odoltsuaren ondoren, jende-olde iraultzaileak ordena sozialaren substantziara eta zehaztapenetara itzuliko dira burumakur. Eta, itzulitakoan, estatu modernoaren ordenaren babesa eta onespen juridiko-politikoa izango dute hiritar eskarmentatuek[66].

Baina *Fenomenologia*ren une honetan, ustez Haiti kontrabandoan dakarren unean, ez dugu, ezta hurrik eman ere, gogo absolutua, hemen ez dugu estatuaren artekaritzaz libre izango diren hiritarren elkar-onestea. Hegelen kontaera mitologiko honetan Haiti, oso urrun dago Frantziako Iraultzatik, Jenako gudutik, edota prusiar estatutik. Eta horiexek ziren, Hegelen irudikoz, espiritu absolutura zuzeneko urratsak. Hemen eszena oinarrizkoago bat dugu, logikoa baina ez historikoa. Hemen, beharbada Haitin, natura egoeratik irten berri den kontzientziaren lehendabiziko urratsa dugu, hau da, intersubjektibotasunera bidean, bizitza «zibilera» bidean, elkar-onesteerako lehen urratsa baino ez. Gaztaroan, Jenako idazkietan, onespenaren aldeko borroka ariketa arrazional bat zen Hegelentzat (De Zan, 2017, 173. or.). Helduaroko obretan, aldiz, Hegelek argudiatuko du ezen bizitza sozial komunaren eta estatuen lehen agerpenak jaun baten mendeko morrontza eta jauna onestea direla. Antza, bortxazko borroka baten bidez sortu ziren lehendabiziko bizitza komunak, estatuak baino arinago eta estatuak izan ahal zitezen bidea irekitzen (*Ibid.,* 181. or.). Borroka hartan ezinbestean izan zen nor bentzutu, ez zen parekotasuna elkarri onesteko unea. Baina, gogora dezagun, Hegelentzat bukaera da hasiera: borroka biolento hartan galdu dena, *bitartekotza* anitzek ekarriko dute ostera forma garaiago batean. Forma hori, esan dut, subjektibotasuna elkarri onesteko inguru bat izango da, *estatua*.

Hori dena aintzat hartuta, ez dirudi Lonziren kritika oso desbideratuta zebilenik, azken buruan, hasierako urrats hartan, jaunaren eta morroiaren dialektikaren gordinean aise uler daiteke —eta horrela egin da askotan— patriarkaren botere-logika menderatzailea jaunen jabegoa eta esklabotza ezartzera etorri dela. Aurrerago azalduko digu Hegelek mitologikoki eta historikoki nola joan zen mamitzen eta gauzatzen une hartan egoera ontologiko hutsa zena. Antigonaren mitoa erabiliko du hartarako, edo Frantziako Iraultzaren gorabeheretan nola jarri zen komunitatea gizarte zibila deritzon gizon-arte burgesen mende.

Hegelen filosofian, dena den, ez dira menderatze-logika eta elkar onesteko logika zein bere aldetik gertatzen. Dialektikoki lotuta daude jaunaren bortxa menderatzailea eta esklaboaren lanaren bitartez agertzen den onespenerako une oinarrizkoa. Ez dago, Hegelenean, drama eta heriotza gabeko elkar-onesterik, ezta jendarteko hitzarmenik ere. Hala ere, jaunaren eta esklaboaren dialektikan, bai izua, bai biolentzia presente

66. «Nagusi absolutuaren, heriotzaren, izua nabaritu duten horiek negazioa eta ezberdintasunak berriz onartzen dituzte, masen arabera ordenatzen dira eta banatutako eta mugatutako lanetara itzultzen dira, eta, horrela, euren errealitate substantziadunera» (Hegel, 2005 [1806-1807], 101. or.).

egonagatik, ez da hildakorik izan. Zerbait zendu da, nolanahi ere: autokontzientziaren aldebakartasuna eta buruaskitasuna. Autokontzientziak badaki besterentzako dela, berbera izateko bestea behar duela. Berberatasun eta bereizkuntza abstraktua hil egin da. Hala izanez gero, Haitik jaunaren eta esklaboaren dialektikan izan lezakeen itzala esanguratsuagoa izango litzateke: esklabotza, zapaltze koloniala eta esklaboen iraultzak izate naturaletik irteteko prozesuaren transfigurazioa izango litzateke eta, areago ere, uneko aurkaritzaz harago, parteen *izate-kidetasun* eratzailearen tragedia erakutsiko liguke, intersubjektibotasun oro alienazio eta biolentziaren eskutik datorrela.

Baina Haiti historikoa ez da hori. Haitin ikusi duguna ez da izan oinarrizko soziabilitate baten hasmenta ontologikoa, non kideak subjektu gisa elkar hartzen hasi diren. Haitin esklabotza kolonialaren barne-pitzadura kontraesankorra ikusi dugu. Sistemak esklaboak behar zituen, objektu mantso eta lan-tresna saiatua izatera kondenaturik. Iraultzaren ondorioz, alabaina, jabeek esklaboen subjektutasun erradikala ezagutu eta aintzat hartu behar izan zuten. Izan ere, esklabo horiek aspaldi zuten subjektutasun transindibidualaren bitartekotza beren, norberaren, autokontzientzian: harreman komunitarioak, elkar hartuta sortutako babes eta arau propioak, berariazko mundu etikoa, hizkuntza eta musika, erlijioa eta botere-egitura objektiboak. Iraultzak hori dena beren lurraldean libre eta orokorra izan zedin aukera ekarri zuen, ez besterik. Bestela esan, esklaboak aspaldi bizi ziren beren *etikotasun transindibidualean,* iraultza ez zen amorru hutsezko erreakzio animaliazkoa, ez zen iraultza metropolitarraren kutsadura edo imitazio hutsa, bai, ordea, subjektutasun hura libre eta unibertsala bihurtzeko egokiera. Alde horretatik, Haitiko esperientzia humanitatea autokontzientzia gisa eraikitzeko saio ikaragarria izan zen, gutxienez kolonialismo eta esklabotza humanitatearen arrago dramatikoak izan ziren neurri berean, humanitatea —asmakari moderno hura— bezain dramatikoak.

2.4. ONESPENA, ONTOLOGIA GISA

Ni transzendente moraletik komunitate etikora

*Gogoaren Fenomenologia*n aurrera egin ahala, elkar-onestearen eginkizuna gero eta konplexuago eta konkretuagoa bilakatzen da. Egia esan, Hegel garaiko topiko baten arrastoan mugitzen ari zen, arean ere, onespena zen filosofia politikoaren ardatz nagusietako bat Hegelek kritikatu nahi zuen modernitate klasikoan. Axel Honneth-ek laburtu dizkigu, bere iritziekin noski, gaiaren erro historikoak. Hiru tradizio —izatez, hiru europar estatu-hizkuntza nagusitan landutako hiru ildo— bereizten ditu: ingelesa, frantsesa eta alemana. Hiru tradizio horietan, burgesia gorabidean zebilela, teorizatu zen onespena eta beraren eginkizun soziopolitikoa.[67]

67. Honneth, 2016, 160-161. orrialdeetan aurkitu daiteke hemen erabili eta komentatuko dudan sintesia. Bestalde, Axel Honneth-ek, Frankfurteko Eskolaren ildoan eta Jürgen Habermasen arrastotik, intersubjektibotasuna teorizatu nahi izan du Hegelen gaztetako lanak erabilita. *Onespenaren aldeko borroka* liburuan defendatu zuen Hegel gazte eta helduaren artean haustura eta ahazte bat dagoela eta

Agidanez, Frantziako burgesak nobleen aurka borrokatu ziren bereizgarritasun sozial eta politikoaren bila. Nonbait, estamentu arteko lehiak areagotu zuen besteen onespenaren beharra, hura baitzen balio sozialaren egiaztabidea. Gorte-giroko eragin eta manipulazio-joko sozialetan epaile orokor eta ahalguztidun gisa ziharduen *beste nagusi* baten kontzientzia hartu bide zuten. Erregeak bete zuen eginkizun hori. Ordenamendu soziopolitikoaren erpinetik bera ari zen botere-fluxuak eta indarharremanak antolatzen, bera zen ohore eta onuren berme sendoena. Halatan, *balio* eta *bereizgarritasun sozialaren* onespen-jokoak irudi nagusi batean trinkotu ziren, aginte politiko zentralizatuaren transfigurazio batean, *Beste Handi* batean. Eta atea zabaldu zitzaion itxurakeriari eta subjektu automanipulatu bati. Maskara sozialen joko hipokritak norberaren egiazkotasuna galtzeko bide seguru bihurtu ziren. Frantziar moralistek, Rousseau barne, aski kritikatuko zuten joko horietan gizakiaren berezko bizio bat, *amour propre* delakoa, nagusitu izana. Ondorioz, onespen soziala gezur eta manipulazioarekin berdinduko zen frantziar tradizio intelektualean.

Ingalaterran, aldiz, *homo economicus*ari buruzko eztabaidetan landu zen onespenaren ideia. Berekoia edo elkarkoia ote zen gizona? Jaiotzetik edo heztetik ote datorkio berekoikeria? Halako debateetan, merkatarien *ethos*a ari ziren filosofiaren berbetara moldatzen eta gaitasun kognitibo natural batetik —*sympathy* edo bestea gizakia dela hautemateko gaitasunetik— ondorioztatzen merkatu sozial bat, non bakoitzak bere burua besteen balioespenetara egokitu behar duen balio sozial ona lortuko badu. Merkatu moralean ere *esku ikusezinak* zehazten ditu prezioak. Esan barik doa, merkatuak interes berekoiak berez harmonizatuko ditu eta ongizate moral orokorra ezarriko du. Merkatu moralean jokatzen duenak ikasi behar du esku ikusezin moralaren aurrean nola jokatu taxuz, barneratu behar du haren aginte araugilea. Uste idealean, ekonomia moralean azpijoko zikinak debekatuta zeuden. Artean, merkatariak komunitate moral bat zirelako uste osoan bizi ziren, nonbait.

Honnethek bestela ulertzen du alemaniar giroko tradizioa. Ildo nagusia ez zen aginte moral nagusi bat edo norberaren baitako juzgu interesatua, han balio eta juizio soziala elkarren artekoa zen, harremanetan sartutako subjektuek elkar onestean zetzan (Honneth, 2019, 115. or.). Diferentziaren zergatia, berriro ere, giro soziopolitikoan topatzen du Honnethek. Kasu honetan, gorte zentralizatu baten ordez, hamaika gorte eta boteregune sakabanatu eta kasik feudaletan lehiatzen ari ziren burgesak. Garrantzi handia zuten kulturan baina oso eragin eskasa politikan. Bestela esan, alemaniar burgesia letratua baztertuta eta gutxietsita sentitzen zen tokiko agintari eta jauntxoen aurrean. Ez da harritzekoa, beraz, onespenaren oinarria *achtung* —begirunea— izatea.

---

helduaren obretan ez bezala, gaztearen lanetan intersubjektibotasuna funtsezko gaia dela, onespenaren joko dialektikoak esangura bereziagoa zuela. Gerora, kontzientziaren filosofia baten alde egin bide zuen, eta intersubjektibotasuna baztertu zuen. Egia esan, Alex Honnethek tesi honen karga nagusia arindu eta onartu du Berlingo garaian ere onespen intersubjektiboa oso presente zuela Hegelek, bereziki, bizitza etikoaren inguruko gogoetan. Ik. Honneth, 1997 [1992].

Hala ere, Kant osteko alemaniar idealismoan garatu zen tradizio moralean ere diferentzia handiak daude. Kantek ezarri zuen eztabaida moralaren markoa —honetantxe ere— antinomiekin. Gogora dezagun: antinomiak arrazoimen hutsaren erabilera okerrek sortutako kontraesanak dira, sentimenezko mundutik harago jotzeko tentazioaren emaitzak. Fenomenoen mundutik haraindiko kontuez erabakitzeko orduan, arrazoimen praktikoaren irizpideetara jo behar dugu, eta hor aurkituko ditugunak postulatuak dira, hau da, bizi-praktiketan arrazionalki aritu beharrak ezarritako eskakizunak.

Zehatzago esan, alemaniar idealismoan pentsamendu morala Kanten hirugarren antinomiatik eratorri zen. Antinomia horretan kausalitatea eta espontaneotasuna kontrajartzen dira. Fenomenoen arloan lege naturalen kausalitateak agintzen digu, baina aritze praktikoak eskatzen digu bestelako kausalitate bat: subjektuarengan bere oldez, berenez, jaiotzen diren erabakien kausa. Huraxe da, finean, ekintza moralaren oinarria. Honnethen ustetan, Kantek Rousseauren lanetik jaso zuen moraltasuna soil-soilik libre eta bere buruaren arauz diharduen subjektu bati egotzi ahal zaiolako ideia (Honneth, *idem*). Askatasunik edo autonomiarik gabe, subjektuak ez du erantzukizunik egiten ari denaren gainean, ezta sentimendu moralik ere. Nola juzgatu bere nahikundetik kanpoko indar batek beharturik ari dena, nola bere egintzaren egilea ez dena? Halakoetan juzgu moralik egiteak ez du zentzurik, balio morala soilik egotzi eta ukatu ahal diogu egile libre baten ekintzari. Piztiak, automatak edota gertaera fisikoak ez dira eragile moralak.

Hortaz, auzi moraletan, edozein determinismoren aurka, gutxieneko hautamen bat aldeztu beharko genuke. Norberak bere ekintza xedatu ezean ez dago moralaz hitz egiterik. Xedeak eta ekimenak behar ditugu, norberarenak, moralki edozer juzgatu ahal izateko. Arau moralek autonomoak izan behar dute, egile moralak jarritakoak; ez kausa-eragile mekaniko, biologiko edo ekonomiko batek, ez beste ezein eragile heteronomok ere. Eta, hala ere, Kanten mundu fenomenikoan kausak deterministak dira, erabat heteronomoak. Ondorioz, gizakia izaera bikoitz eta kontraesankor baten mende dago, gorputza kausa beharrezkoen mende dagoen bitartean arrazoia aske da, aske behar du egiazko arrazoia izan dadin. Baina, arrazoimen hutsa ezgauza da kontraesan hori ebazteko, antinomikoa dela baino ezin du esan. Askatasuna ezinezkoa zaio arrazoimen hutsari. Kantek, ordea, ez zion askatasunari eta moralari uko egin nahi eta erabaki behar izan zuen nola defendatu biak arrazoi hutsaren makineria aldatu barik. Esan bezala, askatasuna eta morala bizi-praktikaren arrazoimenak jarritako betebeharrak zirela kontatu zigun, gure praktika arrazoizkoa izan zedin ezinbestean bete beharko genituzkeen eskakizunak. Eta bertsio galai batean inperatibo edo arau kategoriko formal eta unibertsal gisa aurkeztu zituen.

Ohituren metafisikarako fundamentazioa liburuan landu zuen Kantek nolakoa zen nahimen autonomoaren behar morala eta zer-nolako forma hartu behar zuen inperatibo kategorikoak. Argi zegoen unibertsala eta formala izan behar zuela, egoera enpiriko edo kasuistikari lotu barik. Hartarako, bost irizpide proposatu

zituen: Lege unibertsala izan liteke? Naturaren legea? Humanitatea izango luke xede? Autonomiaz? Xedeen erreinuan legegile batek egingo luke? Lelo errepikakor gisa daude idatzita irizpideok: «joka ezazu halako maximaren arabera zeina nahiko zenukeen lege *unibertsala* izatea» edo «joka ezazu halako maneraz non *humanitatea*, zeure burua edo beste edonor, xede eta ez bitarteko gisa tratatuko duzun»[68]. Denak sintetizatu guran, *Arrazoimen Praktikoa*n honako formulazio hau eman zuen: «Ekin ezazu zure nahimenaren maximak beti aldi berean lege-emate orokor baten printzipio gisa balio baleza bezala» (Kant, 2005 [1788], 68. or.).

Agindu horiek unibertsalak izan zitezkeen edonon, beti baliodun. Baina zelan erabil daiteke inperatibo formal bat egoera konkretuetan? Nola jakin zuzen jokatzen ari naizen? Eta, areagoa, hori jakiterik al dago kontuan hartuta Kantentzat ongia edo zuzentasun morala ez zirela fenomenikoak, alegia, naturaren kausetatik eta zehaztapenetatik haraindikoak zirela? Nola ezagutu orduan? Agidanez, inperatiboek ez zuten Kant libratu kontraesanen jazarpenetik.

Kanten sisteman behin eta berriro agertzen zaigu urraketa. *Arrazoimen Praktikoa*ren «Ebazpen» atalean idatzi zuen bezala, bi gauzak samurrarazten zuten Kant, gogoa miresmenez eta begirunez betetzeraino: «nire gainean den izarrez beteriko ortzia eta niregan den lege morala». Kanten irudikoz, beraz, subjektu morala norberaren subjektibotasunean bizi da, askatasuna bezala. Kanpoko edozein harreman eta eragin enpirikok kaltetu dezakete. Bizi-praktikari mesfidati begiratuta, nekez jakin daiteke zein den jardun moralaren eduki praktiko eta konkretua. Kanten subjektu morala ez da praktikan egin eta zehaztutako subjektua, kontrara, praktikaren gainean ezartzen den subjektibotasun ustez unibertsal eta, aldi berean, banakatua da, bere baitan entzerraturik, asoziala eta monadikoa[69].

Morala, egoeran-egoeran gertatzen diren gorabeheren gainetik eta aurretik baldin badago eta subjektutasun arrazionalaren ezinbesteko ezaugarria bada, kantiar komunitate morala ez da erkidego soziala, arrazoi-erkidegoa da, arrazionalki jokatzen duten subjektuek erkide dutena arrazoia bera baino ez da. Hala gauzak, subjektuak moralki jokatu behar du ez egoeragatik, ez beste inorekin adostasun morala landu behar duelako, bakar-bakarrik hori delako bere eginbeharra. Norbanakoa da bere jokaera moralaren erantzule bakarra. Subjektu moral kantiarrak ez du inorekin komunikatu behar, ez du jardunik egokitu behar, bere baitatik intentzio librez bete behar du agindua. Intentzio horrek aldentzen du subjektu autonomoa automata hutsa izatetik; bestela, berariazko asmo barik, subjektu moralak automata isolatu eta aurreprogramatu baten antzera jokatuko luke. Baina, borondate onezko intentzio hutsean diharduenak ere ez du moralki jokatzen: agindu unibertsala edozein egoeratan bete behar da *asmo* osoz. Agindu morala bere oldez bete ezean, jokaera

68. Immanuel Kanten *Fundamentación para una metafísica de las constumbres* (Kant, 2008 [1785]). Unibertsala [Ak IV, 421], naturaren legea [Ak IV, 421], humanitatea xede gisa [Ak IV, 429], autonomia [Ak IV, 432], xedeen erreinua [Ak IV, 439].

69. Terry Pinkardek (2020, 193. or.) azaltzen du, ez defendatzen, ikuspegi hau «Del Yo al Tú al Nosotros a la socialidad de la Razón» lanean.

ez da morala; ohartu gabe, intentziorik eta asmo kontziente barik zuzen jokatuko bagenu, jokaera ez litzateke morala izango. Halako morala duenari berdin zaio norekin ari den, areago, axolagabe jokatu behar du, egoerako partikulartasunei eta diferentziei erreparatu gabe, egiazki axola duen jokaera unibertsalizatzeari begira. Labur esan, subjektu kantiarrak ez du behar *beste inor* moralki jokatzeko, baina, aldi berean, beste edonor berezko xede edo helburutzat tratatu behar duela diotso agindu moralak. Jakin behar dugu, beraz, beste edonor *nor* dela, eta ez beste edo*zer.* Jokaera moralean zerbait onetsi behar diogu besteari, elkarri: subjektua izatearen duintasuna.

Ondorioz, *begirunea* da Kanten ustetan onespenaren gakoa. Kantentzat begirunea pertsonei buruzko juizioak egiten ditugunean kasik nahitaez azaleratuko zaigun jarrera emozionala da, beste subjektu batekin aurkitzen garenean arau morala gorpuzten duela irizten diogulako: edozein egoeratan, edonoiz, begiruneak elkarrekikoa izan behar du (Honneth, 2019, 129. or.)[70]. Hala ere, begirunea ezin da izan lagun batekikoa, ezin da izan egoera edo pertsonaren ezaugarrien araberakoa. Besteekin jokatzen dugunean, gure miresmen eta onespena merezi duena ez da egiazki jendea, arrazoiaren araua baizik. Eta, hala ere, begirunea harremanetan gauzatuko dugu, hau da, mundu enpirikoan, pertsonekin begirunez jokatuz. Zergatik? Honnethek, Kantek *Ohituren metafisikaren fundamentazioa*n azaldu zuen motibazioa ematen digu: pertsona orok gure errespetua merezi duen balio bat gorpuzten duela hautemateak gure jokaera egoista mugatzen du. Horrela, uste zuen Kantek, arrazoimena eta hautematea, mundu enpiriko eta transzendentala uztartzen ditu elkarrekiko begiruneak. Horrenbestez, begirunea bestea subjektu gisa tratatzea da. Zehazkiago esan, subjektu morala, bere buruari arauak ezarriz aske diharduen subjektua denez, begirunez jokatzea hartarako ahalmena onestea da. Begirune-joko hartan, guztien *subjektu-tasuna* gorde eta zaintze aldera, nork bere portaera mugatu eta egokitzen du, ahalik eta autonomia gehiena izan dezagun. Tesi batean laburturik: gizakiok, izaki arrazionalak garen aldetik, elkarrekikotasunez errespetatu beharko genuke norberaren autonomia.

Agidanez, Kanten garaian tesi hori guztiz iraultzailea zen, estamentu eta maila sozialen gainetik, begirunea edonori, orori, zor zaion jokatzeko *arau arrazionala* zela zioelako, arrazoidun izakiok hala jokatu beharra dugula, elkarri *duintasun unibertsal* hura —*subjektu-tasuna*— onetsiz, beste edozein titulu edo duintasun sozial eta enpirikoren gainetik. Hitz gutxitan, edozein subjekturen duintasuna eta balioa berez duen arrazoimenarena da; duin, moral eta jakintsu jokatzea arrazoiaren parametroetan jokatzea da. Ederra zirudien, seguru asko, ondorio horrek. Baina Kanten herentzia korapiloz eta auzi lazgarriz beterik zegoen: arrazoia eta mundua elkarrengandik arrozturik, gizakia bere baitan urraturik, eta abar. Herentzia jasangaitza idealismoarentzat. Kontraesan horiek ezin eramanik, batasuna berreskuratzen eta aurkariak oro berradiskidetzeko modua pentsatzen saiatuko ziren gogoz. Fichteren kasua aipatu dut arestian, nola saiatu zen Kanten idealismo subjektibistari segida ematen. Eta Fichteren lanketa horretan kokatu ohi da banakotasun modernoaren

70. Hurrengo aurkezpena, Fichterena barne, Honnethenetik jaso eta moldatu dut.

gorespen metafisiko zurrunena; izan ere, Fichtek Ni absolutu bat paratu zuen, errealitate osoaren egile aktiboa izango zena eta ez soilik mundu fenomenikoaren arautzailea. Erromantizismoaren oinarrizko pasio batek bizi zuen Fichte: nitasuna askatasuna denez gero, Ni absolutuak, egiaz guztiz libre denak, ezin dezake mugarik edo trabarik onar.

Absolutua den aldetik ez du inongo kanpo-loturarik edo mugarik, baina horregatik ere ezin du bere jarduera librearen kontzientzia izan. Nola izango du bere buruaren kontzientzia? Antza, materiak ez dio laguntzen, bere buruaren bereizgarritasun zehatza pareko batengandik jaso behar du, bere mendeko materia pasiboa ez den subjektutasun aktibo batengandik. Hori zela eta, Fichtek Ni absolutua bera ez den beste *ni* baten enkontrura eraman zuen. Autokontzientzia *ni* batzuen arteko mugatze eta bereizte batetik dator, nonbait. Bestela esan, Ni absolutuak beste subjektu baten onespena behar du nahitaez[71]. Onespena, hala ere, irabazi behar da. Elkar topatu duten subjektuek *eskaera, galde* edo *erregu* bat —*aufforderung*— egingo diote elkarri. Materiari gure nahi eta asmoak ezarri ahal dizkiogu, beste subjektu bati erregu egin behar diogu, eta hark bere intentzioen eta nahien arabera kasu edo uko egingo dio galdeari. Baina, nolatan ulertu ahal diote elkarri inongo erregurik, ez badute aldez aurretik arau-esparru edo mintzaira komunik? Galdea eskea edo erregua da, ez agindua, eta are gutxiago eragin material hutsa. Jakina, harremanak hala izan dadin alde bietarikoa behar du, elkarri onetsi behar diote erregua ulertzeko eta betetzeko ahalmena.

Kanten aldean, Fichtek urrats bat egin du komunikazio praktikorantz eta komunitate moralerantz. Morala, nolabait, intentziodun subjektu arrazionalen artean jarri du, harreman intersubjektiboan. Ez digu esaten zehazki nola sortu den erregua edo galdea ahalbidetzen duen gutxieneko eremu normatibo komuna. Demagun, eremu hori historiaz landako subjektutasun transzendentala dela, orduan, nola iritsi da morala historiara, nola juzgatu ni enpirikoen jokaeren moraltasuna?[72]

Hartan, Fichtek oraindik ere oso hurbila dugun pentsabide bat ibili zuen: gizonen artean idealistak, hau da, askatasunaren alde dena emateko prest daudenak, izango dira libre; gizon errealistek, berriz, esklabo izaten bukatuko dute beti. Hegelek hala jaso zuen jaunaren eta morroiaren dialektikan, baina, ikusi dugunez, diferentzia handi batekin, autokontzientziaren arragoa baita aurkaritza hori. Fichteren aterabidean askatasuna Niaren berezko dohaina zen, baina soilik dena arriskatzera

71. Horregatik dio Honnethek ideia horiek aurkezten zituen Fichteren liburua, *Zuzenbide naturalaren fundamentuak, zientziaren doktrinaren printzipioen arabera,* izan zela onespenaren alemaniar ideiaren abiapuntua. Bertan, Fichtek oinarri bat jarri zion «zuzenbidezko harreman» orori: elkarri onestea arrazionalak garela (Honneth, 2019, 135. or.).

72. Sartrek kritikatu zuen hau dena onespenaren ideia bera kritikatzean, elkar onetsi eta elkar hartutako subjektuen subjektutasuna ispilu-joko hutsa zelakoan, gezurrezkoa. Antzina, jainkoa zen elkar-onesteen berme absolutua. Jainkorik gabe, *elkarrekintza* erabili da hartarako, eta horrek ere, bestearen esperoan geratuz gero, kale egiten du. Onespena besteari ematen diogun botere arriskutsua dela ondorioztatu behar al dugu? Sartreren jarreraz, ik. Pinkarden «Del Yo al Tú al Nosotros…» (Pinkard, 2020, 199. or.).

kemen osoz jotzen zuten gizonena —jaun-jiteko gizonen kasua, nonbait—. Bitartean, Schellingek natura bizidun eta organiko eta ez-mekaniko batera eramango gintuen. Hegelen ustetan, bi bide kamuts eta etsigarri, bietan askatasunaren unibertsaltasuna eta beharrezkotasuna galtzen zirelako eta bietan ez zelako azaltzen nola sortzen ziren, egitez eta izatez, askatasunaren baldintzak.

Hegelentzat, aldiz, *onespen-harremanak* intersubjektibotasunaren konfigurazio historiko edo mundukoak dira, *gogo objektiboaren* konfigurazioak, hain zuzen. Horietan banako subjektuek aukera dute bere baitan bizi duten askatasuna *bere burua xedatzeko* eskubide objektibo onartua bihur dadin. Areago, horien antolakuntzaren arabera izango dira subjektu. Onestea edo bereiztea ez da beti parekoen arteko joko garbia; jabe eta morroi arteko harremanean bezala arazoak eta gatazkak sortzen dira elkar onesteko jardunetan banakoei ezarritako balioak kontrajarrita daudenean. Baina Hegelek elkar-onestearen historia du buruan, pentsatzen baitu historian zehar gero eta zabalago izan eta izaten ari dela autodeterminazio-eremu objektiboa. Haren ustetan, batera hazi dira subjektibotasuna —nork bere burua xedatzeko ahalmena—, elkarri onesteko formak eta elkar kontuan hartzeko moduak —edo partaideek berek portaera soziala arautzeko erak—. Historian behin eta berriro agertu den joera bide da. Subjektuak etengabe ahalegindu dira autodeterminaziorako eremua handitzen eta onespen-harremanak instituzionalizatzen.

Halandaze, Hegelek izaera dinamikoa eta historikoa eman zien praxi sozialari eta onespen-praktikei. Kantek edo Fichtek bezala, Hegelek uste zuen gure pentsamendua eta gure eginak gidatzen dituztenak ez direla inpultsoak, geure buruari arrazionalki ezarritako arauak baizik. Baina Kantek ez bezala, Hegelentzat arau-ezartze hori ez zen norbanakoa aurretiaz dagoen arau finko baten mendera makurtzea; araugintza elkarlan praktikoa zela uste zuen. Areago, araugintzarako eta arau-zaintzarako agintea jendeek elkarri onetsi behar zioten. Halako lorpena, dena den, prozesu historiko luze eta gatazkatsu baten helmuga izango zen. Araugintzarako agintea elkarri onestea ez da araugintza sozialaren betebeharreko baldintza, helmuga da, arrazionalki helduko den xede-egoera.

Aterabide sozialerantz: onespena, maitasuna eta askatasuna

Itzul gaitezen *Fenomenologia*ra. Esan legez, kontzientzia, bestelakotze eta buru-arrozteen gainetik, *Izate guztia* dela ziurtasunez dakienean arrazoi bilakatu da. Une horretan autokontzientzia «identitate eta diferentziaren identitatea» *ezagutzea* da. Momentuz ere, kontzientzia ez da inoren kontzientzia, *Izatea bera* da, *jakitea* den aldetik. Arrazoia da urrats horretan agertu den jakitearen figura berria. Gogoa izango da, nolabait esan, arrazoiaren ziurtasuna egiatan eta eginetan gauzatzea. Badakigu *Gogoaren Fenomenologia* osoan gogoaren bilakatze-bidaia ari garela ikusten, baina une honetatik aurrera gogoa bere izenarekin agertuko zaigu. Gogoak ekarriko du eginetara arrazoiaren ziurtasuna eta, horrela, gogoak bere burua gauzatuko du historian, finean, gogoa baita Izatearen jakite gauzatua.

Hartarako, gogoa lehendabizi natura izango da, ondoren, historia. Alegia, bere buruaren jakitun ez den bitartean gogoa natura da; bere buruaren jakitun izaten hasten denean, historia hasten da. Horrela ikusiko dugu nola egingo den gogoa banakoengan subjektibo, erakunde sozialetan objektibo eta nola iritsiko den absolutua izatera zientzia, arte, eta erlijioaren eginetan —kontzeptu horiek denak hegeliar erara ulertuta, noski—. *Fenomenologia*n bidaia osoa hala moduz iragarrita zegoen jaun eta morroiaren dialektikaren aurretik, «Nor-bere buruaren ziurtasuna» izeneko atalean. Han, Hegelek iragarpen bat egin zuen. Gutxi asko: une batean autokontzientziak jakingo du *beste* autokontzientzia batentzakoa dela eta horrela lortuko du *bera den beste*arekiko batasuna, hortik aurrera substantzia absolutua izango den *gogoaren esperientzia* etorriko zaio kontzientziari, noiz eta bere buruarekiko kontrajartzearen askatasun eta beregaintasun bete-betean denean, noiz eta bere baitarako diren kontzientzien batasuna denean eta, horrexegatik, *Gu den Ni* eta *Ni den Gu* denean (Hegel, 2005 [1806-1807], 131. or.).

Ikusi dugunez, jaunaren eta esklaboaren dialektikan *kontzientzia solipsista* hil zen, hau da, bere buruaz beteriko kontzientzia ez-soziala. Gogoaren bilakaera, beraz, autokontzientzia sozialen bilakaera izango da, gero eta sozialagoa eta elkarrekikoagoa izango den gogo bat mamituz, *Gu den Ni* eta *Ni den Gu* horretara ailegatu arte. Gogoak atzean utziko du kontzientziaren banakotasun zatitua, baina *zati*en bidaia historikoa egin eta gero. Finean, zatiek badute beren izatean zer bete, badute *zehazteko-tasunik*[73]: aniztasunaren bitartez gogoaren osotasuna gauzatu beharko dute, berena ere baden gogoaren askatasuna eginetan egikaritu beharko dute.

*Logika*n emandako lezio bat izan behar dugu beti presente: kontzeptuen garapen dialektikoa, «identitatearen eta diferentziaren identitatea» delako hori, hemen egitate historikoetan *eginda* izango dugu. Gogoaren bidea dialektika sozial bat izango da, arian-arian eginetan zehaztuko da berberaren eta bestearen berberatasuna edo, bestela esan, *nor-beraren* eta *nor-bestearen norberatasuna*. Hori dena, banako singularren baitan nahiz haien elkartean, *gutasun*ean, gauzatu eta zertuko da. Jaunaren eta morroiaren dialektikak erakutsi digu nola *Ni* baten menderatzeko nahiak ito duen *gutasun*aren sorrera, nola autokontzientzia soilek ezin duten gutasunik eman. Hori gogoaren *zehaztekotasuna* da, haren betekizuna. Jende errealek egin beharko dute gogoaren lan hori: elkarri onetsi beharko diote badirela *nor-bera* eta *nor-beste*. Gaurko hitzak erabiliz, jakingo dute, hala eragingo dutelako, badirela nor *subjektibotasun*

73. Hegelen terminologia bitxian *bestimmung* (halabeharra, patua, aldez aurretik zehaztua…) eta *bestimmtheit* hitzek esanahi berezia dute. *Bestimm* oinak, gutxi asko, zehaztua, hartaratua, eta ziurra, finkoa, zorrotza esanahiak ditu. Hortaz, *bestimmtheit*-en ezaugarriak ziurtasuna, zehaztasuna edo ebazpena eta xedapena dira. Hegelek adierazi nahi zuen Izateak baduela, edozein unetan, edozein eratan, izateko hainbat aukera, baina ez edozein. Eta, gainera, *zehaztu* aditza ez da soilik zehazki zedarritzea, xehe egitea edo zehaztasunez mugatzea. Hegelentzat, eta hemen horrela ari naiz erabiltzen, *zehaztu* gauzatzea da, abstraktua edota logikoa dena izatez eta egitez zertzea, konkretu egitea. Horregatik, Izateak bere burua izatearen izatez zehaztuko da era jakin eta zehatz batean, badu bere izatean bertan *zehaztekotasun* bat. Izatea *nola zehaztuko den*, zer *duen zehazteko* adierazteko *zehazteko gaitasuna* eta *zehaztekotasuna* erabili ditut. Esanahi zabalagoz, *izatekotasuna* ere bai.

transindibidual batean. Erronka unibertsala da transindibidual hori singular ororen askatasuna izatea, edonork izan dezala bere burua xedatzeko, bere buruaren subjektu izateko eskumen objektiboa[74].

Gogoaren egikaritze-prozesua, finean, elkarte eta banako moralen historiarekin berdindu liteke. Baina Hegelek kontzeptu berezi bat proposatu zuen, *etikotasuna*. Dimentsio horretan —garaiko pentsamoldetik gehiegi urrundu barik— familia, komunitatea, gizarte zibila edota estatua barneratu zituen. Etikotasunaren bilakaeran gauzatuko da gogoa, historia sozialean, hain zuzen. Gogo absolutua eta askea, hala ere, historiaren azkenburuan agertuko da zientzian, artean eta erlijioan. Bide orria, beraz, jendearengan, jendarteko bizitzan eta jendarteko izatean zehaztu eta zertu behar da. Jendea da berme bakarra. Gogoaren garapena ez da nahitaez, berez, beteko den garapena. Gogoa, berriro diot, jende historikoen lana da.

Gaztaroan, Hegelek eta bere lagunek, zentsura-zigorrei iskin egiteko, termino erlijiosoekin mozorrotzen zituzten ideia iraultzaileak. Berdintasun eta adiskidetze unibertsal iraultzaileaz hitz egiten zutenean *Jaungoikoaren erresuma* zioten. Eta erresuma hori eginetara ekarri behar zuenari *Jaungoikoaren herria* deitzen zioten. Helduaroan, adiskidetze unibertsalaren erresuma «gogo absolutuaren» figuran teorizatu badu ere, *herri*ak jarraitzen du berme erreal bakarra izaten. Baina asko aldatu da herria pentsatzeko modua. Gaztaroko idazkietan estatuaz haragoko erresuma irudikatzen zuen bezala, helduaroan estatuak dirudi azken geltokia. Herriak estatu forma hartuko du etortzear den erresuma unibertsal horretan. Bitartean, esan bezala, Hegelek ez du aurkezten beste bermerik gogoaren burutzeari begira, jendea bera da, bere banako eta taldeko izanetan, gogoa egikarituko duena. Horretan ere argi du Hegelek, gogoaren zehaztekotasuna *autonomia* dela: gogoa eta subjektu autonomoa errealitate berbera izendatzeko bi sinonimo baino ez dira. Gogoa nork bere xedeak ezartzearekin berdindu daiteke edo, bestela esan, gogoaren izatekotasuna nork bere buruaren jakintza izan eta bere baitatik, bere ariaz, bere burua xedatzea da.

Historia aurretik, gogoa izateko bidean ibili den arrazoia kanpo-kausalitate baten mende izan da, kausa heteronomoen baitan natura hutsa izan da. Historian, berriz, jendeek nahitaez haiek berek jarritako legeen arabera jokatu behar dute eta bide horretatik, arrazoiari gogo(eta) forma emango diote. Oraindik ez dute lortu horrelako gogoeta asmo eta jakite argiz egitea, oraindik ez dute gogoaren autonomia osatu, Izate arrotzen mende daudela pentsatzen dute. Legea, esaterako, kausa heteronomotzat jotzen dute. Ez dakite, gogoaren gain ez dagoela ez lege transzendentalik, ez lege

74. Pinkarden ustez, Hegelek sumatu zuen *Fenomenologia*n ez zuela *ni-hi* ondo batu gutasunean, ohartu zen bizitza modernoko indibidualismoak eragotziko zuela ni eta gu arteko edozein identifikatze sendo. Baina eragozpen hori ez da gertaera hutsa, subjektibotasunaren egitura logikoa da, alegia, anitz ikuspuntu aurkari agertzea eta izatea da subjektibotasunaren egia —eginetan hala da—. Historian hezurdura logikoaren aurkaritza banako subjektiboen artean gero eta biziagoa izango da. Hegelek pentsatzen zuen barkamena edo maitasuna bezalako harremanetan subjektibotasun aurkariak —elkarren *beste* direnak— gutasun batean batzea posiblea zela eta elkarren *beste* izateaz gain elkarren *berbera* ere izango zirela, egitez eta jakitez (Pinkard, 2020, 204. or.).

naturalik, kanpokotzat jo daitekeenik. Ez dute oraindik arrazoia gogo(eta) egin, ez dute oraindik gogoa askatu eta beregain egin. Izan ere, autonomia, askatasuna eta moraltasuna, jendeek gauzatu beharko duten egoera baten zehaztapenak dira. Ikaste- eta heltze-prozesua da, emaitza historiko eta soziala, ez aldez aurretiko egoera edo izaera transzendental bat. Ez dago gogoaz landa, beste ezein fundamenturik. Funtsak, historian zehar gatazka eta antagonismo dialektikoetan barrendu diren behegainak baino ez dira. Jendeek ikasi eta barrendu beharko dute objektu naturalak eta subjektu soziohistorikoak direla, ikasi substantzia bera bi modutara izaten direla, alegia, izaki naturalak izanda ere, elkarrekin beren burua xedatu behar duten izaki moral eta sozialak direla. Hori eginetan izaten ikasten dutenean pentsamendua edo gogo(eta) aske izango da eta haiek subjektu beregainak, jareak.

Natura, bidenabar esan, ez da historiaz aurretik berezkotasun osoan ezarri den zerbait. Historian gogoaren autonomia zehaztu eta gauzatu ahala, naturaren kontzepzioa gertatu da. Natura, edo heteronomia naturala, autonomiatik erreala egikaritzeko modu jakin bat da, errealarekin jokatzeko modu bat, alegia. Eginetan autonomia lortzen ari den gogoak, bere burua xedatu ahala, jakingo du alderdi edo izaera heteronomo bat duela. Gogoaren lana, alde horretatik, heteronomia gutxitzea da, autonomiaren eremua gero eta zabalagoa eginez, substantzia oro subjektu izanaraztea. Historia da subjektugintza hori, arian-arian kanpoko substantzia hutsa denik ez dagoela ikastea[75].

Ildo horretatik, historia substantzia ororen subjektibazioarekin beteko da, gogoaren askatasunarekin. Substantzia den orotan agertuko da gabezia bat, bere buruarekin berberatasun hutsa izateko ezintasuna. Izan ere, substantziaren gabezia subjektua da, subjektua da, egitez eta jakitez, Izatearen osotasun eta trinkotasunik eza. Subjektibazioan ikasiko da, halaber, beste edozeri substantzia akastun eta askea dela onesten. McGowanek esanetan: «Askatasuna Besteari bere hartan osotasun edo kontsistentzia denik ukatzea da. Bestea izate substantzial gisa tratatzeari uko egitea» (McGowan, 2019, 136. or.). Ez soilik Beste Handiari, ez soilik norberaren baitan bestetzat jo dezakegunari, beste edonori izate substantzial edota bere baitan oso-osorik dela tratatzeari uko egitea da eta, ondorioz, uko egitea pentsatzeari beste horrek ez duela besteekin subjektu-kidetasuna eraikitzeko beharrik; uko egitea, finean, inor identitate burutu eta bizigabe bati lotzeari. Kontrara, subjektutzat onesteak esan nahi du ez dugula kosifikatuko, ez diogula bere kontraesanetatik eraldatzea eragotziko, ez dugula gure ustez izaten dena izatera behartuko.

Jakina, heteronomia ez da soilik naturari edo naturalizatuari egotzitako izaera. Hala balitz gogoak naturarekiko kontraesanetan baino ez luke askatasuna landuko eta taxutuko. Heteronomoak dira, halaber, jendartean jendeei eragiten dieten «indar»

75. McGowanek hiru jazoeratan laburtzen digu «substantzia gabetzearen» bilakaera historikoa: Jesukristo gurutzean hiltzea —jainkoa bera finitu eta errukia dela jakitea—, Erreforma —jainkoaren eta banakoaren arteko harremana—, eta Modernitatea —autoritate oro in-kontsistentea da—. Lacanen mintzoan laburturik, ez dago Beste Handirik (McGowan, 2019).

asko. Gogoak, bere burua askatze aldaera, jendeen subjektibotasunetatik erauzi beharko du heteronomia sozialaren beharrezkotasunaren faltsukeria. Agerian jarri behar du legeak eta araubide soziopolitikoak, erlijiosoak, ekonomikoak eta abar, nahiz eta sistema aski objektibatuak eta objektiboak izan, finean jendeen obra direla. Autonomia, hortaz, lege-egite autokontzientea izango da, eginetan eta izateetan gauzatua.

Antigonaren mitotik abiatuta erakutsiko digu Hegelek nola antolatu den «lege autonomoen hiria», hau da, estatua. Behinolako Grezian, dio, jendeek legeekin bat eginda jarduten zuten, ezinbesteko patua izango balitz bezala. Tragedia greziarra legearen halabeharra da. Subjektu autonomoak, berriz, bere burua lokatu behar izan du legetik, lege hark eratua izan arren: legearen eragina eta «patua» jasotzeaz gain, legeari aurre egin dio bere subjektibotasunetik. Hegelen ustetan, legearen lotura hausten duen subjektibotasun hori kristautasunaren ekarpena izan zen. Itxuraz, Kantek *hautamen librea*ren dotrina bereganatu zuen kristau-teologiatik, eta Hegelek *Jaungoikoa Kristorengan haragitzea*ren dotrina. Esan bezala, Kristo da infinitua finitutasunean gorpuzten deneko unea, ez, haatik, unibertsala. Baina, gizon egindako Jaungoikoa berpizten denean «Jaungoikoaren herriarengan» egiten du, kristauen gorputz kolektiboa osatzen duen asanbladan edo *ekklēsía* delakoan. Herri-elkargo horri dagokio askatasun infinitua banako gorputz orotan unibertsalizatzea. Hala ere, helburu hori erdiesteko, eliza ofizialaz kanpoko bestelako «eliza» beharko da: elkar-duintze orokorrera joko duen herri bat (Pérez Soto, 2016, 55-56. or.). Garaien haizeek hartaraturik, Hegelek buruan du arautze berezi bat, barkamen eta gupidarako gaitasunaren bitartez lor litekeena baina, batez ere, gauzatuko dena zuzenbidearen bitartez eratuko diren lege, eskubide eta erakundeetan edo, zehatzago esan, hiritarren eskubideen aldeko borroketan.

Fenomenologia idatzi aurretik Hegelek saiakera bat egin zuen kristautasunari buruz, *Kristautasunaren Gogoa eta haren patua*. Han Kanten moralean ikusten zuen aurkaritza gogoz larrutu zuen. Ikusi dugunez, Kantek automenderakuntza batean oinarritu zuen moraltasuna, arau moral unibertsalak betetzeko *ni* moralak *ni* naturala menderatu eta makurtu behar zuen, asmo eta jakite osoz egin ere. *Ni* naturalaren jauginen eta nahimen arrazionalaren artean menderatze-aurkaritza baino ezin da egon, nonbait[76]. Ondorioz, buru-jabetza morala nork bere buruari lege unibertsal moralen jaungoa inposatzea zen. Halako ideien kontra, Hegelek nabarmendu zuen kristautasunaren gogoa maitasuna zela, ez esanekotasun hutsa, ezta moralismo zurrun hori ere. Kantenean ez bezala, Hegelenean banako bat ez da moralki aritzen bere burua behartzen duenean, betebehar moralak ezin dira inposatu, ezta nork bere buruari ere. Betebeharrak banakoari berez darion zerbait izan behar du, bakoitzari bere burua jare adieraztean darion izaera. Kanten sasiautonomiaren aurrean, maitasuna da bertute etikoen oinarria. Maitasunari esker, beren izaeran bertan batzen dituzte banakoek betebehar unibertsalak eta bakoitzaren singulartasuna. Lege morala gorpuzten dute

76. Kanten bertutean unibertsalaren eta partikularraren arteko oposizioak bizirik dirau: unibertsala jaun, partikularra mendeko (Pinkard, 2001, 196. or.).

norberaren singulartasuna zanpatu barik. Maitasunezko harremanetan arau moralaren edo legearen infinitua eta norberaren subjektibotasunaren finitua batera agertzen dira, ez dago liskarrik banakoaren jaugin naturalen eta betebehar orokorren artean. Eta, ondorioz, ez dago bere burua kanpoko lege unibertsal baten izenean menderatu beharrik. Haartik, nolatan, zein baldintzatan, batzen dira banakoen subjektibotasunak eta legea? Nola bihur daiteke lege morala jendeen izaera singularra?[77]

Maitasuna norberaren ikuspuntu finituaz landara beste batengana jotzea da, bestearekin bat izatea bestearen norberatasuna eta subjektibotasuna ukatu barik. Maitasunean norbera *nor-bestea* ere bada, bestearen izatean nor bere buruarekin delako. Esaldi zail eta borobil batean eman zuen ideia Hegelek: «*Beisichselbst sein im Andersein*». Euskaraz, gutxi asko: «Nor *bera* izatea besteren izatean» edo «nor bere buruarekin bat eta bera izatea besterengan». Maitasunean norberak bere izatea besterengan du edo, zorrotzago esan, nork *bere baitan bera izatea* besteren izatean du. Hala, bada, norberaren berberatasuna bestetasunean datza, izate osatugabeak osotasuna besterengan du. Elkarrengan dute osasuna maitaleek —edo, zaharkitu zaigun hitz bat erabiltzera, *onesleek*—.

Maitasunaren kontzepzio hori ulertze aldera, berriro gogoratu behar dugu Hegel bere *Logika*ren argitara ari dela pentsatzen. Ez gara *Logika*ren altzotik irten: bi identitate edo berberatasun —maitaleak— bat-bera izaki bi dira, *izatasun bat eta bera* diren bi izate ezabaezin. Maitasunean diferentzia edo bestetasuna deuseztatu eta iraunarazi behar da, biak ala biak egin behar. Finean, maitasunaren nozioan ere «diferentziaren eta identitatearen identitatea» dugu. Horregatik, maitasuna berehala lotzen zaio askatasunari. Arestian McGowanek esanari erreparatu diot, beste inori aske dela oneste aldera onartu beharko dugu beste hori ez dela substantzia oso, burubetea, aldaezina eta itxia; onartu beharko dugu, halaber, beste kide bat behar duela beregain izateko, beste kide bat behar duela subjektu izateko. Horregatik, askatasunaren onespen zintzoena maitasunean egiten da. Bestea subjektu gisa onestea, elkar onestea, da askatasuna zehazteko egikera.

Hegelentzat askatasuna harreman mota bat da, elkar hartzeko modu bat non elkarrekin norberak arauak ezartzeko ahalmen eraginkorra duen. Askatasunean batzen dira elkarren beharra eta behar hori gauzatzeko ahalmen eraginkorra. Hegelek —eta honetan Kant bat etorriko zen— ez zuen uste askatasuna lege edo araurik gabe jardutea zenik, askatasuna nahimena arrazionalki arautzeko erregimen motatzat hartzen zuela esan liteke, ekintzak sentitzeko eta juzgatzeko moduarekin batera joango zena. Gutxi asko, libre jokatzen dugu jokatzera eragin diguten arrazoiak gure arrazoiak direnean. Jokaerak gure ekintzak direnean, alegia, jokaera horiek gure izateari darizkiola, guri darizkigula sentitzen dugunean eta, ondorioz, gure xede bihurtu ahal ditugunean. Bestela esan, jare jokatzen dugu geure buruari darion

77. Hegelentzat moralki jardun dezaketen banako horiek ez dira transzendentalak, harreman historiko eta sozialetan sortu dira. Ez dago egitate historikoetatik bereiz izan daitekeen komunitate etikorik, ez dago halako komunitatetik kanpo izan daitekeen moraltasunik, ezta subjektu moralik ere.

moduan jokatzen dugunean. Orduan, gure jokaera gure ekintzak direla esan daiteke, gure ekimen diren aldetik, gu garen aldetik.

Hala, askatasuna norberak libreki, ez lege natural edo transzendente bati jarraituta, bere xedeak jarri eta horiek egikaritzea da. Hegelek, hala ere, hori dena era zehaztuan, gauzatuan, ulertu zuen: askatasuna nork bere burua xedatzea bada, egiten dituen jardunetan bere burua xedatu, adierazi eta egitea bada, ez da edozer xedatzeko eta egiteko ahalmen mugagabe bat. Askatasuna ez da nahasten halako ahal abstraktuarekin, osterantzean, abagune historiko edo sozial bakoitzean definitzen da askatasuna zer den. Abagune horretan dagoen beharrezkotasunari uko eginez sortu behar dira ezintasunaz haragoko aukerak. Baina, aldi berean, beharrezkotasun zehaztu bati —eta ez abstraktu edo eternal bati— uko egin behar zaionez ukoa ere zehaztua da, hau da, beharrezkotasun hari dagokion ukoa da. Hortik dator Hegeli, testuinguru eta azalpen barik, behin eta berriro esanarazten dioten esaldi ospetsu hura: «Askatasuna beharrezkotasun aitortua da». Bai, aitortua edo agerian jarritakoa, beharrezkotasunak zelan eragiten digun ezagutu behar baitugu, mugak eta aukerak zein diren jakin eta aitortu eta, gainera, onetsi hor dugula geure burua xedatzeko egiatako ahalmena. Izan ere, gakoa ez da mugen onarpena, gakoa nork bere xedeak ezartzea da eta, esan bezala, hori ez da edozer xedatzeko ahalmen edo nahimen hutsa. Gure nahimena abagune konplexu baina zehatz baten emaitza soziohistorikoa delako, beti. Eta, hala ere, kontua da beharrezkotasunari, zuzen eta zeharka, inguruan eta norberaren baitan, uko egitea. Nork bere baitan uko egin beharko lieke beretzat, bere xedetzat, hartu ezin dituen arrazoiei.

Buru-uko hori errazegi berdindu ohi da naturaren edo gorputzaren bulkada, pasio edo grinei egindako errefusarekin. Horretan Hegelek garaiko arrazionalisten antzera jokatu zuen. Autonomia nahimen arrazionalaren lana bada, naturaren legeei gure nahi librea kontrajarri beharko genieke. Baina, heteronomotzat ditugun eraginak gure kausa eta xedeak ere izan daitezkeen ala ez deliberatu beharko genuke. Horren haritik, arazo soziopolitikoa dugu: nola lortu inguru arautu batean, subjektibotasunek arauak xede eta kausa propiotzat har ditzatela? Nola, legea eta subjektibotasuna batbera izan daitezela? Erantzuna, berriro, elkarren onespenean dago eta, ostera ere, maitasunaren irakaspena izan daiteke gidari. Maitasunaren dialektikan, jaunaren eta morroiaren dialektikan lortu ez zen egiazko elkar-onestea burutzen delako. Baina, hartarako, maitasuna gogo subjektiboan bezala, erakunde sozialen gogo objektiboan topatu beharko genuke.

Hegelek maitasunari buruzko gogoeta horiek eginak zituen *Fenomenologia* edota *Logika* idatzi aurretik. Itxura batean, maitasuna da Hegelen filosofiaren abiapuntua, gerora hainbat eta hainbat eratan obra osoan barreiatuko duena. Azken finean, maitasunezko harremanean ikusten zuen kontraesanak nola eraman, kontraesanetan nola izan «adiskide». McGowanen esanetan, Hegelek kontraesana maitasunetik pentsatu zuen, areago, aurrena maitasunaren filosofo handi bat izan zelako izan zen ondoren kontraesanaren filosofoa (McGowan, 2019, 99. or.).

Maitasunean barna nabigatzen aldendu zen Kant eta Fichteren aldebakartasunetik eta *nor-bakartasuna*ren subjektibotasunetik. Baina biraketa ondo ulertuko badugu, gogoan izan behar dugu maitasunaren aurretik maiteminduko diren —eta norbera izateko bestearen beharra izango duten— subjektu horiek zehazturik zeudela besteren beharra izateko. Gogoaren izaera horixe baita. Bere baitan hautsia, bere baitan kontraesanezkoa, bere baitan osatugabea delako, besteren bat behar du osatze iragankor, ahul, ilaun bat bereganatze aldera —eta *beste*, hala ere, beti da *bera den beste*—. Ohi bezala, maitasunean ere «adiskidetzea» ez da kontraesanak ezabatzea; kontraesanaren tentsioak eratzen gaituela eta, nahitaez, kontraesanetan biziko garela onartzea baizik. Maitasuna gogoaren bestelakotzean agertu diren barne-kontraesanekin adiskidetzea da, *ab-solutu* bat izanaraztea: kontraesanetan nor eta beste izaki, *finituan infinitua irekitzea*. Hori da gutasun librea eratzeko bidea, «nor bera izatea besteren izatean». Eta hori da, hain zuzen, gogoak absolutura —hots, aske izatera— egin behar duen bidea.

Etikotasuna eta Estatua Historiaren amaieran

Hainbat galdera geratu dira irekita aurreko atalean. Nola josi zituen Hegelek lege politikoak, subjektibotasun singularren xedeak, erakunde soziopolitikoen gogo objektiboa eta abar? Nola egingo zen erreala banako guztien subjektutasunaren onespena? Maitasuna nahikoa ote? Ez, egia esan, Hegelek ez zuen maitasunaren eraginarengan hainbesteko konfiantza. Adiskidetze unibertsala eta askatasuna bezala, maitasun unibertsala ere bukaerako emaitza izango zen, ez aldez aurretiko eragile hutsa. Historian gogoak egin eta gauzatu beharko zuen «nor bera izatea besteren izatean». Behin burututa, atzera begira ulertuko zen huraxe zela gogoaren egia —Hegelen denboran, artean egin gabekoa—.

Bilakaera dialektikoan Hegelek ezin zuen apustu osoa egin gogo subjektiboen alde, gogoaren objektibazioa ere kontuan hartu behar zuen. Nola sortu dira bizilege, estatu-lege eta norberak xedatutako lege edo arauak? Hori dena esplikatzeko asmoz, *Sittlichkeit —substantzia etikoa* edo *etikotasuna*— kontzeptua erabili zuen. 1803ko eskuizkribu batean agertu zen kontzeptu hori, ez zen argitaratu Hegel bizi artean, eta editoreek jarritako izenarekin da ezaguna: *System der Sittlichkeit —Etikotasunaren sistema*—. Garai hartako lanek, nolabait esan, *Fenomenologia*ren saio-proben antzera jokatu zuten. Lan horretan ere Hegelek gero erabiliko zuen argudio bat taxutzen ari zen: banako subjektuak beti dira antolamendu sozialen emaitza, aurretiaz doaz subjektutasun kolektibo eta partekatuak. Jendarte bateko banakoek konpartitzen duten mundu subjektiboa eta haren forma objektibatuak izendatzeko *sittlichkeit* hitza ibili zuen eskuizkribuan. Usu *etikotasuna* itzultzen da, *sitte* ohitura delako, *ethos* bezalaxe. Baina Hegelek substantzia komuntzat jotzen zuenez *substantzia etikoa* ere erabili da. Etikotasuna, hortaz, usantzek osatzen duten bizilegea da. Herri baten etikotasunaren edukia ohiko bizimoduan herritarrek elkarri onesten dizkioten eskubideek zein betebeharrek osatzen zuten.

Jakina, ez da naturak edo sistema heteronomo batek emandako legeen multzoa, jendarteko bizilegeak jende artean sortu diren bizimoduak baizik. Baina substantzia etikoa jendearen lan askea dela ez da jendeak edozein garaitan jakin duen zerbait; lege horiek haiek egindakoak direla ezarian ari dira ikasten. Etikotasuna zertan den ikaste- eta eraldatze-prozesuaren emaitza nahimen librea izango da. Substantzia etikoa subjektu etikoaren forman gauzatu beharko da. Etikotasunak, beraz, historia du, neurri handi batean, nahimen librearen edo askatasunaren erakundeen historia dena, alegia, gogoaren historia. Historia horretan, bizilegeak —*kanpo-indar batek*— zehaztuak direla pentsatzetik herriak xedatuak direla jakitera eta, arrazoimen eta nahimenez, gizalegeak —*nork bere buruari*— xedatzera eta eginetan gauzatzera igaroz gero, *natura* izatetik *gogoa* izatera igaroko da.

Etikotasunean ikusten zuen Hegelek ororen askatasun unibertsalaren eta norbanakoen askatasunaren erro komuna. Etikotasunetik kanpo den subjektibotasunak lege edo arauak hertsapenez edo bortxaz betetzen dituelako, ez berez, ez bere oldez. Ez da, alde horretatik, libre. Baina, horrez gain, bere buruaren izaera ez dakien substantzia etikoa ez da askatasunaren erreinua, heteronomoa delakoan berezkoa duen autonomia ez du aintzat hartzen. Ildo horretatik, etikotasunak nahitaezko betebeharra ezartzen dio askatasunaren historiari: askatasuna ez da soilik eremu formal batean egin behar, herriaren bizilegean, haren gogoan ere, egin behar da. Eta, ondorioz, legeak eta moralak bizitza etikoan oinarritu behar dira. Alberto Mario Damianiren hitzetan: «… askatasun konkretua erakundeen antolabide etikoa baino ez da, zuzenbidea eta banakoak haren une immanenteak dira» (Damiani, 2020, 224. or.). Dimentsio etiko barik ordenu politikoa banako subjektibotasunek bizi ez duten eta biziarazten ez duten antolamendu formala izatera mugatzen da.

1820ko *Zuzenbidearen Filosofia*n aztertu zuen Hegelek nahimenaren historia subjektuarteko sare eta erakundeen antolamenduen bitartez (Hegel, 2000 [1820]). Bukaeran etikotasun modernoa estatuarekin batera agertzen da, egoera konplexu batean. Izan ere, Modernitatearen etikotasunak *banakotasun subjektiboa* bizilege arrunt gisa ezartzen duenez banako bakoitzaren irizpen kritikoaren pean dago, banakoen subjektibazio berezi bat delako: banakoak aske eta kontziente onartu behar du etikotasuna, harekiko juizio kritikoan. Erakunde sozialek berekiko kritikoa den nahimena eragin dute, substantzia etikoaren ukoan sortu da subjektu etiko modernoa. Eskaera argia ezartzen dio etikotasunari: askatasuna unibertsala izan dadin substantzia etikoan gauzatu beharko da banako subjektuen askatasuna. Arean ere, oraindik, autokontzientzia modernoek —beren nahimen librea hain sutsu zaintzen duten horiek— ez dute unibertsala atxiki beren bizilegean, arrazoia ez da oraindino ohituren eta arauen egiazko substantzia. Ustez, subjektibotasun modernoak gauzatuko du ezarrita eta emanda jaso dituen antolamenduen kontrako ukoa eta, arrazoiaren indarrez, askatasun unibertsala sorraraziko du.

Etikotasun modernoaren lanketan Hegelek hiru erakunde aletu zituen: familia modernoa, gizarte zibila edo merkatuko gizarte kapitalista goiztiarra, eta

estatua monarkia konstituzional gisa. Hiru horien bitartez, deskribatzen digu gogo subjektiboaren eta objektiboaren arteko harremanen bilakaera, gogo absolutuan bildu arte. Hirurak nahimen librearen objektibazio-esparrutzat jo ditzakegu edo, Honnethen ildotik, *oneste-eremu* instituzionaltzat. Familian senidetasuna onetsiko digute, merkatuan besteen beharrizanak asetzeko dugunaren arabera izango gara aintzat hartuta, estatuan, berriz, aurreko onespenak uztartu eta horien gainean norberaren herritartasuna altxatuko da[78].

Askatasunari begira, familian, naturatik hurbilen den elkartea den heinean, banako subjektuak lotuago daude. Taldearen elkartasun organikoa nagusitzen zaie. Gizarte zibilera edo, hobeto esan, merkatura sarbiderik dutenak elkartasun hartatik askatzen hasten dira[79]. Eremu horretan, antza denez, norberak egiten dituen trukeetan edo produkzioan oinarritzen da onespena. Baina hangoa, askatasun negatiboa baino ez da. Estatuan lortuko du norberaren nahimen libreak onespen objektibo eta orokorra. Hegelen iritsiz, estatuak ez gaitu onesten gure betebeharrengatik, ez da familia bat senideak babesten eta zaintzen, ez da banakoen arteko truke eta hitzarmenetatik eratu den betebeharrak asetzeko espazio bat, baina biak ala biak beren kontraesanekin batu eta maila konkretuago batera eraman behar ditu: nahimen librea betebehar natural edota menderakuntza sozialetatik askatu eta subjektu singular libreak gauzatu behar ditu herri libre batean.

Estatu moderno konstituzionala da Hegelentzat askatasunaren erakunde edo objektibazioa. Estatua zer den baino estatuaren xedea zein den azaltzean xehatu zuen Hegelek estatuaren ideologia edo logika modernoa. Logika horren arabera estatua da egiatan gauzatu den parekoen onespen orokorreko kidegoa, ordenamendu organiko bat non banakoek ez duten ordenamendu objektiboa kanpo-aginte behartzaile gisa bizitzen, edo beren eskubideen aurka arituko litzatekeen eragile arrotz baten gisara. Estatua da haien substantzia etikoa eta haien askatasunaren objektibazioa. Horrekin batera, estatuan estatukideak ez dira ahalegindu behar onespen bila, estatuaren onespena dute objektiboki bermatuta, ez da harreman partikularretan —dela familian, dela merkatuan— lortu behar den pertsona arteko onespena; ez da, beraz, negoziatu, irabazi eta zaindu behar harreman pertsonaletan, estatuak ezarri du.

Hori dena, bistan da, estatuaren forma idealean beteko da. Horren aldean, espazio publiko unibertsala pribatizatu edo partikularizatzen duten estatuak ez

78. Honnethek, horrez gain, nabarmentzen ditu Hegelek bazterketaren edota elkar-onestearen gabeziak sortutako fenomeno psikologikoak aipatzen dituela: lotsagabekeria, ohorerik eza, harropuzkeria, edota besterenganako begirunerik eza. Elkar-onestearen eremu instituzional batean ondo integratuta ez egoteak patologia sozialak sortzen ditu (Honneth, 2019, 182. or.).

79. *Gizarte zibila* itzulpen traketsa da Hegelek *bürgerliche Gesellschaft* zioenaren aldera, argiagoa da, apika, *gizarte burgesa*. Termino horrekin kapitalismo berriari edo merkatu kapitalistari zeritzoten garaian. Antzekoa da gaurko *merkatu-gizartea* terminoa. Hegelen idazkietan ez da guztiz merkatu librearekin berdintzen, baina *burges* hitza ez genuke alboratu behar. Burgesa betebehar eta interes propioen alde jokatzen duen subjektua da, horretarako trukeetan nolabaiteko harmonia sortzen duena, merkatu autoarautu bat edo —horretan, Adam Smithen arrastoan aritu zen Hegel—.

dira kontzeptualki estatu. Horietan ez da gauzatu estatu forma, ez da egiaz egin, estatuaren ordez merkatuko eta familiako bizitza pribatuaren nahi eta betebeharren logikak nagusitzen direlako. Ez da, hortaz, bermatzen eta egikaritzen *herritartasuna*, ororen eta bakoitzaren singulartasuna osoa, ez dira denak objektiboki *subjektu*, ez da, ondorioz, elkartasun eta onespen unibertsala gauzatu[80]. Gainera, elkartasunari dagokionez, egiazko estatua ez da hirugarren bat, ezta banakoen arteko kanpo-bitartekari bat ere. Estatua banako subjektuen kontzientzia partikularrek barneratu behar duten harreman mota bat da: estatu dira edo estatu-harremana dute *elkarrentzat* subjektu direnean. Bestela esan, estatua ez da aparatu bat, estatua herritartasunaren onespen material eta unibertsala da. Estatuak izate-maila berezia ematen dio onespenari, ez da soilik titulu formal bat. Hiritartasunak jendeen ohituretan, *ethos*ean, eta lege zein erakundeetan izan behar du subjektu eta substantzia. Giroan dago. Izan ere, elkarri onesten diote edozein egoeratan, aldez aurretik eta zalantza izpirik gabe, nahimen libreak direla, beregaineko subjektu direla eta denak elkarren parekoak direla berdintasunean. Estatua da, beraz, *Gu den Ni* eta *Ni den Gu* haren gauzapena.

Noraino sinetsi zuen Hegelek bere garaian estatu forma logiko-ideal hura eginetan zehazten ari zela? Adituak ez datoz bat. Batzuen ustez gaztetan, Frantziako Iraultzaren aurrean esperantza horri eusten zion bizi-bizirik. Bizitzaren hondar urteetan, berriz, beldurrez begiratzen omen zien erregimen zaharraren aldeko erreakzioari eta merkatu kapitalistaren hazkundeari. Beste askok, aldiz, defendatu dute nagusitan estatu unibertsalaren hastapena ikusten zuela, ezbairik gabe, prusiar estatuan. Hegel, hala ulertuta, historia burutzen ari zela teorizatu zuen filosofoa izan zen. Giza izateak bere bidaia historikoa bukatzear bide zegoen, arrazoia gogo absolutu bihurtuta.

Kojèvek bihurtu omen zuen Hegel historia unibertsalaren amaieraren filosofo. Bukatzen ari zen historia hura, gainera, unibertsala zen, lege bakarrekoa eta berez garatu eta burutuko zen historia. Antza denez, historiaren amaieraren gaia ez zen agertu *Fenomenologia* frantsesera itzuli arte. Hegelek gutxitan erabili zuen bukaera kontzeptua, usuago ibili zituen *ziel, zweck* edo *resultat* hitzak, alegia, xedea, helburua eta emaitza, hurrenez hurren (Anderson, 1996, 19. or.). Kontuan hartu behar dugu Hegelen filosofiak ez zuela aurrera begiratzeko jiterik, garaiko egoera interpretatzeko

80. Bestearen onespenaren desira era pragmatiko baten bidez ere uler liteke: desira, finean, izatea erregistratzearen beharrizana dela uler daiteke. Hau da, besteren batek emango digu buru-identitateak behar duen gordailua: ospea, ohorea, izen ona, irudi ona, eta abar kapital- edo baliabide-iturri izateaz gain, norberaren errealitate soziala erregistratzeko eta ziurtatzeko bide baitira. Besteek esango digute zer eta nor garen, zer balio dugun eta ondorioz testuinguru sozial bakoitzean zer egin behar dugun. Erregistroa nola eta non? Erakunde sozialetan, besteen memorian, araudietan… Hor Hegelek estatuaren garrantzia nabarmendu zuen, estatuan —zuzenbide-estatuan, aparatu burokratiko «neutro»: unibertsal, homogeneoa, denak berdin tratatzen dituena—. Halatan, hiru onespen ditugu: norberak elkarrekintzetan beretzat irabaziko duen onespen pertsonala, komunitate edo gizarte bateko kide onartua izatearen onespen soziokulturala, eta legeen bidezko onespena, hau da, estatuarena. Hala ere, estatuan forma hartzeagatik azken hori «gizartean», hau da, kulturan, jendearen jarreretan, harremanetan eta abar, materializatu behar da: gogoak etikotasunean izan behar du.

orduan aurretiaz gertatu zen guztiaren zehaztekotasunari begiratzen zion, hau da, gertatuek zer izankizun zuten zehazturik. Hortaz, Hegelek historiako gertakarietan gerora gertatuko zenaren zio dialektikoa asmatzen saiatzen zen osotasunetik. Ez edonola. Gertatu den zerbaitek hala gertatu behar zuela uste baitzuen, hartarako xedatua zegoela pentsatzen zuelako. Atzera begira esan dezakegu hori. Aurrera begira, ez. Pentsabide horren ondorioz, Hegelek izate-erak nola osatu eta burutuko ziren espekulatzen zuen, ez behin betiko ezein amaierarik.

Kojèvek, berriz, klase-borrokaren irakurketa marxista eta desiraren bulkada indar existentzial gisa jarrita, Hegelen historiaren filosofiaren bertsio propioa paratu zuen. Antzina, jaun eta morroi arteko harremanetan gauzatu zen kontzientzia, bera ez zenaren desiraz eta bestea menderatzera xedaturik. Esklaboen lanak mundua eraldatu zuen, kapitalismoa hasi zen eta kapitalismoaren barne-borrokak proletarioen garaipena ekarri zuen, denon onespen unibertsala burutu zen parekotasun substantibo batean. Baina historia hartan heriotzak darabil gizakia. Izan ere, Kojèvek, Heideggerren hatzean ibiliaz, heriotzari emana ikusten zuen giza existentzia, onetsia izateko hil ala biziko borrokan. Baina Marxen arrastoarekin bat eginez uste zuen onespen-borrokaren eskutik borroka materiala zetorrela, klase-borroka ere auzi existentziala zela. Eta hori guztia Hegelen filosofian egokitu nahi izan zuen (Kojève, 2006 [1947]).

Oinarrian, hala ere, Frantzia aldean Hegeli egin zioten emendakin bat zegoen. 1935ean Koyré-k defendatu zuen Hegelen filosofiak ez zuela bere helburua lortu, porrot egin zuela; izan ere, filosofia haren sistema osoa bete zedin historia, nolabait, bukatu beharra zegoen eta horrek dialektika bera —geroak oraina etengabe ukatzea— deuseztatzen zuela. Ezinezkoa zirudien historiak helburu jakinak izatea aske izatearekin uztartzeak. Ez omen zegoen Hegelen sistema eta dialektika bateratzerik. Baina Kojèvek konponbide bat aurkitu zuen, nonbait. Berak egindako interpretazioaren arabera, Hegelek historia burututa zegoela defendatu zuen. Eta burutze hura Napoleonen inperioarekin gertatu zela. Jenako garaipena estatu unibertsal eta homogeneoaren etorreraren sinboloa zen, azkenean jaunaren eta esklaboaren arteko aurkaritza gaindituta geratuko zen hiritar gudaroste baten bidez (Anderson, 1996, 67-68. or.). Estatu unibertsal eta homogeneoa, hala ere, frantses ideologiaren kumea baino ez zen. Hegelen lanean ez zen halakorik: *estatu unibertsala* dioenean *estatu orokorra* ulertu behar da, ororen herritartasuna aitortzen duena; homogeneoa bainoago, kontraesanak barneratu dituen estatua. Baina, agidanez, frantses giroan unibertsalak humanitate osoarena izan behar du, homogeneoak barne-diferentziarik gabekoa izan behar duen bezala.

Dena den, Kojèvek ere bazuen zer zuzendu Hegeli. Ez zen sistema eta dialektika uztartzeko ezintasuna, hori ez zen bere aburuz arazoa. Kojèvek uste zuen Hegelen okerra kronologikoa zela, txarto kalkulatu zuela historiaren amaiera eta estatu unibertsalaren sorrera. Ez zen Napoleonen eskutik etorri, nahiz eta esku hark hazia erein. Kojève zegoen, Napoleonen ordez, estatu hura benetan gauzatzen

ari zen liderra Stalin zelakoan. Kojèveren bertsioan, Hegelek argi zuen Frantziako Iraultzak eta Napoleonek finkatu zutela zuzenbidearen eta onespenaren erregimen unibertsalaren arrazionaltasuna; hori eztabaidatzerik ez zegoela. Eta horrekin, antza, historia ideologikoa amaituta zegoen, finkaturik. Baina, esan bezala, Hegel tronpatu zen historiaren amaiera iraultza osteko prusiar estatuarekin berdintzean —finean, zuzenbideko estatu sozialdemokrata burgesarekin berdin daitekeena—. Stalinen SESBek burutuko zuen historia[81].

Ikusi dugunez, Hegelek estatu unibertsalaren gakoa zehazki azaldu zuen: jende ororen banakotasuna parekoen gutasun zehaztu batean babestea. Estatu horrek banako subjektutasun moderno singularrak eta haien elkarren arteko antagonismoak parekoen elkar-onesteean bilduko zituen, nola subjektuen baitan, hala subjektu arteko harremanetan. Baina, hala izanda ere, estatu unibertsalak zein erronka, zein kontraesan, barneratu behar zuen jakinda ere, historiak bazuen tarte luzea estatu hura gauzatu arte. Hegelentzat estatua zen askatasun eginaren bermea, estatuaren babesean denok jasoko baitugu gure singulartasunaren onespena eta, aldi berean, elkartasunaren kohesioa eta integrazioa bururaino eramango baitira. Kojèveren Hegel hura, berriz, Homogenozenoaren filosofo gisa agertzen zaigu, homogeneizazioaren besarkada unibertsala iragarriz. XX. mendearen bukaeran askok apustu sendoa egin zuten Hegel horren alde, nahiz eta karikatura bat izan, nahiz eta Hegel hura aise jipoitzeko txorimalo bat baino ez izan. Baina, oker ibiliagatik ere, bistan da Hegelen estatua ez zela zertu. Nazioa osatuko zen estatuaren ordez, eta estatu burgesa interes pribatuen aparatua bihurtuko zen. Merkatu eta jendarte nazional homogeneoen aldeko hautuan, gutxi batzuen pribilegio objektibatuak indartu ziren, ez ororen eskubideak. Estatuaren logika ideala ez zen gauzatu, baina, hala ere, estatu errealen kritikarako tresnarik sendoena izan da. Estatu unibertsala, Hegelek tradizio ilustratu modernotik jaso eta eraldatu zuen modura, XIX. eta XX. mendeetako kontraesan politikoen lehergarria izan dela esan liteke. Hegel ostean askatasun osoaren amets hegeliar horretara, perfekzio horretara gonbitik ez zutenek ate joka jardun dutelako *estatu* eta *gizarte* deritzegun osotasun «unibertsal» objektibo horietara sartzerik ez dutela garrasika. Honela dio Sloterdijkek:

> Perfekzioa atzeratu behar zen, harik eta elementu garrantzitsuari, oraingoz adiskidetzerik izan ez duen elementuari justizia egin arte, direla proletarioak, direla emakumeak, dela gorputza, lurra, zoroa, umea, animalia (…). Askatu gabe dagoen talde baten izenean, perfekzioa ukatzea edo adiskidetzea geroratzea XIX. eta XX. mendeetako borroken ezaugarri nagusia izan da, bai alderdi marxistan, bai alderdi existentzialistan… (Sloterdijk, 2020, 85. or.)

81. Edo, Kojèveren ibilbidea ikusita, beharbada, geroago beteko zen historia, Frantzian, 30 urte loriosak deritzoten garaian, edo Estatu Batuetan inperio global bihurtuta. Ez dira gutxi, Kojèveri arrazoia hala edo hola emanez, kapitalismoaren garaipena historiaren amaierarekin berdindu dutenak. Fukuyamak —ondo ezagun denez— SESB desegin osteko neoliberalismoan datatu zuen Historiaren amaiera.

Lelo posthegeliar nagusiak, *borrokak jarraitzen du* delako batek, beti jartzen du parte asegabearen ikuspegia unibertsal gisa, parte horrek dardararazten duelako parte asearen begirada nasai gogobetea, jakinarazten dio urrun dela adiskidetze unibertsala. Eta beti geroratzen du borroken amaiera denboren ortzi-mugara; bidea dugu, ez helmugarik, ez geratzeko unerik.

Politika ildo horretan jarraibidea beti da berdina: estatu unibertsalean gainditukо dira kontraesan sozialak eta menderakuntzaren zatikatzeak, haiek berak direlako harako martxa pizten eta eragiten dutenak. Gogo absolutuak barrenduko ditu kontraesanak, behegain horretan altxatuko da. Nola pentsatu hori? Atzera egin eta dialektikaz esandakoari eman behar genioke arreta. Absolutua ez da kontraesanik gabekoa, Izatea denez gero, bere baitan du hutsaren zartada, negatibotasunaren eragintza. Hori aurrera begira; atzera begira, ostera, kontraesanak gainditzea ez da haiek ezabatzea, haiek izate berriaren behegain gisa jartzea baizik. Absolutua ez da arrakalarik gabeko substantzia, oroz gain, arrakalen indar eragilea da, subjektua. Jakintza absolutua hori ulertzetik hasten da. Sistema eta dialektika ez dira bateraezinak sistema pitzatuta dagoelako, subjektuaren indar ukatzaileak pitzaturik, sistemaren Izateak bere muinean du ezerezaren indarra.

Hegelen oinarri sendoena ontologikoa da: Izatea pitzatuta dago, osatua eta izan betekoa denean ere, hutsak zeharkaturik dago. Horrexegatik da Izatearen *logos*a askatasunaren bermea. Eta haren eskutik, parekotasunarena eta elkartasunarena. Hiru xede horiek ez dira soilik desiragarriak, nahitaezkoak zaizkio Izateari. Baina McGowanek ondo eransten duenez, ontologia horrek berak diosku zergatik traizionatzen dituen jendeak balio horiek: traumatikoak dira. Aginte edo autoritate substantzialik gabe, funtsik gabe, bizi behar dugula erakusten digute (McGowan, 2021, 219. or.)[82]. Ez dago bere izate aldaezinaren bitartez behin betiko berme trinkorik eskaini ahal digun fundamenturik. Kontraesan ontologikoa da askatasunaren oinarria. Trauma eramaten ikasi behar dugu, horixe delako aske izaten ikastea. Historiak izango duen burutze bakarra, trauma ontologikoa gogoan barrendu eta onartzea da —edo, bestela esatera, jendarte eta jendeen gogoak onetsi dezala bere buruaren fundamentu bakarra fundamenturik eza dela—.

2.5. ASKATASUNAREN DESIRA HEGELEN HATZEAN

Desiraren gorabeherak

Jaunaren eta morroiaren eszena, autokontzientziaren agerpen dialektiko, oinarrizko eta primitibo hura nekez irakurri ahal dugu gaur egun autokontzientzia sozialaren lehen urrats logiko soil gisa. Psikoanalisiaren edota Psikologia Sozialaren eragina tartean izateaz batera, haren baitan indar protagonista *desira* dela behin eta berriro errepikatu digutelako, sendo eta indar handiz hegeliar askok. Horrenbestez,

82. Horregatik dio McGowanek Marx Hegelen desbideratze eskuindarra izan zela, kontraesanik gabeko gizartera iristea posiblea zela defendatu zuelako.

ondo ikasita dugu *desiraren nagusitasuna* eta *subjektu arteko nagusitze borrokak* direla norberatasunaren edo banakoaren psike subjektiboaren erabide nagusiak, «zibilizazio minimo» baterako etengabe errepikatu behar den dialektika, hain zuzen. Gogoan iltzaturik geratu zaigun eredua ez da, antza, elkar-onestearen bidez bestearen baitan norbera garela jakitea, ez da subjektibotasun transindibidual baten gauzapena ere. Geratu zaigun eredua, norgehiagoka hilgarria da. *Gogo absolutua* ulertzeko orduan, komunitate libre eta autonomo bat ulertu beharrean, desira guztiak betetzen dituen jaun ahalguztidun baten irudia nagusitu zaigu. *Jaun Jabearen figurazioa* deituko diot.

Egia esan, desirari dagokionez, esklabo bilakatu den autokontzientzia korapilo bikoitz bat askatzeko erronkan jarri zuen Hegelek: osotasuna desiratzen du, heriotzari dion beldurragatik makurtu da, baina lanari esker *subjektutasunik* lortu du. Hortik harago heriotzari, jaun nagusiari dion beldurra gaindiezinezko harresia da. Beste aldean, jauna den autokontzientziaren ikuspegitik jokoa oso bestelakoa da. Esklaboaren kasuan bizirauteko joera dena, jaunarenean bizitzaz gozatu nahi mugagabea da. Paradoxikoki, autokontzientzia-modu hau besteari esker bizi denez, bestearen esku geratu zaio desira betetzea. Munduarekin duen harremana mendeko autokontzientziaren bitartez du, mundua gero eta arrotzagoa egingo zaio eta esklaboa gero eta beharrezkoagoa. Esklaboak bete beharko du jaunaren desira, zehatzago esan, autokontzientzia esklaboak beretzat hartuko du jaunaren desira.

Bide hartatik Modernitatearen bilakaera zoroa erraz interpretatu da maiz: menderatzeko nahi eroak mundua behar du beretzat, eta mundua jauntze-nahimenak bere nagusigoa gauzatzeko erabili eta suntsitu ahal duen guztia da. Gauzak ez dira gertatu *osotasun-desira / elkar-oneste orokorra / ororen askatasuna* hurrenkeran, Hegelen programa ez da bete. Modernitateari sumatzen diogun hurrenkeran osotasun-desirari darraiona alde bakarreko jauntze eta jaunaren buru-oneste orokorra da, eta handik *ororen harrapaketa eta suntsiketa* dator. Desiraren gorabeheretan motz ibili zen Hegel? Osotasun-desira beti lerratuko da jauntze aldera? Esklaboarentzat, agian, ez da ez jauna, ez heriotza bera, katerik astunena; beharbada esklaboaren katerik estuena jaunaren desira nahi izatea da. Ez ote dago onespenaren atzean jaunaren desira?[83] Gauzak horrela, korapiloa are eta gehiago katramilatu zaigu: mendeko autokontzientziak, bizitzari beldurrez atxiki zaion eta naturarekin lan eginez subjektutasun apurra eskuratu duen horrek mundu bizigarri bat sortzean eta eraldatzean topa zezakeen gozamenari uko egiten dio eta haren ordez ezagutu eta desiratzen duen desira gozamen hutsarena da, jaunarena. Hala balitz, esklaboaren lan sortzailea eta naturarekin subjektu izatea harrapaketa unibertsalaren desiraren menpe geratuko litzateke. Modernitatean, hala ulertuta, jaunaren menderatze-desira nagusitu da alde bakarrez. Aukera eskasa, gutxi, izan du elkar-oneste orokorraren bitartez mundu bizigarria sortzeak. Esklaboaren balizko desira zapuztu da, esklaboak bere egin du jaunaren apeta. Joko dialektikoa ez da garatu, kontraesana ez da ernatu, bere hartan dirau, eta ez dirudi ernatzeko gai denik.

83. Luciana Cadahiak jartzen dizkigun galderak dira (Cadahia, 2019, 79. or.).

Historiaren bukaeraren gaiarekin bezala, Alexander Kojève izan zen desiraren irakurketaren egilea, *Fenomenologia*ri buruz egin zuen irakurketa berezian. *Fenomenologia*ren kontzientziaren atalean agertzen diren figurak pertsonifikatuz eta «psikologiaz» kargatuz, Modernitatearen psikohistoria bat eskaini zigun. Arestian esan legez, irakurketa hura itzal handikoa izan da, hari esker Hegel eta jaunaren eta morroiaren dialektika desiraren logika jakin batetik interpretatu dira. Logika horren arabera, autokontzientzia bakoitzari eragin diona, bestearen aurrean erasoka eta oldarka agerrarazi duena identitate-osotasunari eusteko desira izan da, *bat eta bera* izateko desira. Baina bertsio honetan desira gabezia eragiten duen indar psikologikoa da, ez dugunaren gutiziaren eta duguna galtzeko beldurraren artean kulunkatzen dena. Motibazio horri, gainera, nolabaiteko arazo «kognitibo» bat erantsi zion Kojèvek. Eta horrela, alegiazko eszena primitibo eta ikaragarri bat apailatu zion historiari:

> Bi «lehen» gizonek aurrez aurre topo egin zuten lehenengoan batak bestearengan animalia arriskutsu eta erasokor bat baino ez zuen ikusi, suntsitu behar zuena, eta ez balio autonomo bat ordezkatzen zuen izate autokontziente bat (Kojève, 2006 [1947], 17. or.).

Hil ala biziko duelu hori gure gogoan ondo barneraturik dugun eszena mitikoa da. Antza, gizon horiek ez zuten hauteman bestearen gizatasuna. Arazo kognitibo edo kultural bat izan zitekeen, baina isilpean doana kontrakoa dela sumatu ahal dugu: bazekiten izankideak zirela, baina, hala ere, bestearen bizi-potentzia harrapatu, esklabizatu edo suntsitu nahi zuten. Behar ote zuen europar hedapen kolonialak, kapitalismoaren xurgatze unibertsalak edota patriarkatu eraberritu modernoak halako matrizea jende subalternoa menderatzeko? Hori ote zen historia modernoaren irakaspena? Burutu ote zen menderatze hori inongo kontraesan dialektikorik gabe?

Hegelen lanean idoro daitekeen erantzunean adiskidetzea eta askatasuna kontraesanez betetako historia batean eraiki behar dira, hartarako kondenaturik gaude, tragikoki kondenaturik. Baina tragedia horretan, alde bakarreko desira oro-harrapakariaren aurrean elkar-oneste unibertsalak badu aukerarik. Hegelen ustetan, arrazoia erreala izango zen, munduan egikarituko zen, ezinbestez; eta hartarako, elkar-oneste unibertsala munduko egitateen *gogoan* gauzatu behar zen. Baina, horrez gain, ikusi dugun bezala, jaun eta morroiaren dialektika autokontzientziaren hezurdura logiko soziala da, ez inoren harremana. Hor agertzen den desira kontzientziaren joera da, bere burua zehazte alderako joera. Hegelek *desira —die Begierde—* erabili zuen dialektikan irrika edo aiherra adierazteko, hau da, animalien sena eta grinaren parekoa, apeta edo pultsioa esan genezakeena (Butler, 2012 [1987], 71. or.). Jaunaren eta morroiaren dialektikan desira autokontzientzia bakoitzaren nahigabeko izate-bultzada da. Logikoa, ez psikologikoa. Nahimena edo borondatea ager dadin, arrazoiak bultzada horiei xedeak ezarri behar dizkie; nahimena arrazoiaren bitartekotzak eraldatutako pultsioa baita. Bizitza praktikoan ere apeta substantziala da, hau da, ekintza moralen aurretik jaso dugun bultzada: ontologikoa aurrenik, naturala edo fisiologikoa hurrenik, psikosoziala azkenik. Ez da, zehazki, subjektuaren ukoaren bitartez landutako nahimena, ezta, noski, nahimen

librea[84]. Bistan dagoenez, Hegelen arrazionalismoak arrazoia jarri zuen apetaren eta nahimenaren arteko bitarteko gisa, ondorioz, nahimen librearen egitura edo izate ontologikoa ez da bestea suntsitzera joko lukeen irrikaren bat: besterengan identitate-osotasuna bilatzeko beharra baizik.

Kojèveren akatsa —eta haren ondotik etorri diren irakurketa askorena— beharrezkotasuna gabezia gisa interpretatzea da, berez kontzientziaren izateari dagozkion *zehaztekoak* edo *zehaztekotasunak* zein diren kontuan hartu gabe[85]. Izateak berezkotik bere izatea zehazteko duen beharrezkotasuna ez da zerbaiten eza edo gabezia hutsa. Izate alderako tentsioa da, gero eta eginago eta zehaztuago izatera joera. Autokontzientzien kasuan bestearenganako joera da, elkarrengan zehazteko joera. Autokontzientzia bat bestearengan *gogobeteko* da, ez berez, ez aldebakarrez, are gutxiago bestea suntsituz. Hartara, bestearekiko antagonismoa hilgarri suerta daiteke? Bai, baina ez da gogoaren zehaztekotasuna. Desira ez da gabezia asetzea besteari zerbait harrapatuz edo osotasuna ostuz, oinarrian nork bere izatekotasuna osatze alderako grina da, eta nahimena bilakatuta gogoaren baitan garatzen bada, elkarrekin elkar osatzeko nahia.

Esan bezala, Kojèveren interpretaziotik desiraren gaia oso bestela teorizatu da edo, gutxienez, ñabardura askorekin. Teorizazio horien ardatza desiraren xedea izan da. Horietan entzutetsuena Jacques Lacan psikoanalistarena izan daiteke. Ikusi bezala, autokontzientzien arteko dialektikan borrokaren xedea bestearen onespena da, batak besteari osotasuna onets diezaiola. Baina onespenaren desira baino areago, Lacanek jokoan ikusten zuena *desiraren onespena* zen. Autokontzientzia batek bere desira onets diezaiola inposatu nahi dio besteari. Gutxi asko: nik osotasuna desiratzen dut eta zuk desira (hori) onetsi behar didazu, nire desira egiazko bakarra balitz bezala. Ardatz horren inguruan, Lacanek gabezia tematizatu zuen, intersubjektibotasuna elkarrentzat arrotz eta kanpoko diren bi subjektibotasun aurkariren artekotasunarekin berdinduta.

Judith Butlerrek bestelako interpretazioa kontrajarri zion irakurketa frantsesari (Butler, 2012). Derridak eta bestek defendatu zutenaren aurka, sistema hegeliarra sistema irekitzat zuen, ez erabat burutua. Arestian aipatu dut Butlerrek *bildungsroman* —hezitze- edo umotze-eleberria— gisa ulertzen duela *Fenomenologia*. Izateak bere burua garatu eta landu behar du kanpo-bidaia batean, bere baitatik kanpo jarri behar du bere burua, beste bat izango balitz bezala eta, hura bitartekoa dela, bere buruaren

84. Perry Andersonek seinalatu duen bezala, *Fenomenologia*ren bosgarren ataletik aurrera desira eta desira-asetzearen gaia ez da berriz agertzen. Hamabost urte geroago, bere filosofia politikoa idatzi zuenean, desira edo onespena ez ziren asko ageri eta desira-betetzea edo gogobetetzea ikuspegi ekonomiko edo behar materialekin lotuta agertzen da (Anderson, 1996, 72-73. or.).

85. «Pero la apetencia no es sino una figura lógica, comparada con la realidad efectiva, mediada, del deseo. En esto consiste la pobreza relativa de la famosa dialéctica entre Señor y Siervo. Tal dialéctica no es, por sí misma, el asunto: es sólo el esqueleto lógico de la situación efectiva. Y en eso consiste, desde luego, el error genérico de todos los análisis que siguen las hipótesis de Alexander Kojève». C. Pérez Sotoren hitzak dira, Kojèveren jarraitzaileen artean, Judith Butlerren *Subjets of Desire* aipatzen du (Pérez Soto, 2008, 185. or.).

berri izan. Zer bilatzen du Izateak ibilbide horretan? Absolutua, beste ezer behar ez izatea eta, ondorioz, zeharo libre izatea. Hala, bada, bere buruaren osotasuna eta bere buruarekiko berberatasuna erdietsiko lituzke. Hori da, antza denez, Izatearen bilakaeraren indar eragilea, irrika ontologikoa. Absolutuaren xerka ari da Izatea. Hartan ere, bere burua guztiz esperimentatu eta ezagutu nahiko luke. Kanpo-bidaiaren ostean, itzuliko dena, alabaina, ez da hasierakoa; hasieran Izate hutsa dena, helmugan Izatez beterik egongo baita, kanpokorik gabe, intimotasun absolutu batean bat eta bera izaki. Hala ere, Butlerren ustez, absolutua, bestetasunarekiko loturarik gabeko une hori, fikzioa da. Fikzio eragilea, Izateari bestelakotzea eragiten diona, baina fikzioa. Hegelen sisteman ontologikoki ezinezkoa da fikzio hori guztiz gauzatzea. Arean ere, Izateak berberatasun absolutua izatera helduko balitz, eta bestetasuna ezabatuko balu, bere buruaren ziurtasuna izateko behar duen bitartekotza galduko luke.

Desira, beraz, fikzio bultzagarria da, eragingarria bezain ezinezkoa. Desiraren buru-berberatasunerako pultsioa eta bestetasunaren bitartekotza ezinbestekoak ditugu, biak ala biak. Baina, gogora dezagun, *berbera* eta *bestea* ez dira Hegelenean bi substantzia ontologiko desberdin. Izatea da bietan substantzia bakarra. Horregatik, Derridak Niaren *beretze* edo *jabetze-logika* bat ikusten zuen tokian, Butlerrek barne-harremanen logika bat ikusten du, intimotasun bat (Butler, 2012, 34-37. or.). Eta pentsabide bera darabil subjektuari dagokionez. Subjektuak eta *bera-ez-den-besteak* egitura ontologiko komuna dute, eta subjektuak bestetasuna hautematen duenean *bera-ez-den* harekin dituen harreman ontologikoak hautematen ditu, alegia, subjektua eta bestea harreman intimo komun batean izaten ari dira[86]. Butlerrek horri gehitzen dio subjektutasun orori eragiten dion egite etengabea, ez da sortzen subjekturik *beste bakar* batekiko *harreman bakar* batean. «Hori-ez-naiz-ni» edo «hori-ez-da-ni» dioen bakoitzean besterekiko harremanek eratzen dute *ni* hura, arian-arian. Ez da kolpe bakar batez sortzen subjektua. Halatan, Butlerren *performantzia* kontzeptu famatua sartu behar dugu tartean. Berberatasunaren eta bestetasunaren arteko diferentzia ontologiaren maila abstraktu eta kontzeptualean diferentzia hutsa izan daiteke, baina kanporatze-bestelakotzearen figuren bitartez diferentzia zehaztu eta aniztu egiten da. Subjektuak ere harremanetan bere burua egin eta ezagutu ahala, zehatzagoak eta anizkunagoak dira. Bakarrik Beste Handi bat irudikatzen —Egoa, Morala, Diskurtsoa, Sistema…— pentsatu ahal da subjektu bakun eta, bidenabar esan, erabat menderatua. Ezarian bestelakotzen ari den subjektua besterekiko izaten da bera, berekiko den bezala. Ez dago subjektu bat Beste Handi eragile baten aurrean, subjektibazio-jokoa askoren artean behin eta berriz egin behar den jokoa baita (Butler, 2001).

Esklabotza errealaren erakundean —eta ez autokontzientzien garapen ontologikoan— jaunak eta esklaboak esklabotzan egiten dute topo. Hor barnean, *intimitate hartan,* dira jabe eta esklabo. Jabeak bere du esklaboa: berea da, bai, baina

86. Françoise Dastur filosofo frantsesak dioenez ideia hori Hölderlinen obratik jaso zuen Hegelek. Dena dago denari loturik, dena da intimoa. Ideia hori, noski, loturik dago «nor bere baitan *besterengan* dela» dioen pentsabideari (Dastur, 2016, 122. or.).

ez da bera. Baina, horrez gain, jabegoaren izaerari begira ere, jabeak esklaboaren *bestetasuna* behar du. Maiz identitate-logikan identitate menderatzaileak ostentzen eta isilarazten du bestearen buru-berberatasuna: «ez zara inor» esango balio bezala, «nire partea zara, nire baitako diferentzia menderatua». Baina, halatan ere, menderatzeak bestetasuna behar du. Esklaboak beste izaten jarraitu behar du, esklabotasuna esentzia gisa itsatsita geratuko zaio. Hortaz, jaunak eta esklaboak, aldi berean, dute intimotasun bat eta elkarri kontrajarritako opakotasun bat; bietan diferentzia da lokarria. Jabearen eta esklaboaren artekotasuna, haien identitatea eta haien diferentzia, esklabotza-harremana da. Harreman horren barnekotasun eta gatazketan dira bata bestearekiko, elkarrekiko, jaun eta esklabo. Jabearen desira-xedea ez da zehazki esklaboa ezabatzea, esklaboarekin duen egitura komuna da; esklabotzan duen identitatea da egiatan desiratzen duena. Eta, esklaboen aldetik, berriz, jaunaren desira hori pizgarri dialektikoa da: menderatzeko desirari askatze-borroka zehaztuak hazten zaizkio.

Atzera eginda morrontza ontologikora itzultzen bagara, jarrera berean utzi dugun jaunak ez die esklabo errealen zehaztasunei aurre egin behar. Ez dago morroi zehaztu baten aurrean desiraren bat ase nahian, aitzitik, desira hutsa bete nahian dabil. Objekturik edo beste subjekturik onar ezin dezakeen desiratze huts ahalguztiduna denez, desira eragotzi eta ase lezakeen edozer suntsitu beharrean dago. Halako figurazioa izan da Butlerrek eta beste askok landu eta larrutu duten subjektu bakarraren figurazioa, zehatzago esan, subjektu (buru)jabe bakarra eta beraren desiratze mugagabea eta ahalguztidunaren figurazioa.

Jaunaren desira totalizatzailea eta bere kritikoak

Esan barik doa, Jaun Jabearen figurazioak dialektika deuseztatu nahiko luke, totalizazio homogeneoa da, dialektikaren kontrakoa, hain zuzen. Desiratzearen desiratzeaz den-dena ezabatuko lukeen subjektua, aldebakarrez jokatzeaz gain, ez da ukoaren bitartekotza jasotzeko gai. Baina, hala ere, totalizazioa salatu zaio dialektikari sarritan, dialektika Jaunaren *desiralogia*rekin identifikatu delako. Horrela erabili da, erruz erabili ere, Modernitatearen ibilia epaitzeko orduan. Jaunaren *desiralogia* horrek gidatu omen du Modernitatearen gorabidea, erlijioa, zientzia, artea, industria, armada edota teknologia eta kapitala lagun izan dituela. Betegintzarrera iritsi omen gara, azken hondamendira. Ez da hau, hala ere, tenore honetan jaio den juizioa. Hondamendi modernoak noiz hasi ziren? Benjamin-ek aipatu beharreko figura bat eskaini zigun: historiaren aingerua. Atzera begira bizi den aingeruak hondamendiak baino ez ditu ikusten, espantu hutsean bizi da. Aingeru hori barik, aukeran, historian hara-hona ibili den mamua Hegelen *gogoa* izan da. Ez ote zuen esan Hegelek erreala arrazionala dela eta arrazionala erreala? Hitz horiei Hegelek ematen zien zentzua aintzat hartzen ez badugu, haietan adituko dugu gertakari eta asmo ankerrenak eta zitalenak legitimatzeko nahia, Hegelen asmoa arinago eta beste hizkera batez erlijioan zein interes hutsean oinarritu ziren legitimazio-diskurtsoak zorrotz eta sendo arrazionalizatzea izan balitz bezala.

Ildo hartatik, totalizazioa —eta totalitarismoa— erruz kritikatu zioten Hegeli Frankfurteko Eskolako kideek. Dialektikaren emankortasuna onartuta eta balioetsita ere, ezin zioten barkatu totalizazioaren mania. Bigarren Mundu Gerraren ostean, XIX. eta XX. mendeetako zorrak kitatzerakoan nola onartu historiaren buruan *adiskidetze unibertsala* gerta zitekeenik? Izugarrikeria lar zuten begi aurrean ontzat eman ahal izateko halako egitaraua. Horkheimer-en hitzetan, gogo absolutua historian gauzatu eta kontraesanak barrenduko zituela idatzi zuenean Hegel «bake ituna» ari zen sinatzen mundu inhumanoarekin (Horkheimer, 2003, 237. or.). Bide bihurriagotik ere, Adornok:

> … negatibotasunean, diskordian eta identitate gabezian behin eta berriz indar handia eginagatik ere, Hegelek dimentsio hori kontuan hartzen du soilik identitatearen kariaz, soilik identitatearen tresnak diren aldetik (…) kreditu-sistema erraldoi batean bezala, banako bakoitza beste (ez-identiko) batekin zorretan egongo litzateke, baina osotasuna zorrik gabe egongo litzateke bere berberatasunean. Horrela taxutzen du dialektika idealistak bere iruzurrezko arrazoinamendua: patetikoki dio «ez-identitatea», eta beraren ariaz heterogeneoa dela aitortu beharko luke, baina dialektikak aldez aurretik ezarri ditu ziurtzat bai ez-identitatea, bai identitate absolutua (Adorno, 1974 [1963], 189. or.)[87].

Adornoren iritziz, Hegel kontrara irakurri beharko genuke. Identitate edo berberatasunari, ustez, eman zion lehentasuna baztertuko bagenu, Hegel zuzen bat izango genuke. Oker hori arteztuta onargarri geratzen zaiguna dialektika negatiboa da: diferentziari berezkotasuna onesten diona, absoluturik onartzen ez duena. Izan ere, Adornok edo Horkheimerrek egin zuten kontu-kitapenean bi ardura izan ziren nagusi: totalizazioari uko egin behar zitzaion —ez ote zen totalitarismoa bestetasunaren menderatze absolutuan zaildu?— eta dialektikak negatiboa izan behar zuen nahitaez. Hortaz, guztiz errefusatu zuten dialektika negatiboa gaindituko lukeen inongo adiskidetzerik non kontraesanak baketuko ziratekeen egoera positibo eta oso batean. Edo gizarteari begira, ez zen izango gizarte (auto)identiko eta oso bat bakean eta harmonian biziko zena[88]. Oro har, Frankfurteko Eskolako kideek ez zuten bakerik nahi beren orainaldiarekin, ezta balizko gerokoekin ere. Negatibotasunean, ukazioaren indar askatzailean, sinetsi nahi zuten. Utopiak garesti zituzten, mesfidati begiratzen zieten gizarte utopiko eta asebetetze-promesak jartzera ausartzen ziren egitasmo «positiboei». Kritikaren indar ukatzailean zuten esperantzarik, ez beste ezertan.

Dialektika ahiturik ailegatu zen XX.aren hondar urteetara. Osotasuna, totalizatzea eta totalitarismoa ondo nahastatuta, jaunaren desiralogia gordinena eta harroena zelakoan, identitate hutsaren filosofia zela salatu zuten Heideggerren edo

87. Adornoren ustetan, Hegelen «adiskidetze» bat bera ere ez zen solidoa izan, ez logikoa, ez historikoa, ez politikoa. Ik. Adorno, 1984, 15. or

88. Totalitatea eta totalitarismoa berdindu zituzten, Remo Bodeik definitzen digun moduan: «totalitarismoa batasunaren legea, alegia, diferentziak eta egokiezak ezabatzearen legea, indarrean duen sistema» (Bodei, 2014, 104. or.).

Levinasen *diferentziaren pentsamendua*ren jarraitzaileen osteek. Michel Foucaultek ondo laburtu zuen zertan zen erronka: gure garai osoa, dela Marxen bidez, dela Nietzscheren bidez, Hegelengandik ihes egiten saiatu da, baina Hegelen kontra pentsatzen dugunean pentsamendu hegeliarra ezkutuan, maltzurkeriaz, sartzen da gurean eta Hegelengana eramaten gaitu (Foucault, 1971, 74. or.). Hala ere, Foucaultek ez zion kasu handirik egin bere aholkuari eta *homo dialecticus* zeritzonaren heriotza iragarri zuen, subjektuaren heriotzaren azken-aurreko izapidea balitz bezala. Zer ote zen *homo* hori?

> [*homo dialecticus*]… alde egitearen, itzultzearen eta denboraren izakia da, bere egia galdu eta argiztaturik aurkitzen duen aberea, bere buruarentzat arrotza izan eta gero lagun hurkoa bilakatu dena. Gizon hau subjektu subiranoa eta morroia izan zen; aspaldi honetan, gizonari buruz egin diren diskurtso guztien gaia eta, bereziki, gizon alienatuari buruzkoena. Eta, zorionez, berbaldi horietan hiltzen da (Foucault, 2003 [1961], II. libk., 330. or.).

Foucaultek zionenez, Mendebaldeko gizonak kanpoko bestea bezala bere baitako bestea ere zapaldu behar du: bere baitan bizi daitekeen zoroa, bekataria, gaizkilea edo, besterik gabe, *arauz kontrakoa*. Autohezkuntza edo buru-errepresio horren ondoren, gizona indarturik, sendo eta zuzen, etorri da bere senera. Gai da negatibotasun horiei aurre egiteko, alienazioaren basamortutik irtenda gogoaren bilakaera unibertsalean hartu du bere tokia. Dialektika, beraz, Europan duela hainbat mende hedatu den praktika sozial baten teorizazioa baino ez da. Mundu gatazkatsu batean heldua izateko erritu iniziatiko baten antzera, hainbat proba arriskutsu eta hilkor igaro eta gure identitatearen behegain gisa jarrita, *nor* izango gara geure burua zibilizatu, menderatu edota hezi dugulako. Hitz batean, geure buruari bestearen errepresioaren bitartez *identitate osoa* eman diogu, banako *oso bat eta bera* gara. Psikoanalisiaren antzak bistakoak dira, soilik negatiboa eta kontzientziara ailegatu behar ez duena sano erreprimituz izango dugu nitasun zibilizatua.

Baina eredu dialektikoarenak egin du —zioen Foucaultek—, kontraesanarenak egin duelako. Ez omen dago errealean indar ukatzaile nahikorik osotasun berri bat izanarazteko, eta balego ere ez litzateke desiragarria izango. Ez dago balizko totalizazioan edo guztizko osatze hartan adiskidetzerik: partikularrak ez dira osotasun edota unibertsalaren mende egokituko, bitartekodun esperientzien ordez zuzenekoak nagusitu dira, arrazoi bakar eta biltzaileari arrazoi anitzek hartu diote lekukoa.

Hitz horietan Foucaultek XX. mendearen erdialdetik aitzin filosofian zabaldu zen metafisikarem, identitatearen eta totalizazioaren aurkako giroaren berri ematen digu. Orduan agertzen eta indartzen ari ziren diferentziaren filosofiek *kontraesankortasuna*, *osotasuna* edota *batasuna* kategoriak errefusatu zituzten; errotiko eta berezko diferentzien, partikulartasun oso eta ez-mendekoen ordua omen zen. Hegel zen, horrenbestez, gaiztoetan areriorik gaiztoena. Eta, hala ere, Hegel zuten zain. Ez luze, abaildu nahi izan zuten filosofoa itzuliko zen. Baina, *homo*

oeconomicus eta kapitalismo unibertsal eta katastrofikoaren aroan itzuliko zena ez zen, hain zuzen, Hegel totalizatzaile, baketzaile eta adiskidetzaile bat.

Aspaldi batean, Alain Badiouk Hegeli aurpegiratu zion batasunari gehiegizko indarra eman izana, *batasunik ez*aren kaltetan, hau da, antagonismo, gatazka, aurkakotasun eta horretarikoen kaltetan (Badiou, 1975)[89]. Esan bezala, ez zen, nire ustez, Hegelen gabezia, aurpegia ostendu dioten katamaloena baizik. Beharba-da horregatik, zain zegoen bestelako Hegel hura erraz birjaio da: abstrakzio negatiboaren indar askatzailean edota une espekulatiboaren positibotasun zartatu eta ezegonkorretan aurkitu dute babesa hegeliar berriek. Badiouk ere aholkatu zigun dialektika dialektizatzea, alegia, ez totalizatzea, ez onartzea ukatzearen muga edo amaiera, pentsatze dialektikoan ez ematea guztiz osatutzat eta behin betikotzat ezer ere.

Jakina, garai hartako giroan zebilen dialektikaren bertsioa zuzendu nahi zuen Badiouk. Subjektu absolutua desitxuratuta zegoen, erabat. Berresan beharra zegoen: subjektu absolutua ez da menderatze-desira aseezina, ez da totalitarismoaren bertsio metafisikoa eta oinarri filosofikoa, jakintza absolutua, berebat, ez da den-dena jakitea. Aitzitik, jakintza absolutua da beste modu bat esateko gogoak jakin duela librea dela, ez duela bere egiteaz landa izaterik, eta egite hartan izate-era guztietan izango dela eta *beste* gisa agertzen zaiona *bera* dela bere burua *beste* gisa jarrita. Librea dela jakin du, hau da, ez duela beste(*rengandiko*) zehaztasun hutsik eta ez duela beste zehaztekotasunik ezpada bere burua fundamenturik gabe gauzatzea. Hori da subjektu absolutu edo librearen askatasuna eta tragedia, bere burua berak, ez beste ezerk, xedatu behar duela jakin eta aintzat harturik bere buruari, hots, bere munduari jakitez ekin beharra. Lana ondo eginez gero, gogo absolutua bilakatuko da edo, guretzat hurbilagoak izan daitezkeen hitzetan, kanpo-fundamenturik gabeko mundu soziosinboliko berri bat, bere buruaren kargu egin dena, eta bere batasun ontologikoa eta bere aniztasun erreala sentitzen eta bizitzen dakien mundu bat.

Butlerren irakurketan ere subjektuak ezin du absolutua lortu, negatibotasuna delako, bestetasuna ezezko moduan aurkitzen du —«beste-hori-ez-naiz-ni»— eta bestetasun hura da performatiboki definitzeko eta gauzatzeko behar duen bitartekoa. Subjektuak hainbat eta hainbat bestetasun-irudirekin egingo du topo bere eratze bidean, eta horiekin izan dituen diferentziak bere baitan bilduz bere burua ernaraziko du. Esan bezala, Butlerrek darabilen ulerkeran, hasieran subjektuaren eta bestearen artean *diferentzia abstraktua* zena *ukapen zehaztua* bihurtu da eta, ondorioz, subjektuak bere burua zehaztu du. Eta absolutua? Inbertsio-prozesu baten eragilea da, sekulan zarratuko ez den irekitze baten pizgarria. Absolutua desiratzeak eman dio hasiera bilakatzeari, helmugarik ez duen ibiltzeari. Fikzio edo engainu metafisikoa da, bere burua proiektatuz subjektuak berak asmatu duen fikzioa; eta ez bakarrik azken uneko absolutua, subjektuaren figura guztiak fikzioak dira, nora jo erakusten

89. Adrian Johnston-ek «Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la *Naturdialektik*» lanean aipatua (Johnston, 2011, 135. or.).

diguten fikzioak. Ez dute subjektua substantzia bihurtuko, nahiz eta izateko modu oso eta egonkorraren itxura izan, ez dute inoiz desira behin betiko aseko, berdindu gabe jarraituko du irudiz irudi (Butler, 2012 [1987], 65-71. or.).

Hegelen subjektu absolutua, praktikan, bestearen izatea eta beraren izatea deuseztatu barik izate komun eta beregain batean gauzatutako gogoa da. Horrek ez dakar batasun edo osotasun guztizkoa eta aurkaritzarik gabekoa, baizik eta aniztasun sozial eta naturala bizitzeko beste era bat, beste gogo bat. Ez dago behin betiko itxiera mundu perfektu batean, bai, ordea, bizitzaren diferentzien urraketa erdiragarria, bitartekotzen jokoa, eta bere burua diferentzietan atzeman behar duen batasun beteezina. Bizitza, berriro ere, tragikoa da, ezin du bere burua bildu bere burutik. Gogoak horren kargu egin beharra du. Jendeentzat horrek esan nahi du, agian, Izatearen malur eta kontraesanen aurrean ikasi behar dutela bere baitako diferentziak eta mugak, traumatikoenak ere, ezabatu daitezkeela, soilik, segituan beste batzuk ager daitezen. Horretarako lehen urrats bat, nonbait, emandako identifikazio eta subjektibazioaren beharrezkotasunari uko eginez, subjektu beregain izaten hastea da. Menderatze ontologiko osoa, Izatearen osotasun-desira ezinezkoa da. Baina zer egin zartatzen gaituzte diferentziak, mugak, gabeziak eta urradurak bizitzerik ez dugunean? Zilegi al dute esklaboek beregaintasunik desiratzea?

Negatibotasunaren absolutua eta esklaboaren desira

Bi desiren aurrean jarri gara. Jaunaren desira totalizatzailea: buru-zehaztapen osoa izateko bidean *beste* den oro ezabatuz edo beretuz bat eta bera bakarra izateko desira. Eta, haren kontrakoa, desira dialektikoaren osagarritasun guztiz osatu ezinezkoa. Lehenengoan erraz identifikatu ahal dugu Jaun Jabearen beregaintasun independentea eta burujabetza asoziala. Bigarrenean, interdependentzia antagonikoak baina nahitaezkoak. Non dago, beraz, esklaboaren desira? Beregaintasuna desiratzea jaunaren desira desiratzea al da? Baina, ez al dugu ikasi dialektikan esklaboak lanaren bitartez baduela bizi nahi beregainik? Baduela bizi jakite bat eta bere burua subjektibatzeko modurik? Eta, bestalde, ez al da Izatearen osaezintasuna subjektibatze ororen desira-ernagarria?

Slavoj Žižekek landu ditu galdera horiek Hegeli buruzko irakurketa berritzaile batekin. Ardatz nagusia, ontologia negatiboa da, Hegel negatibotasun absolutuaren filosofoa delakoan eta ez «behar absolutuarena». Schelling eta Hegelengandik jasota, Žižekek beretzat hartu du ontologia negatiboa. Esan barik doa, hona arte izan dugun bidea Žižekek urratu du hein handi batean: ez da soilik subjektua identitatera heltzerik ez duena, inoiz oso eta bere buruaren berbera izango ez dena, negatibotasuna eta kontraesana ez da subjektuak munduarekiko hartu-emanetan duen akats baten ondorio, Izatea bera da negatibotasunez blai eginda dagoena. Hainbatetan errepikatzen dituen esaldietako batean Žižekek gaztigatu digun moduan, «herioak gaixoturiko animaliak gara». Hegelenean, subjektua ez da, Humanismoaren eta Ilustrazioaren idealetan bezala, arrazoiaren argia, «gauza opako eta barrendu ezinezkoa» da eta, areago

ere, Luterok esanari darraiola, «gizakia jainkoaren gorozkia da». Dialektikaren «adiskidetzearen» muina antagonismoa gainditzeko ezintasuna da (Žižek, 2001b [1999], 170. or.; 2014c, 88. or.).

Antihumanismo-tankerako tesi hori ez da, berriz, humanismoaren aurkako herra baten emaitza, tesi ontologikoa da. Gizakia kaka akastuna bada ez da berezko ezaugarri batengatik: *substantzia* da akastuna, *subjektua* da akastuna. Bide horretatik, Žižekek borroka guztien zentzua, azken zentzu erradikalena, ontologian jartzen du. Mereziko lukeen borrokak maila ontologiko horretara jo beharko luke. Gizakien kondizio miserablea gehiegitxo zaildu zaigu. Antza, heriotzarako pultsioa —negatibotasunaren dimentsio erradikal hura— ez da baldintza sozial alienatuen adierazpen bat, humano izatearen kondizio aldaezina da. Ez dugu gainditu behar, ezta indargabetu ere, harekin akordio bat lortu beharko genuke, dimentsio izugarria onetsi eta horrekin *modus vivendi* bat antolatu.

Iritzi horrek bultzaturik kritikatzen du Žižekek nola irakurri den Hegel marxismotik, Hegelek ez baitu jarrera alderdikoia, ez da jaunaren eta esklaboaren arteko borroka indar atzerakoien eta aurrerakoien arteko borroka gisa aurkezten duen filosofoa; ez du hori aztertzen parte baten alde egiteko. Haren aburuz, indar inpertsonalak dira, baina presente gure subjektibotasunetan: borrokan ari den ekintzaileak ez du egiatan borroka egiten kanpo-etsai objektibo baten kontra —sistema, kapitalismoa, esklabotza, faxismoa, arrazismoa…— subjektua *eratzen duen finitutasunaren aurka* ari da. Etsaiaren irudia norberaren trinkotasun ontologikoari eusteko trikimailua baino ez da —«bere klase-identitateari» eusteko, esaterako—. Egiazko borroka geroago etorriko da, etsaiaren kontrako irudizko borrokaren osteko une batean subjektuak jakingo duelako zein den egiazko xedea. Orduan, subjektua ohartuko da bera eratzen duen akats ontologikoaz, jakingo du borrokan zerabilen *norberatasuna* fantasia zela. Azkenik onartu beharko du xede zuen identitate substantzial hura ilusioa baino ez zela (Žižek, 2012a, 198-200. or.).

Hortaz, egoera latzean kexu direnek beste batengan —jaunarengan— proiektatzen dute haiek berak izatea galarazten dien beren gabezia eta negatibotasun ontologikoa. Žižekek ituan ditu identitate-borrokak, noski, klase-borroka salbuesten duen bitartean —baina aurrerago ikusiko dugun bezala, argudioa klase-borrokara ere heda daiteke—. Borroka horietan ari direnek identitate-gabezia egoeraren emaitza delakoan bizi dute. Zerbaitez gabetu zaiela sentitzen dute, esaterako, askatasun zorion eta harmoniatsua, ongizate gozagarria, *nor-izate* eder eta ezin hobea… Denak dira fantasiak. Žižekek borroka historikoetatik alde egin eta borroka —erradikalago— baten eremura eraman nahi gaitu. Ikuspuntu horretatik, ekintza politikoaren eragilea jasotako munduan toki bat topatzeko subjektuaren egonezina da. Subjektuak ez du bere burua guztiz kokatzerik etikaren munduan —Hegelen etikotasunean, jasotako bizi-munduan—. Berdin da zein den gizartea, berdin da zein den ordena soziala, beti izango dira antagonismoz eratuak, eta subjektua beti egongo da alienatuta, arroztuta, atsekabeturik. Hor pizten da, itxuraz, eraldaketa iraultzailea.

Borrokei buruzko irakurketa ontologiko hori, Lacan erruz darabilen aldetik, oso lotuta dago desirari. Jaunaren eta morroiaren arteko borrokan desira bakarra egongo balitz bezala, esklaboa jaunaren desiran harrapatuta dagoela dio Žižekek, amore eman duela jaunaren desiraren aurrean eta, ondorioz, buru-osotasunaren edo berberatasunaren fantasia bere egin duela. Horixe desiratzen duela. Halako tesitik, dio Luciana Cadahia filosofoak, Žižeken filosofian edozein ekintza politiko esklaboaren autoblokeo bat baino ez da. Blokeotik irteteko, esklaboak egiazko gabezia zein den ohartu eta onartu beharko luke, fantasiarik gabe —baita klase-borrokaren kasuan ere, bidenabar esan—. Baina, Cadahiaren ustetan, borroka errealek ez dute horrela funtzionatzen. Identitate osoaren fantasia tartean egonda ere, protesta-mugimenduek ukatuta eta galduta duten *zerbait* eskatu ohi dute. Berberatasun ontologikoa agenda gutxitan aurkituko dugu, ezpada burugutxiespenari aurre egiteko jarrera gisa. Esklaboak badu besterik eta bestela desiratzea, besteak beste, esklaboa ez delako soil-soilik esklabo[90].

Jaunaren eta morroiaren dialektikatik harago jo behar dugu, errealitatearekin osatu behar dugu. Cadahiak berekiko galdetzen du: ez al da jaunarekiko harreman negatiboaren esperientzian, ukatzen nauen identitatearen esperientzian, non ohartzen naizen ukapen horretaz kanpo banaizela *nor*? Kanpora jo behar dugu, erresistentziaren esperientzia eta borroketan josten den ehun soziala ez baita mugatzen boterearekiko harreman negatiboa positibatzera, bestelako artikulazio formak sortzen dira. Alegia, harreman negatiboa ez da bakarrik uko formal edo hutsa, ezarritako identitate-sistematik diferitzen dituzten harreman sozialetan gaitzea ere bada. Askorentzat ezinezkoa da jauntzearen eskumende egonik morroiek inolako berezkotasunik gauzatzea. Dialektikak, berriz, ezin du alboratu borrokak esklaboa eraldatzen duela —edo Hegelenean, lanak eraldatzen duela—, ezin du baztertu egiatako borrokek harreman subjektibatzaile berriak ernatzen dituztela. Baina, horrez gain, negazioa forma zehaztuetan gauzatzen da askotan, forma positiboak paratzen ditu: irudi, fetitxe, utopia, irudikapen, kontaera, programa, plan edo politika… Subalternoen borrokak sarritan hasten dira alegiazko identitate batetik edo, Butlerren terminoak erabiltzera, fikzio erakusle batetik. Eta maiz identitate menderatzailearen ustezko osotasuna, beregaintasuna edo buru-askitasuna da amesten duten alegiazko hori. Menderatzaileak *berezkotasun abstraktua* irudikatu nahi eta ohi du, sistema oso bat dela, esaterako, edo esentziala edo substantziala, edo naturala edo sakratua dela *berez*. Eta, horrela, irakasten dio morroiari jauntze-harremanak zer kendu dion: *berez* osotasun beregaina izateko aukera.

Baina, Žižeken ideietatik asko urrundu gabe ere, ez dugu arazorik izango esklaboen bizieran eta esklabotza-harremanetan ezintasun ontologiko bat dagoela pentsatzeko. Esklaboa ez da behin betiko, ezta kolpe huts batez edo bete-betean agertu den identitate bat —edo ez-identitate bat—. Ontologikoki ez dago identitate

90. Cadahiaren gogoeta hartu dut kontuan hemen, baina ez zehazki testuingurua. Cadahia Laclauren eta Žižeken arteko eztabaidatik abiatzen da, antagonismo eta kontraesan dialektikoa du hizpide eta gogoeta-bide (Cadahia, 2019, 144-145. or.).

beterik, berberatasun berezko eta osorik. Hori da tesia eta esklaboaren barne-dialektikari ezarri behar diogu. Esklaboa ere bitan zatituta dagoelako: identitate-desirari dagokionez, menderatuek bi (ez)identitate bizi behar dituzte askotan, zapalkuntzarena eta zapalkuntzaren kontrako alegiazko identitatea. Alegiazkoaren desirak egoera gainezkatzen du, esklabo izatea zartatzen duen indar edo ahalmen negatiboa da. Esklabotzaren ezintasun ontologikoa agerian dago halako harreman bati eusteko behar den indarkeria gordinean. Indarkeria izugarriz eta etengabez lortu behar baita esklaboari subjektutasun oro ezabatzea, esklaboa gauza menderagarria izatea, edo desira eta nahimenik gabeko objektu edo tresna bihurtzea.

Esklaboaren berezko desiraren ezintasuna argudiatzeko Haitiko Iraultza erabiltzen du Žižekek. Haitin pentsaezina gertatu zelako tesiari eutsita, iraultza bakarrik gerta zitekeen esklabotza kolonialaren sistemaren jabeari esker. Jabearen desira antagonikoak, hau da, barne-antagonismoak, irakatsi eta ireki behar zion esklaboari berezkotasunaren fantasia gauzatzeko grina. Napoleonen tropak esklabotza berrezartzera iritsi zirenean, esklabo beltzak oldartu zitzaizkien *La Marseillaise* abesten eta Frantziako Iraultzaren iruditeria zein leloak erabiltzen. Žižekek kantu hartan aditzen duen mezua honako hau da: «Bataila honetan, gu gara zuek, frantses horiek, baino frantsesagoak; zuen ideologia iraultzailearen ondorio urrunenak ordezkatzen ditugu, onartu nahi ez zenituzten ondorio haiek» (Žižek, 2011, 132. or.). Baina borobilagoa baieztatzen du kolonialismoaren irakurketa progresista Indiako ingeles kolonialismoaz ari dela: «Soilik ideal demokratiko-igualitarioari eusten diotenean, ailegatzen dira indioak europarrak baino europarragoak izatera» (Žižek, 2014a, 136. or.).

Esaldi zital eta higuina, nire sentierarako: europar izateari egozten dizkiolako balio horiek, baina bestetik haiei ukatzen dielako demokrazia eta berdintasuna beste modu batera gorpuzterik izan dutela edo dutela. Aurreago ikusiko dugun bezala, Žižekek subjektuaren pitzadura ontologikoaz pentsatzen duena kontrakoa baieztatzeko erabili beharko zuen, hau da, parekotasun eta askatasunaren aldeko borrokak ontologikoak direla, nonahi eta noiznahi gertatuko dira forma anitzetan. Baina ez, antza denez, borroka horiek europar modernitatean baino ez dira gertatu. Aurrerapen historikoaren fede eta eurozentrismo merke-merkeak eragindako okerra, nire ustez. Horrela, abagune historiko baten forma zehaztuak —Frantziako Iraultzaren diskurtsoaren erabilera— gogoaren lan ontologiko nahitaezkoa ezkutatzen digu. Bitxia da hau, Žižekek berak Foucaulti hainbatetan kritikatu diolako subjektibazio forma historikoei ematen zien trinkotasun apurtezina. Eta, dirudienez, ahaztu zaio esklabotza trinkotzea, irmotzea, bete-betean izanaraztea eta iraunaraztea ezinezkoa dela Izate kontraesankor, beteezin eta dialektikoaren ontologian.

Izan ere, Žižekek jarraitzen duen pentsamendu-ildoan negatibotasuna gabezia da, ezintasun negatiboa, ase nahiko genukeena eta aseezina dena. Subjektuek ez dute sekula bat egingo bere buru oso eta aski batekin, ez dute bizi-mundu bat non bete-betean haiek berak izatea izango duten. Baina zergatik pentsatu hori, tragedia izanda

ere, ez dela askatasun, osatze eta gogobetetze iragankor eta prekarioak lortzeko aukera, gure bizitza bezain iragankor eta prekarioak. Tragedia zain dugu. Zuzen dabil Žižek, ez dago ihes egiterik, baina ez gara bizi soilik tragediari begira. Alderantziz, borroka erreal askotan bizi-gogoari eusten dio jendeak, zer gerta ere. Ez al dago gabeziaren tradizio tragikoan osotasun eta betikotasun galduaren oroimin larregirik? Ez al dago, halaber, eskala-arazo bat: borroka txiki, ezkutu, ahaztu eta ezezagun askotan ez ote da inpugnatzen jasotakoa oso-osorik? Kondizio ontologiko horrekin bizi behar baldin badugu, zergatik menostu europar iraultza handien izenean egin ez diren borrokak? Haitiko adibidea bere argudioetara makurtze aldera, Žižekek ez du aipatzen Frantziako Iraultzaren aurretik izandako zimarroi guztien matxinadak, erreboltak, istiluak, sabotajeak eta, batez ere, izandako ihes eta askatze guztiak. Kolonietan, esklaboak ez ziren ez kristau fede unibertsalaren, ez burges iraultzaileen ideologia unibertsalaren zain egon kateak gainetik astintzeko.

Aurrerago itzuli beharko dugu Žižeken goiko esaldietan sumatzen diren argudioetara: Haitin, esklaboen desiren borroka guztietan bezala, ez dago egiazko alteritaterik, esklaboak jaunaren subjektutasunetik definitu behar du bere burua, osagarri gisa, edo asko jotzera, jaunaren desira bere egiten, matxinatuen meritu unibertsala europarra izatea da, bestetasunaren egia europar berberatasuna da, Europa unibertsala delako. Hala, berezko identitatearen desira fantasia hutsa da esklaboarentzat, jabeak, ostera, unibertsaltasuna ekarri duenez berekin ekarri du arrakala ontologikoaren amildegiraino eramango gaituen egia. Horrez gain, salaketa faltsu askoa izan daiteke kolonialismoari buruzko eztabaidetan europar historiaren unibertsaltasuna defendatzeagatik, kolonizatuen borrokei leporatzen zaien identitate substantzial eta prekolonial garbi baten aldeko hautua egin izana, desira oker eta desbideratutzat jota. Nonbait, europar unibertsaltasuna ezin da arbuiatu unibertsaltasuna delako. Žižeken iritziz, esaterako, gakoa unibertsaltasuna gorpuztea da —«zuek baino frantsesagoak gara…»—, finean, horrela salatzen delako unibertsaltasun hura ez-osoa dela. Ados nago jokabidearekin, baina ezin da baztertu «unibertsala» beste forma zehaztu askotan agertzen dela. Eta negatibotasun handiko formak izan daitezkeela itxuraz inozoak diren identitate substantzial baten erreibindikazioak. Besteak beste, erreibindikazio horietan egiten delako subjektibazio politikoa.

Borroka erreal askoren esperientziari begiratuta, usu gertatzen den mugimendu bikoitz bat ikusiko dugu. Labur esan, mendekoek identitate bereizi, berezko eta osoa dutelako fikzioarekin hasi eta segituan fantasiaren gainean subalterno bihurtu dituen identitate-sistema bertan behera uzteari ekiten diote. Cadahiak feminismoaren haritik azaltzen digu mugimendua: hasiera batean, feminismoaren diskurtsoan gizona zen emakumearen morrontzaren kausa. Diskurtso horretan emakumea eta gizona, biak, identitate berezko eta betekoak ziren; haien arteko aurkaritza, beraz, menderatze-harremana baino lehenago eta handik kanpo zertutako identitateen artekoa omen zen. Borroka horren esperientzian, berriz, emakume matxistak eta gizon solidarioak

zeudela aurkitzearekin batera, bi identitate horiek elkarren kanpoko eta bereiziak izango balira bezala pentsatzea okerbidea zela jakin zuten. Harreman-logika nagusitu zen orduan. Xedea ezin zen izan gizonak menderatzea edo gizonen atzaparretatik ihes egitea, harremana eraldatzea edota ezabatzea izan behar zuen (Cadahia, 2019, 145. or.).

Identitatearen tema, «berberatasunaren seta», ez da menderatu, kolonizatu, baztertu edo esplotatuen auskalo zein identitate puru, oso, eder batekiko nostalgia fantasiatsua. Oroz gain, sistema bera da: identitatea da unibertsal, absolutu eta oso gisa ezarri den harreman-sistemaren parte menderatzailea. Parte hark sistemaren identitatea beretzat hartu duenez gero, hura da lehen xedea. Baina hemen borroken dialektika batekin espekulatu ahal dugu, urraska. Lehen urratsa, *mendeko diferentziaren positibotasuna*rena da: emakumearen identitate berezko eta betea irudikatu behar da gizonarena desmuntatzeko; bestela esan, gizon-identitatearekiko diferentzia *identitate* kontrajarria bihurtu da, maila eta izaera berean *identitate anomalo* bat ezarriz. Negatibotasuna (kontra)jarri da, positibo bihurtu da. Hala ere, dialektikak positibotasun hura zartatuko du eta, diferentziaren identitatea arrakalatuko da. Horrezkero hasi da bigarren urratsa: barne-aniztasun kontrajarri bat hasiko da emakume-identitatea pitzatzen. Eta horrekin bat eginda, borrokaren zerumuga aldatuko da; ikasiko da, nonbait, ez-identitatea eta identitatea batera sortu zirela, identitate bat dutela komun, menderatze-harremana. Kontraesana ez zela gizonarekiko, kontraesan antagonikoa gizon eta emakumearen aurkakoa zela, genero-sistema osoarekiko antagonismoa. Emakume «anomaloek» identitatea kontraesanetan bizitzera behartuko dute, genero-sistemaren harremanaren zentzu sozial eta estrukturala *eginetan* birrindu. Labur esan, identitate-sistema bakoitzaren barruan mendeko diferentzia izatera makurtzen ez diren identitate anomalo gisa jokatzen dutenek zartatzen dute sistema. Eta harreman berrietarako behegaina jarri.

Egia esan, abantaila ederra da borroka feminista edota antikolonialetatik Hegelekin pentsatzea. Batetik, Hegel klasiko edo kanonikoa desegiteko eta itzulietara jartzeko egokiera bikaina delako, baina, bestetik, borroka horiek —eta askatasun-borroken dialektika— jaunaren desiratik zelan bereizten diren argi eta garbi aditzeko. Jaun gizon handien filosofietan maiz ez dira esentzialak diren ñabardurak ikusten. Iraultza eta matxinada arranditsuen historiak eta teoriak gizon-izen gizenez beterik daudenez, sarritan ez da sumatzen aitagoi jabeen paradigmatik pentsatuak izan direla historiok eta teoriok. Hegelek badu, nire ustetan, bestela pentsatzeko behar den ongarria, gehiago eta bestelakoa ere behar dugu, zalantzarik ez. Baina, hala ere, Hegeli buruzko gaizki-ulertuen paradoxa maiz izaten da zein sintomatiko eta salatzaile diren. Adibide esanguratsua da nola eta zertarako erabili den jaunaren eta morroiaren dialektika borroka errealen kaltetan.

Gogora dezagun dialektikaren bidez Hegelek deskribatu zuela nola ari zen prestatzen arrazoia autokontzientzien elkarrekintzaren arragoan eta nola, geroago,

matrize hartatik gogoak bere burua garatuko zuen historian. Autokontzientzietatik gogora jausi bakar batez pasatzean historia bera galtzen da. Salto harekin, tresna irakasgarria delakoan, esklabo errealen desirak eta ahalmenak ezkutatu eta alde bakarreko historia motza ematen digute. Beharbada, efektu hori bera da jaunaren eta esklaboaren dialektikaren arrakastaren gakoa. Nahigabean, Jaunaren diskurtsoaren hegemoniaren eta indarraren aurrean, erraz onartzen dugu gauzak horrela izan direla egiaz. Jaun Jabe horren paradigmaren argi itsugarrian haren ahuleziak edo ezintasunak ikusi ezinik, morroien desirak eta ahalmenak ezgauza izan direla pentsa genezake.

Berdin gertatzen da desiraren auzian. Jaunaren desira Modernitatearen psikoideologia nagusia izan da, haren menpe *beste ustiagarri eta suntsigarri* izatera «gonbidatutako» masa handiek sinetsi dute ez zegoela bestela eta besterik desiratzerik. Desira, Hegelenean, Izatearen jauginaren agerpena da, Izatearen *izatekoa* edo *zehaztek*oaren kemen bultzagarria. Kontraesan sortzaileari dario, ez da kanpo-ezerekin gabezia bat asetzeko grina. Eta gogoaren kasuan, gainera, *zehaztekotasuna* elkarrekiko eta elkarrenganako osagarritasuna da; zehatzago ere, norberarengan *norbera* eta *norbeste* direla zehaztea, elkarrekiko onespenean. Osatzea, hor, ez da autoidentitatez betetzea, osatzea *izankizuna zehaztea* den aldetik, autokontzientzien zehaztapena besteekiko harremanetan sartzea baita, beti iheskor eta beti ahul. Hori da gogoaren betegarria: *Gu den Ni* eta *Ni den Gu.* Jaunaren desirari benetan kontrajartzen zaion desira, beraz, subjektuaren gogoa da, elkar eginetan onetsita josten eta korapilatzen den subjektibotasun transindibidual askea[91]. Hitz gutxitan, jaunaren desira baldin eta bada guztizko beregaintasuna, identitate bete-betekoa eta berezkotasun osokoa izatea, baldin eta bada bestetasun oro guztiz deuseztatzea kontraesanik gabeko buru-zehazpen batean, desira hori ez da gogoaren betegarria, heriotza da.

2.6. ASKATASUNAREN ADISKIDETZE UNIBERTSALA

Singulartasuna, unibertsala egiatan

1748ko *Legeen espirituaz* saiakeran Montesquieuk ataltxo bat eman zion beltzen esklabotzari. Irakurgai ederra gaurko garai honetarako:

91. Esan beharrik ez dago, jaunaren desiraren jarraitzaileentzat esklaboaren desira mespretxagarria eta erdeinagarria da. Nietzschek erresuminarekin lotu zuen eta handik tiraka, Peter Sloterdijkek erresuminaren ekonomiaz idatzi zuen *Sumina eta Denbora* liburuan «erresumin-bankua» deitu zion ezkerrari eta mugimendu matxinatuen motibazioa erresumina baino ez dela erantsi zuen —*Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, 2008—. Žižekek Nietzscheren karikatura baino ez zuela egin kritikatu zion. Nietzscheren erresumina ez da nahitaez erreaktiboa edo «esklaboen moralaren mendeku-gosea», esklabo eta morroi ez izateko baieztapen-desira da, askatasunaren baieztapena (Žižek, 2008, 194. or.).

> Baldin eta beltzak esklabo bihurtzeko izan dugun eskubidearen alde egin behar banu, hauxe esango nuke: Europako herriek, Amerikakoak sarraskitu eta gero, Afrikakoak jarri behar izan dituzte esklabotzan, hainbeste lur labakitzeko. Azukrea garestiegia litzateke, hura ematen duen landarea esklaboek landuko ez balute. Hizpide ditugun horiek beltzak dira burutik oin-puntaraino; eta sudurra hain dute zapala non ia ezinezko baita haiek erruki izatea. Ez dago sinesterik Jainkoak, hain izaki jakintsua izanik, arima ezarri duenik, eta arima ona gainera, hain gorputz beltzean (…). Pentsatu ezinezkoa da jende horiek gizakiak izatea; zeren eta gizakitzat hartuko bagenitu, hasiko baikinake sinesten geu ez garela kristauak (Montesquieu, 1999 [1748])[92].

Kristaua edo fededuna zen Montesquieuren irakurleentzat geroago *hiritarra* izango zena. Alegia, kristaua zen transzendentziak bermatutako identitate-muina eta, berme edo fundamentu harekin, kristaua zen bakoitzaren duintasun-titulu gorena biziaz haraindiko salbazio eternalean eta bizialdiko honaindian jabe edo beregain izateko ezinbesteko izana —ez nahikoa, ordea—. Hortaz, beltzak, *les negres esclaves*, ez ziren gizonak, arima onik gabeko gorputz zatarrak baino ez ziren. Esan beharrik ez, kristaua eta gizona da *jabe unibertsala,* Modernitatearen gogoaren figura nagusia, Hegelen *Fenomenologia*ri bukaera aldatuz, gogo absolutuari protagonismoa kendu ziona. Banako kontzientzia subjektibo askoren figurazioa izateaz gain, sistemaren arrazoia izan dela esan liteke. Aurrez aurre, gogo absolutuaren proiektuak alternatiba ezgauza iruditu du, nahiz Jabe unibertsalaren aurkariengan, nola edo hala, gogo bizigarri izan.

Esan bezala, 1805eko Konstituzioan Haitiko biztanle guztiak beltzak direla aldarrikatzen da. Halaber, debekatzen zaie zuriei, lege horrek berak atzerritar gisa definitzen dituen zuriei, jabe izatea. Haitiko konstituzioan «denak beltzak» aldarrikatu zutenean, lehenago gizon burgesek egin zuten bide bera egin zuten: haiek ere beren izate burges-hiritarra unibertsalizatu baitzuten lehengo kristauaren ordez. Haitiar herritartasuna lortu zuten poloniar eta alemaniarren larru zurixka oso objektiboa izan zitekeen arren pertsonaren osotasuna eta duintasun beregaina definitzeko orduan, esklabo jendearen ezaugarri objektibo nagusia hautatu zuten, azal beltza. Ez-jendeen marka, subjektu politiko unibertsalaren titulu bihurtu zuten.

Haitin behin eta berriro altxatu ziren esklaboak, ihes egin zuten eta eremu libreak eraiki zituzten, europar ilustratuen modernitatea heldu aurretik. Frantziako Iraultzaren aireak heldu zirenean, iraultza hartan zegoen kontraesana agerian jarri zuten: Jaunaren askatasuna zirkulu pribatu bateko kideen askatasuna izateaz gain beste askoren morrontza zen. Eta, hala, pribatua, jabegoa, pribilegioa eta zera horien kontra Frantziako Iraultzaren «unibertsaltasuna» erabili zuten; jabeen unibertsaltasunari beren *singulartasunaren unibertsaltasuna* kontrajarriz, esklabotzaren sistema kolonialean anomalia haustaile bat ernarazi zuten.

92. Montesquieu 1999 [1748]. *Legeen espirituaz* I. Klasikoak. Itz. Iñaki Iñurrieta. Betiko legez, euskaraz *gizaki* erabili da, baina *gizon* beharko luke: «Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens.»

Haiti asko izan dira Modernitatean, txiki eta handi, aparteko eta arrunt ohikoak. Haiti da Modernitateko gezurrezko unibertsal abstraktuei uko egiteko eredu baten izena. Ikusi dugunez, Modernitatean unibertsal abstraktu baten menderakuntza ukatzeko haren identitateari pareko identitate bat kontrajarri behar zaio eta haren unibertsaltasunari mendekoen unibertsaltasuna. Ukazioaren ukapena da, mendeko partikulartasuna ere unibertsala, berezko eta osoa, dela irudikatzea. Ukoan halakoa delako, ukoan unibertsaltasun ukatua zehazten duelako. Menderatze-harremanean anomalia sortu behar da, zehatzago esan, sortu behar da sistemaren identitate unibertsalaren monopolioa kordokatzen duen eta ordenamenduan lekurik ez duen mendeko unibertsaltasuna. Askotan keinu txikietan ernatzen da, maiz keinu txiki asaldatzaile askok ongarritutako lurrean. Haitin esaterako, konstituzioaren belztasun unibertsalak forma juridiko-politikoa eman zien urte askotako keinuen anomalia ñimiñoei, esklabotzaren peko ohiko bizitzan, zimarroien ihesaldietan edota independentzia-gerran metatutako memoriei. Horrela, askatasun unibertsalera beren urrats konkretua egin zuten. Izan ere —Hegelen pentsamenduari atxikirik— askatasuna zehaztu egin behar da, konkretu egin behar da, baina hasiera abstraktu eta logikotik hor bertan zegoen unibertsaltasun huts batean emanda. Frantziako Iraultzaren askatasuna askatasun unibertsal negatiboa zehazteko modu bat izan zen, Haitiko esklabotzaren aurkako borroka, beste bat. Mendeko partikulartasun bakoitzak egin behar du bere konkrezio, zehazte eta gauzatze lana. Unibertsalagoa izan zen haitiarra? Une eta gune historiko horretan, bai. Konkretuagoa zelako.

Belztasunaren unibertsaltasunak ere bere buruaren ukoa dakar berekin, keinu berean uko egin dio lehengo partikulartasunari, esklaboa izateari, eta ondorengo ukoaren baldintzak zedarritu: *beltza* ez da aski zehaztu den unibertsaltasuna, zehatzago beharko du. Lehenengoan, ukapenaren subjektuak *bere buru* bat xedatu behar du beste baten kontra, zehaztuta ezarri dioten esklabo-identitateari kontrajarri behar dio —oraindik ez den— subjektu askeak xedatuko lukeen beste norizana. Buru-subjektibazio askatzailea da, alde horretatik. Baina, hala ere, historikoki subjektibazio horrek askatasun unibertsala zehaztu duen forman ere askatasunaren tentsioa agertuko da. Hala, esaterako, iraultzaren osteko Haitin, subjektu beltz unibertsala bere baitako subjektibazio unibertsal zehaztuagoek zartatu eta urratu zuten.

Aurreko ideietan, unibertsalak forma anitz izan behar dituela iradoki dut. Unibertsala ez dela bertsio bakarrekoa, unibertsala bainoago *orokorra* edo *ororen komuna* dela. Hegeliar erara esanda, izate-era edo subjektibotasun ororen zehaztekotasuna dela —eta, horregatik, haste *onto-logiko*an hutsa dena, zehaztugabea, historian hamaika eratara zehaztu eta gauzatuko dena—. Modernitateko historian, berriz, unibertsala hegemoniarako tresna eta homogeneizazio gordin eta zakar baterako baliabide erretoriko bihurtu zuten europar inperioek beren zabalkundearekin batera. Jainko kristauaren forman, europar Estatuaren forman edo Kapitalaren forman, edonora zabaldu ahala unibertsalaren bandera haren azpian ibili ziren. Arean ere, unibertsoaren ideia bera hedatu zuten: kreazio batean bizi gara, jainko kreatzaile bakarrak eginikoa, aginte eta lege bakarrez egituratua. Dela jainkoaren aginte

arbitrarioa, dela kreazioari emandako lege edo arrazoi irmo beharrezkoa, unibertsoan agintea eta balioa ezarrita daude. Unibertsala, beraz, egiazko fedea eta arrazoiaren jabearen ezaugarria izango da. Funtsean, hala ere, unibertsalaren ordezkari edo jabe gisa aurkezten dena zerbait da, dela inperio bat, dela estatu bat, dela hizkuntza bat, dela familia molde bat, *zerbait*, baina *ez beste ezer*. Bera unibertsala dela ezartzen duenak dio bera dela guztiek ontzat eman eta onetsi behar dutena, eta hartarako duin izanez gero beretu beharko dutena eta, horrela, haiek ere egiazko aginte zein balio unibertsalaren parte izango direla.

Hegelek beste ideia bat zuen unibertsaltasunaz eta, gehienetan, beste kutsu bat zekarren hitz bat erabili zuen: *allgemeinheit*. Euskaraz aise kalkatu ahal den berba: *orokortasuna*, *ororen-tasuna*, *orobatasuna*… Guztietan ditugu aniztasuna —*all*— eta batasuna edo komuna —*gemein*—. *Unibertsaltasun* hitzean, berriz, aniztasuna ostendurik dago. Betiko moduan, Hegelek testuinguru eta maila desberdinetan ibiltzen du *allgemeinheit* hitza, haren adigaiaren bilakaera zein den erakutsiz. Betiko moduan, halaber, maila batean logikoa, abstraktua edo hutsa dena beste batean egiatakoa, konkretua eta izanez beterikoa dela aurkituko dugu. *Logika*n, esaterako, unibertsala kontzeptualki zer den azaltzen digu. Han, unibertsala *Kontzeptu hutsa*ren hiru zehaztekotasunetako bat da, besteak *partikulartasuna* eta *banakotasuna* direlarik.

*Logika*ren hirugarren atalean gaude, *Kontzeptuaren Logika*n, eta Hegel azaltzen ari zaigu zein den logikaren Kontzeptu huts edo espekulatiboaren dialektika —ez honen edo haren kontzeptuen dialektika, baizik eta Kontzeptu hutsarena berarena—[93]. Ohi bezala, azaltzen digu nola zehaztugabeak bere burua dialektikoki zehazten duen, nola ari den erdibitzen eta urratzen eta horrela bera den —eta ez den— bestea sorrarazten. Hasieran Kontzeptu espekulatiboa unibertsala da, bere baitan eta bere baitarakoa denez gero infinitua, bere hartan berbera dirauena eta, aldi berean, dinamikoa dena. Unibertsaltasun hori negatiboa da, hau da, unibertsala ez dena ukatuz sortzen den unibertsaltasuna. Zer ukatuko du, alabaina, bere baitan hutsa bada? Ohiko pentsabidea erabilita, Hegelek azaltzen digu buru-ukapena gauzatu ahal izateko unibertsalak bere zehaztapenak ez diren *partikulartasuna* eta *singulartasuna* negatiboki jarri beharko lituzkeela, alegia, bere buruaz kanpokoak izango balira bezala[94]. Horrela eginez gero, baluke zeri kontrajarri bere zehaztapena, hau da, unibertsala izatea. Horren ostean, abstrakziotik zehaztapenetara joaz, Kontzeptu espekulatiboak partikulartasuna eta singulartasuna bildu beharko ditu unibertsaltasunarekin batera. Hobeto esan, Kontzeptua unibertsala izan dadin bere zehaztapen —kontraesankor— horiek guztiak *konprenitu* beharko ditu.

93. *Kontzeptu* berbak berdin iradokitzen digu sorrera, *kontzepzioa*, eta trinko biltzea, «*konpresioa*»; biak ala biak, *konprenitzea*rekin batera. Kontzeptua da bereziak eta desberdinak diren osagaiak biltzea, ez besterik. Maila espekulatiboan, hutsa den aldetik, bere hartako «*konpresioa*» da.

94. Hegelek alemanez zerabiltzan berbak *einzeln* eta *einzelnheit* ziren, euskaraz *banako* edo *bateko* esan genezake. Ingelesez eta espainieraz usu *singular* itzultzen denez, hala erabiliko dut ez nahasteko *banako* hitzaren *indibidual* adierarekin.

Hala gauzak, zehazte edo definitze hartan Kontzeptuak bere burua zatitu du, hurrenkera batean: Kontzeptuaren unibertsaltasuna negatiboa da, ezin da hutsa izan, bere baitan diferentzia partikularra jarri behar izan du eta hura ere negatiboki izan eta gauzatu, horrela sortu ditu singularra edo banakoa —edo, bere baitan gertatu denez, Kontzeptua bera banako bilakatu da—. Hirurak, unibertsaltasuna, partikulartasuna eta singulartasuna Kontzeptu hutsaren izate-erak direnez, hirurak dira unibertsaltasunaren formak. Kontzeptuak ez du galtzen unibertsaltasuna *konkretua* bilakatzean, alderantziz, singularrean unibertsaltasuna eta partikulartasuna daude ukatuak eta baieztatuak, aldi berean. Unibertsalak singularretan izan behar du *zerbait*. Honetan guztian, dena den, egiazko unibertsaltasuna hiru mugimenduko autodeterminazio-dinamikarena da, hirurak batzen dituen dinamika da egiaz unibertsala, ez une bat edo beste. Hegelenean —gogoratu behar dugu— dialektika barnekoa da, hau da, Kontzeptuaren hiru une horiek Kontzeptuaren bilakaera izan dira. Bilakaera da egia; baina hala dela soilik burututakoan atzeman ahal da, noiz eta unibertsala konkretua denean, *egi(n)a* denean.

Horrenbestez, Hegelek Kontzeptu hutsaren bilakaerari dialektikaren logika aplikatu dio urratsez urrats: hasieran adimenaren unibertsal abstraktu positiboa dugu, berari negatibotasun abstraktuak beste berezkotasun baten urraketa kontraesankorra kontrajarriko dio, eta segituan arrazoiak ezeztatuko du kontraesana —eta *kontraizana*— aurkariak funtsean bat eta bera direla erakutsiz. Horrela, unibertsal abstraktua zehaztuta dagoelarik, *konkretu* bilakatu zaigu. Finean, urratutako parteen *konposatua* da, beregan kontraesana bildu duen kontzeptu edo *kon-prentsioa*. *Unibertsal konkretua* da, beraz, osatu den kontzeptua, bere determinazio guztiak, bere partikulartasun eta singulartasun guztiak biltzen dituena.

Aurreko hori guztia da *Logika*ren dialektika espekulatiboa, eta *unibertsala-partikularra-singularra* hirukoa Izatearen beste une edo maila guztietan ostera ere errepikatuko den logika. Osotasun historiko eta sozialeko eginetan ere gertatuko da. Maila edo modu guztietan ikusiko dugu unibertsaltasuna partikulartasun eta singulartasunarekiko zehazte-tentsioan. *Zuzenbidearen Filosofia*n, esaterako, Hegelek gehiago fintzen du terminoen erabilera: unibertsaltasuna zehaztugabetasuna da, partikulartasuna zehaztapena, eta singulartasuna buru-zehaztapena edo, zorrotzago esan, buru-xedapena. Hori, gainera, gai berezi batez ari dela dio Hegelek, nahimenaren askatze-bilakaeraz diharduenean, hain zuzen (Hegel, 2000 [1820], 89-93. or.)[95]. Arestian esan legez, nahimena ez da apeta edo bultzada hutsa. Nahimena ekintzari lotutako pentsatzea da, arrazoiak gidaturik jardute praktikoan xedeak eta pultsioak uztartzen dituen pentsatzea.

Horrenbestez, nahimenean mamitzen da askatasuna, arrazoiak xedeak jartzen dituen neurrian edota jasotako zehaztapenak ezagutzen dituen neurrian. Hegelek *Zuzenbidearen Filosofia*n, Kontzeptuaren zehaztekotasunen argitara, pentsatze praktiko horren hiru une aletzen ditu. Hasteko, zehaztugabetasun hutsaren edo

95. Xehetasunen azalpen baterako, ikusi Leyva, 2020, 291-318. or.

*ni*aren baitako erreflexio hutsaren unea dugu: nahi izate hutsa. Ez du ez edukirik, ez mugarik, ez inongo zehaztapenik —ez naturak, ez beharrizanek, ez apetek edo bultzadek emandakorik—. Hura da pentsatze hutsa bere hartan, abstrakzio absolutu edo unibertsalaren mugagabeko infinitutasuna. Une honetan, nahimen-modu hau adimenaren askatasun negatiboa da, fanatismo erlijioso edo politikoan ageri dena. Unibertsala nahiko lukeela pentsatu ohi du —berdintasun unibertsala edo bizitza erlijioso unibertsala, adibidez— baina ez da egia, bere autokontzientzia edozein partikularizazio, edozein zehaztapen objektibo suntsitzea baita. Nahi unibertsala —izatez, nahi huts hori— gauzatzen saiatzen denean, suntsitze-amorruari ematen dio mugarik gabe. Bigarren unean, *ni*aren nahimen zehaztua dugu. Nahimena une honetan norbaitek zerbait nahi izatea denez *ex-sistentzia* finitua hartzen du, partikularizatzen da. Aurrekoaren barne-ukoa da, noski: nahimen unibertsala zehaztu duen ukoa den aldetik, aurreko unea bere baitan gordeta du ezezkoan. Zerbait nahi izateak *nahi izate hutsa* ezeztatzeaz batera, hura baieztatu du behegain gisa barrenduta. Azkenik, nahimenak aurreko bi uneak biltzen ditu nahimen singularrean. Autokontzientzia bakoitzak badaki unibertsala dela zehaztutako guztitik bere burua abstraitu ahal duelako, eta badaki partikularra dela objektu, eduki edo xede zehaztu bati lotu ahal zaiolako. Bi une horiek, ordea, abstrakzioak dira, eta badakigu Hegelentzat egia den guztia konkretua dela. Nahimenari dagokionez, konkretu eta egiazkoa, singulartasunean konkretatzen den nahimena da, unibertsala eta partikularra konkretatuta.

Nahimen horien harira, askatasunaren hiru figura ditugu *Zuzenbidearen Filosofia*ren atalei lotuta: zuzenbide abstraktua, moraltasuna, etikotasuna. Gogora ditzagun. Lehenengoa askatasun unibertsala da, banakotasun abstraktu batek izango lukeen askatasuna, kanpo-errealitatearekiko negatibo eta arrotza. Zuzenbide abstraktuak jabetzaren irudian babesten du halako askatasuna, nahimendun banakotasunak —*norbaitasun* abstraktu hark— objektuekin dituen harreman guztiak jabetza-harremanak dira eta subjektuen arteko hartu-emanak, kontratu edo hitzarmenak. Jabetza eta kontratua, beraz, banakotasun abstraktuari eta «askatasun» negatibo eta suntsitzaileari dagozkie. Askatasun hau da maiz liberalek erabiltzen duten elkar mugatuz ezarritako askatasuna, «zure nahimenaren ahala nirea hasten den tokian bukatzen da» dioen topikoa. Baina, askatasun honen ontologiari begira, nahi hutsa da, edozer beretzat eta suntsigarritzat hartzen duen nahiaren une zehaztugabea eta, kontratuak eta legeak tartean egonagatik ere, xede barik oro beretuz eta suntsituz hedatzen den nahimen eroa.

Askatasunaren bigarren figura, berriz, kanpoko oro bereganatzeari kontrajartzen zaion barneratzea da. Nahimenak jakin du subjektu izateko bere burua zehaztu behar duela. Nahimen eroaren ordez, xedeak dituen nahimen zehaztua bilakatu da. Askatasun hau nahimenaren buru-xedapena denez —autodeterminazioa alegia— bere buruaren subjektu izatera heldu da. Bera da nork bere burua xedatzeko ahalmena, bai moralki, bai legalki. Horrela, hirugarren askatasunera iritsi gara, askatasun sozialera: elkarren artean eraiki den ahalmen sozial partekatua, erakunde

zehaztuetan objektibatu dena edo, labur esan, etikotasunean gauzatutako askatasun komuna[96]. Horrela, hiru estadio ditugu: subjektuak bere askatasunaren kontzientziaz jokatzen —une unibertsala— xede bat lortze aldera zerbait erabaki eta gero —une partikularra— ordenamendu sozial eta instituzional batean ekiten dio erabakitakoari —une singularra—. Dena ondo bidean, subjektua aske dela esan liteke. Banakoen nahiak eta arau sozialak berdinak direnean, dena da *jario etikoa*, denak dira *subjektu jareak*.

Horrenbestez, Kontzeptuaren dialektikaren hiru uneak agertu dira nahimen librearen ibileran eta, neurri batean, askatasunak egin beharreko bidea zein den argitu digu dialektikak. Estatu modernoak konkretatu beharko zuen askatasun unibertsala edo, bestela esan, *etikotasun askea* objektibatu beharko zuen. Hori egin ezean, askatasun eta autonomia subjektibo zehaztuaren ordez, xederik ez duen nahimen menderatzailea nagusituko zen, askatasun negatibo suntsitzailearen nahimena, hain justu ere. Gauzak horrela, asko esatea al da kapitalismoaren erraietan nahimen abstraktua dabilela? Nahimen unibertsal hutsaren askatasun negatibo eta suntsitzaile hori, Hegelek fanatismo erlijioso eta politikoan ikusi zuen dena birrintzeko amorru eta irrika hori, Kapitalaren grina dela? Gehiegi esatea al da Modernitateko kolonialismo-kapitalismo-desarrollismo-patriarkalismoa laukote santuaren arima dela? Unibertsala laukote horren gerra-tresna izan da. Osotasun transzendente baten ikurra, sakrifizioak eta krimenak munduaren *arrazoi* bihurtu dituen indarra. Gutxietsia eta zapaldua izan den orok ondo daki unibertsala borroka-eremua dela. Nahimen unibertsalaren aldebakartasun suntsitzailea zabaldu da, lau haizetara, Historia unibertsalaren aitzakiaz. Ez zen, jakina, Hegelen modura ulertzen unibertsaltasun hura, baina sasiunibertsalek, dela hegeliar erara, dela hegemonia erara, badute beti ezaugarri bat: monopolioa. Hautsi ahal da monopolioa unibertsaltasuna bera inpugnatu barik? Partikulartasun berezkoa ote da alternatiba?

Santiago Castro-Gómez filosofo kolonbiarrak arreta jarri du puntu horretan, haren ustetan arazoa ez da unibertsaltasuna, unibertsalismoa baizik, berak definitu duen modura: unibertsalaren eta partikularraren arteko harremanak ulertzeko era eurozentrikoa. Unibertsalismoa, hortaz, unibertsaltasunaz jabetzeko doktrina eta politika da (Castro-Gómez, 2017, 249-272. or.). Ez genuke unibertsaltasuna aldebakarreko asmo inperialekin nahasi behar, antagonismoan zertzen delako. Beharbada hor dago koska, sistema sozialetan zer-nolako harremana ezartzen den unibertsalaren eta partikularraren artean. Unibertsal hutsaren itxuran, monopolio bat indartzen? Teoria dekolonialetik ere, Ramón Grosfoguelek «subjektu epistemikoa» deitu dio sexualitaterik, generorik, etnikotasunik, arrazarik, klaserik, espiritualtasunik edo hizkuntzarik ez duen subjektuari; botere-harreman orotatik kanpo egongo balitz bezala, berekiko bakarrizketan Egia produzituko lukeen subjektua (Grosfoguel, 2007, 64. or.).

96. Leyvak A. Honnethi hartzen dio «askatasun sozial» izendapena, baina hegeliar adituen artean halako terminoak gogotik erabili dira (Leyva, 2020, 307. or.).

Horixe da unibertsalismoaren subjektua, nonbait[97]. Botere- eta menderakuntza-efektu bat. Baina, kutsu foucaultiar batekin, Castro-Gómezek diosku ez dagoela antagonismorik gabeko botererik eta, ondorioz, subjektu epistemikoak ezin duela guztiz monopolizatu Modernitate osoa. Bestela esan, izan dira modernitate zenbait, ez bakar bat. Enrique Dusselen irakurketan, adibidez, Modernitateak ernaldia izan zuen Erdi Aroaren hondarreko Europan, baina kolonialismoarekin eta mundu-merkatuaren sorrerarekin zehaztu zen. Eta garai horretan guztian etengabeko gatazketan eta eraldaketetan bizi izan zen (Dussel, 2015). Modernitate asko omen daude baten barruan: hegemonikoa kristau eta inperiala izan zen XVIII.era arte, ordudanik arrazionalista eta kapitalista. Baina, indar monolitikoa ez izateaz gain, ez da erresistentzia eta aldaera gabekoa. Beraren hegemonia eta monopolioa ezbaian jarriz hamaika transmodernitatek zeharkatu dute eta eraldatu ustezko modernitate unibertsal hutsa. Unibertsala zehaztu eta konkretatu dute, harekiko antagonismoan, baitezpada.

Horri guztiari dagokionez, Hegelen irakaspen bat gorde nahi nuke, ez dago ezer unibertsal hutsa denik, besterik gabe; singularrean konkretatu behar da. Unibertsal abstraktuak faltsuak dira: Kontzeptuaren kasuan garatu gabekoa, dialektikaren kasuan kontraesanen ahanztura, nahimenaren kasuan nahi hutsaren negatibotasun suntsitzailea. Unibertsal absolutu hutsak, izate-une gisa, ez du edukirik, ez formarik, ez bitartekorik onartzen. Osatu gabea izateaz gain, ez da egiazkoa. Sasiunibertsal horiek unibertsala monopolizatuta, dialektika geldiarazi nahiko lukete, betiereko hegemonia geldi bati euste aldera.

Monopolioaren ideiak bi ertz ditu, gutxienez. Batetik, balio edo xede unibertsalei unibertsaltasunaren ordez, forma bakar bat ezartzearena. Askatasuna, adibidez, bizitza sozialaren dimentsio unibertsala izan beharrean, europar forma ideal bat dela. Benetan sinetsiko bagenu askatasuna unibertsala dela, ez genuke arazorik izango onartzeko milaka formatan agertu eta adierazi dela askatasunaren bultzada edonon eta edonoiz. Beste ertza, berriz, historiaren garapenari lotuta dago. Sasiunibertsalaren monopolioek eta historia unibertsal bakarraren ideiak elkar indartzen dute. Modernitatea, esaterako, humanitatearen goi-aroa izango zen, besteak beste, unibertsalak —europar forma zuzen eta bakarrean— betetzear zeudelako. Hortaz, nahiz eta forma partikularrak izan, denek onartu beharko lukete forma horiek egiazko unibertsalerako ezinbesteko urratsak direla.

Hegelek bi ideia horiek babestu zituen. Berak ere uste zuen historia unibertsalean, arrazoia, askatasuna, berdintasuna edo elkartasun unibertsala europar forman ari

97. Bitxikeria moduan kontatu daiteke Alain Badiouk Paulo Tartsokoari —San Paulo kristauari— egotzi ziola unibertsalismoaren fundazioa. Aho biko egozpena: goretsi ahal dugu zein zabala zen kristau-doktrina eta, era berean, unibertsalismoaren erro inperialak zein ziren argiztatzeko baliatu ahal dugu. Izan ere, kristau-doktrinak erromatar inperioaren oinarri ideologikoarekin bat egin zezan prestatu zuen Paulok. Ez da hori Badiouren iritzia, noski. Badiou frantsesegia da inperioen unibertsalismoa destaina osoz juzgatzeko, asko jota onar dezake, platondar jite batez, diferentziak direla unibertsaltasuna atzemateko bidea. Baina, diferentzia beti da susmagarria (Badiou, 1999 [1997]).

zirela agertzen, zehazten eta konkretatzen. Baina, aldi berean, monopolioaren gezurra ulertzeko hainbat gako eman zizkigun. Nagusia: unibertsala ukoen joko dialektikoan ulertu behar dugu, partikularrarekin eta singularrarekin batera. Horien arteko kontraesanean konkretatzen da egiazko unibertsala. Edozein singularrek ukatzen eta baieztatzen ditu unibertsala eta partikularra, unibertsal konkretua kontraesan horren gauzapena da eta.

Irakurketa erradikal zenbaitek —Rancièrerenak edo Žižekenak, esaterako— unibertsal konkretuaren indar kontraesankorra nabarmendu dute eragite- eta iraultze-indar gisa. Indar horrek baieztatzen du unibertsal abstraktuaren osagabetasuna eta ezintasuna. Baina, zertan konkretatzen da unibertsal abstraktuaren ezinezkotasuna?

> Gaur egungo konstelazio geopolitikoan, adibidez, unibertsaltasun konkretua gizarte-ordenaren barruan posizio egonkorrik ez duten subjektibotasun guztiek irudikatzen dute, bere burua lekuz kanpo, baztertuta, izututa esperimentatzen dutenak eta, beraz, beren identitate partikularra lortzea eragotzita daukatenak (Vighi, 2019, 91. or.).

Unibertsal konkretu horrek, sasiunibertsalaren kontraesanean, erakusten du gizarte-ordena ezinezkoa eta funtsik gabekoa denez hautsi eta eraldatu ahal dela. Hori da, gutxi asko, Jacques Rancièreren filosofian parte gabekoek duten aukera eta eginkizuna. Ordenamendu sozialean lekurik ez dutenek, *kontuan* hartuak ez diren horiexek salatzen dute sistemaren ezintasuna. Hortik ondorioztatzen du Rancièrek egiazko une politikoa baztertuek sistema osoa auzitan jartzen dutenekoa dela, haiek jasaten duten bazterketa auzitan jartzean sistemaren unibertsaltasun osoa zalantzan jartzen dutelako. Unibertsala kordokatzen dute, esaterako, haien partea eskatu barik, inor baztertuko ez lukeen beste *kontu (hartze)* bat eskatuz jendarte osoaren izenean dihardutenean, bestelako unibertsal bat gorpuzten dutenean (Rancière, 2007, 90. or.).

Ikusten denez, bertsio horietan unibertsal egiazkoa ez da unibertso edo osotasuna eratzen edo egituratzen duen izate-era esentzial bat, osaezintasun ontologikoa zehazten duena baizik. Halaber, ez da unibertso bateko osakide guztiek erkide dutena, haren gabezia baizik. Izan, sistemaren baitako harreman kontraesankor guztiak bere soinean trinkotzen edo konkretatzen dituzten *konkretuak* dira unibertsalak. Unibertsal horien agerpenak ordenaren ilusioa zartatzen bide du: ordenaren unibertsaltasuna, osotasuna, berezkotasuna. Hori dena faltsua dela jartzen dute agerian. Honetariko borroken efektu nabaria da unibertsalaren dimentsio hori ezin duela ez inork, ez ezerk ere, okupatu. Ez dago unibertsala behin betiko eta osorik okupatzerik; asko jota, okupazioa ezegonkor eta iragankor bat lortuko da. Sasiunibertsalen aurkako borroken efektua da hori edo, erabili dugun terminoetan, unibertsalak konkretatzeko borroken efektua. Horrenbestez, dimentsio unibertsala hutsik mantentzea helburu bihurtzen da. Monopoliorik ezar ez dadin. Aitzitik, unibertsaltasuna dimentsio ireki gisa indartu behar da unibertsala hamaika formatan zehaztuz eta gauzatuz, gero eta konkretuago, gero eta eginago. Baina eragotzi behar da forma horietako batek ere unibertsalaren dimentsioa betiko okupatzeari euts diezaion. Irekitasuna, finean, milaka formari dimentsioa gauzatzeko zilegitasuna eta ahalmena ziurtatzearen

ondorioa da. Askatasuna, esaterako, forma anitzetan konkretatu ahala, gero eta zabalago eta eskurago egongo da jende gehiagoren harremanetan. Eta, horrexegatik ere, ez du zentzurik, askatasunaren dimentsio unibertsala ixten, mugatzen edo jabetza pribatu bihurtzen duten *partikular ustez osoak* azken geltokia direla onartzeak: erdibide faltsu batean geratuko ginateke.

Irekitasuna da, beraz, orokortzeko bidea. Erraz uler dezakegu, bide hori guztiz eta betiko zehatzezina eta beteezina dela, horregatik egokiago iruditzen zait *komun* berba *unibertsala* baino. Horrela, gutxienez, alemanezko *allgemein* hitzaren bigarren partearen esangura argitara aterako genuke. Eta horrela, orobat, sasiunibertsalek beretzat hartzen duten bat(eko)tasuna, monopolioa edo pribatizazioa agerian jarriko genuke. Rancièrek esango lukeen moduan, *sentigarriaren banaketa*ren monopolioa salatuko genuke —aurki *uni*-bertsalaren izenean egiten den harrapaketa—. Izan ere, sentiera komunean sentitu ahal dena, sentigarria dena, usu komun osoa monopolizatu duen sasi-*uni*-bertsal bat baino ez da. Beste guztiak, bitartean, antzemanezinak dira, inor ez, ezer ez. Bistan da, halakoetan oro komun, *allgemeinheit*, eta unibertsala ez da zehazki gauza bera. Bakarrik unibertsala zehaztu —hau da, egin eta gauzatu— behar den dimentsioa dela ulertuta eta aintzat harturik ez dela inoiz guztiz finkatuko, esan dezakegu unibertsalak *komun singularretan* izan behar duela edo, ikusi dugun moduan, *unibertsal konkretuetan*. Hala irekitzen zaigu politikaren dimentsio nagusia, bukaerarik ez duen lan eta borroka: nork eta nola zehaztuko ditu bizi-arau komunak, bizi-*nomoi* komunak? Noren ahalmena da? Nor eta zer da bere buruz sentigarria izateko duina?

Gogo infinituaren aukera amildegiaren ertzean

Bruno Bosteelsek Hegeli buruz orain nagusi den bertsio adostuari «*finitutasunaren jargoia*» deitu dio (Bosteels, 2009). Jargoi horren arabera, Hegelek nahita edo nahi gabean azaldu zigun egiazko drama zertan den: arrazoia eta Izatea ez dira inoiz bat etorriko guztiz, subjektuak ez du bere buruarekin erabateko berberatasunik izaterik, autonomia beti izango da heteronomia barrentzeko ezgauza, osotasun oro pitzatua eta ez-osoa da. Hegel hau ez-identitatearen pentsalaria da, singulartasun galkorraren filosofoa, autonegatibotasunarena. Bosteelsen ustetan, finitutasunaren jargoia «*porrotaren pentsamendua*» baino ez da. Martin Heideggerrek lehenik, eta bere irakurle zenbaitek hurrenik —Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben eta bestek— «*a thinking of defeat*» eman digute, zehazkiago eta historian kokatuagoa esanda: ezker sozialista eta komunistaren porrotari buruzko pentsamendua, porroterako pentsamendua. Eta lortu dute, nonbait, Hegel pentsamendu hartatik irakur dezagun. Žižek, ustez kontrako bandokoa izanagatik ere, ez dabil porrotaren ideiatik oso urrun.

> … «kontrajarrien gatazkan» Hegelek duen interesa behatzaile neutralarena da, ulertu nahiko luke nola diharduen «arrazoiaren maltzurkeriak» gatazkaren bitartez: borrokatzen ari den subjektuak garaipenean aurkituko du porrota, baina *porrot hark*

> *egiara eramango du.* Horretan neurtu ahal dugu zein den Hegel eta Nietzsche arteko aldea: Nietzschek berpiztu nahiko lukeen heroikotasun oparo haren xalotasuna, arrisku-zaletasuna, garaipen eta porrotetan indarrak ahitzeko guztizko engaiamendua, hori dena ez dago inondik ere Hegelenean; borrokaren «egia» porrotaren bitartez azaleratuko da. Horregatik adiskidetze hegeliarra faltsua dela dioen salaketa marxista (lehenago Schellingek egina) motz geratzen da (Žižek, 2012a, 160. or.).

Labur esan, porrota onartu beharko genuke hasieratik. Porrota da ziurtasun bakarra. Ez dago liskarrik gabeko *gutasuna* eratzerik, ez dago munduan bake edo harmoniarik eskuratzerik. Žižeken aburuz, Nietzscheren agonismo heroikoa, bizitza baieztatzen duen agonismo heroikoa, egiari zuzen ez begiratzeko trikimailua baino ez da. Adiskidetasuna, elkartasunaren parekotasuna, subjektutasuna eta amets ustez unibertsal horiek guztiak ez dira inoiz osatuko, ez dira inoiz guztiz zehaztuko eta gauzatuko. Ez dira inoiz eginetan egia izango.

Ikusten denez, bi irakurketa daude aurrez aurre: bukaerarik gabeko irakurketa irekia versus bukaera espekulatiboa defendatzen duena. Baten arabera, Hegelek onartu bide zuen Izatearen osa edo beteezintasuna eta gizakien finitutasuna; bestean, aldiz, kontraesanak gaindituko ziren, Izatea mugarik gabe osatuko zen, eta gizakiak infinitutasun hartara iritsiko ziren. Hegel dialektikoak —porrotarenak edo— gogo absolutuaren lan dialektiko eternal eta bukaezinaren berri eman omen zigun, hura askatasuna zelakoan. Hegel espekulatiboak gogo absolutua behin betiko adiskidetze unibertsala gauzatzera doan ontologia pentsatu omen zuen. Azken horren bertsio batek, Hegel eurozentrikoak, gainera, gogo oro-menderatzailearen bertsio burutuena eskaini omen zigun.

Irakurri behar dugu Hegel XXI.ean, nahitaez, gogo absolutu menderatzaile aseezin eta oro-nahiaren bertsioa errepikatuz? Irakurri behar dugu adiskidetze eta askatze absolutuaren beharrezkotasun ontologikotik? Izango ote da *izate finitua* —gogo subjektiboa— *izate infinitu*ra iristeko gai, izango ote da gogo absolutua, libre eta beregain? Edo, kontrara, Hegelek mende honetarako duen mezua, porrot ziurrarena baino ez da? Tarteko biderik ote dugu? Beharbada, finitutasunaren jargoiaren bandoko konbentzituenetako batek, Luc Nancyk, eman digu pista bat XXI.erako baliatu ahal dugun Hegel zein den erabakitze aldera. Nancyk ulertzen duen modura, mugarik ez duena finitutasunaren *agertzea* da, hasiera eta bukaerarik gabeko agertze bat non infinitutasunak finitua zeharkatu, landu eta eraldatzen duen, hau da, non Izateak ez duen egoterik, non etengabe ari den eraldatzen negatibotasunak edo hutsak eraginda. Izatearen finitua, izaten diren zera guztiak, Izatearen jardun infinituaren agerpenak dira. Infinitua da Izateak bere buruaz duen harreman negatiboa, eraldatzailea, eta negatibotasuna ezinegona da: *Izatea* izate finituen eraldatze infinitua da.

> Hegel ez da hasten, ez amaitzen; lehen filosofoa da zeinarentzat, esplizituki, ez dagoen ez hasierarik ez amaierarik, baizik eta finitua zeharkatu, landu eta eraldatzen duen infinituaren errealitate osoa. Horrek esan nahi du: negatibotasuna, urradura, bereizketa, bere buruarekin diferentziaren bitartez erlazionatzen den Izatearen diferentzia eta,

> hala dela, bere esentzia osoan eta bere energia osoan bere buruarekin eta, era berean, negatibotasunaren ahalmenarekin erlazionatzearen ekintza infinitua dena (Nancy, 2005 [1997], 15. or.).

Era berean, Hegelen subjektua «bere hartan oso-osorik den izatea» izan beharrean, substantzia oro hautsi eta deuseztatzen duen ariketa da; aurretiaz emandako edozein instantzia desegiten duen jarduna: «… lehen edo azken eustarria, fundatzailea edo burutzapena, bere hartan pausatzeko eta batere partitu gabe bere jauntze eta jabetza gozatzeko gai den edozer» deuseztatzen duen aritzea (*Ibid.,* 11. or.).

Baina, dena den, Hegelek berak bi infinitutasun bereizi zituen. Eta hor egon daiteke Bosteelsen arrangurari eman ahal zaion erantzuna. Hegelek infinitutasun txarra eta ona bereizi zituen: *azkengabetasun txarra* mugarik edo azkenik onartzen ez duen etengabeko zabalpena da. Huraxe da kapitalismoa, hain zuzen, gero eta kapital handiagoa sortzea, helmuga barik, ase barik. Hegelen begiradatik lerro zuzen eta hazkor baten tankera duen aritze ero horren kontra, *egiazko amaigabetasuna* jartzen zaigu. Berau ere mugimendu etengabea baina, bestea ez bezala, hau bere burua betetzen duena, ase izatera heltzen dena, osotasuna atzematen duena. Ñabardura larri batekin, alabaina: bere baitan kontraesanak onetsi eta barrendu ditu. Alde horretatik, egiazko infinitutasuna *absolutua* da: gogo, ideia, jakintza, subjektu absolutua. Kasu guztietan, mugarik eta kanpo-zehaztapenik gabe, kontraesanak bildurik dituztenak. Alegia, biribiltasun mugagabeak dira. Eta, gainera, bilakaeran ari direnak, izan daitezkeen kontraesan guztietan izaten baitira. Azkengabetasun txarrak, aldiz, ihes egiten dio kontraesanari, osotasun ez-kontraesankorraren bila ari da, inoiz kontraesanik gabeko betetasuna lortuko delakoan. Gakoa, beraz, ez da osotasuna erdietsirik dagoen ala ez, absolutua gauzatzerik dagoen ala ez. Aitzitik, gakoa da nola jasoko diren absolutu horietan kontraesanak, Izatearen negatibotasuna[98].

Bistan da, bi infinitutasun horiek oso era desberdinean jokatzen dute kontraesankortasunarekin, eta oso subjektibotasun desberdinak eragiten dituzte. Gizarte burgesaren grina kapitalistak subjektu ez-kontraesankorraren amets engainagarria agintzen digu: noizbait gure desirak beterik izango ditugula, ase izango garela, geure buruarekin bat eta bera izango garela eta gisa bereko desirak aginduz etengabe kitzikatutako subjektibotasuna eragiten du. Infinitutasun dialektikoak, berriz, subjektua kontraesanetan amilduko dela diosku, areago, huraxe dela subjektu izatea eta hor dugula egiazko gogobetetzea. Subjektua, halatan, haustura da, kontraesanen ariaz bat eta bera izaterik ez duen izate-era, bere eten eta muga eta

98. Besteak beste, T. Pinkardek edo T. McGowanek izan dituzte hizpide bi infinitutasun horiek, eta kasu bietan, ikuspegi desberdinak izan arren, bat datoz gizarte burgesari edo kapitalismoari infinitutasun txarra leporatzean. Ik. Pinkard, 2017, 323. or. Eta hemen jarraitzen ari naizen McGowanen gogoetak: McGowan, 2021, 236. or. Bestaldetik, Rodolfo Mondolfok metafora pare batekin azaltzen du bi infinituen arteko aldea: norako bietan bukaerarik ez duen lerro zuzenak irudikatzen du adimenaren gezurrezko infinitu transzendentea; zirkuluaren irudi perfektuak, berriz, arrazoiaren infinitua irudikatzen du. Zirkulua itxurako infinitua, finituan immanentea, benetakoa da, azaleko askotasunean Izatearen batasun sakona (Mondolfo, 1982, 16. or.).

arrakalen jakitun izateko prest dagoen subjektibotasuna —onar dezagun, horrelako subjektibotasuna ez da batere gozoa—.

Azkengabetasun kapitalista metatzailea, esan dudanaz gain, lehiakorra da; banakoei, beren desira zein betebeharrak betetze aldera, beren arteko norgehiagokara deitzen die. Eta horregatik, hartan engaiaturiko banakoak ez dira gai besteekiko harremanak, hau da, beren barne-infinitutasuna, bizitzeko. Bere baitan bat eta bera izango direlakoan, bakoitzak bere banakotasun hutsa lantzera jotzen du. Hegelek bestelako subjektibotasuna zuen buruan: subjektu hautsia, bere baitan besteekiko harremanak, harreman kontraesankorrak, biltzen dituela zekien oharmen bat. Alegia, besterengan infinitua zen oharmen bat, bere-berezko zehaztekotasuna eta *norizan(go)a* kontraesanez beterikoa subjektibotasun transindibidual batean zuena. Halako oharmen batetik, onespena eta maitasuna bitarteko zituztela, xedatu zezaketen banako subjektuek norberatasun subjektiboa.

Hegelek ez zien ilusio edo gogoeta horiei izaera programatikorik eman. Esperantza baldin bazuen, arrazoimenaren neutraltasunaren atzean gorde zuen. Ez zuen esan zer egin behar zen; azken finean, izan behar zuena izango zen: zertarako liluratu beharrezkotasunarekin? Gaur egun ere, Homogenozenoaren beharrezkotasunari men egiten diogun bitartean, konfiantzarik hartu ahal dugu subjektu askearen buru-sorkuntza dialektikoaren lan infinitu harekin? Okerrenean, gogoaren autopsia egiteko dokumentazioa gizentzeko balio izango luke.

Baina, diodan berriro, Modernitatean *berberatasun menderatzailearen infinitua* nagusitu da. Gogo absolutua barik, Jaun absolutua —Hegelek herioari eman zion izena erabiltzera—. Modernitate osteko ordu honetan badakigu naturaren aurkako subjektu absolutu gisa agertzen zaigun «kanibal unibertsala» kanibala zela hasiera-hasieratik, noiztik eta hitza Karibeko bazterretan bizi ziren jende masakratuei ostu zietenetik. Natura da, oro har esan, bestetasunari eman zaion izena. Hor kanpoan, gizonaren aurrean zegoen beste menderagarri eta suntsigarria, gizontasunaren betegarri oro, *natura* sailean katalogatu da. Eta ezarian, Modernitatean barna, sakratua, sublimea edo adierazezina ere naturaren zakura joan da, bertan sartu dituzte basatia, emakumea, umea, zoroa eta horien guztien jario, umore, irrika eta kemen ustez irrazional guztiak. Ondorioz, bi izate geratu dira bakarrik, elkarren izate komunik gabe, aurrez aurre, Kojèveren dueluan bezala: jabe absolutua eta jabedun absolutua.

Jabe absolutu honek bere burua abstraitu du naturatik, Hegelek gogoaren eta naturaren arteko dialektikan deskribatu zuen moduan; baina horretan geratu da: ez du inongo asmorik bera ere natura dela ulertzeko eta, hargatik, bere burua hondatzen eta deuseztatzen aritu da berberatasun asea eraikitzen ari zelakoan.

> Bere-buruarenzat-izaten aritzearen independentzia hau, bere gailurrera eramanda, independentzia abstraktua da, formala, bere burua suntsitzen duena, [bere burua] egia gorentzat duen errakuntza nagusi eta egoskorrena —forma zehatzagoetan, askatasun

> abstraktu gisa, ni huts gisa, adierazten denez gero gaizkiaren gisa ere adieraziko dena—. Hori da bere esentzia abstrakzio horretan jartzeraino nahastu egiten den askatasuna, hori da bere-hartan-izatez bere purutasuna erdietsiko duelakoan harrotzen den askatasuna (Hegel, 1982 [1812-1816], 220. or.).

Bereizgarritasun abstraktuaren independentzia hura oker larria da Hegelen iritzirako, ez baitu onartzen negatibotzat jotzen duen bestetasun guztia ere bere esentzia dela. Ni=Ni printzipioan ikusi dugu. Zehaztapenen bitartekotzarik gabe, Izatearen jariotik kanpo, abstrakzio hutsean husten da izate-era hori. Hitz hurbila-goetara etorrita, eratzen gaituzten harreman guztiak ezdeus edo kanpoko eragin halabeharrezkoak balira bezala edo, okerrago, norberaren ukatzaileak balira bezala arituz gero, ez gara gu norbera egiazki izango, ez dugu gure izanaren kontzientziarik izango eta beti ibiliko gara kontraesan lazgarrietan galdurik, buru-kalte. Kontraesanak barrendu behar dira, zehaztapenei zuzen begiratuz, norberarenak direla onetsiz eta, behar izanez gero, barnekotasun hartatik haien kontra eginez.

Horregatik guztiagatik, naturaren eta gogoaren arteko dialektika heteronomia eta autonomiaren dialektikaren barnean ulertu beharko genukeela uste dut. Autonomia, nork bere xedeak ezarriz norbere burua sortzea da. Ez da heteronomo jotzen duguna ezabatzea, baizik eta Naturaren kasuan, eta beste edozein kasutan ere, kontraesanen behegainean altxatutako harremanetan, besteren eta norberaren, norberaren eta besteren izankidetasuna onestea, hura forma bizigarrietan, nahiz eta prekarioetan izan, zehaztea eta egitea. Ez da adiskidetze inozo bat, baina beharrezkotasunaren gainean egin behar da, ez norberaren baitako desira huts eta abstraktuetatik. Beste modu batera esan, bestetasunaren beharra onartu behar da, beti begiratuz zein bestek handitzen duen gure izatea eta zeinek murriztu, bertan dagoelako kontraesanen emankortasuna. Arestiko kontu batera itzulita, Hegelek askatasuna beharrezkotasuna onartzea zela esan zuenean zer esan nahi zuen hobeto sentitu ahal dugu orain: beharrez eta beharrezkoan aurkitu behar baita subjektutasuna. Izan ere, kanpo zehaztapenetan, kanpotik egingo bagintuzte bezala egiten gaituzten zehaztapenak gu gara, baina ez dugu zertan izan. Izatez, subjektua jardun berezi bat dela ikusi dugu, substantzia askatzen duen jarduna. Zertatik askatu, ordea? Finkotasunetik, zurruntasunetik, sorgortasunetik eta, hitz batez, heriotzatik.

Autonomia ez da besterik, substantzia biopsikosozialean nahimen libreaz neurriak ebatzi, gogoz zehaztu, haien araberako xedeak ezarri eta kausa beharrezkoetan *nomoi* propioak gauzatzea baino ez. Subjektuaren autonomiak komunaren eta norberaren bizitzaren gaineko fundamentu heteronomoen behin betikotasuna eta eztabaidaezintasuna kolokan jartzen ditu behin eta behin. Ez du heterogeneotasuna ezabatzen. Areago, politika partikular gisa elkarren osagarritasun ontologikoan eta banakoen berezkotasunean oinarritzen den politika da, eta ez beste ororentzat norbera indar heteronomo unibertsala bihurtzen duena. Gizon jabearen jainkozko subiranotasun mugagabearen programa da, alde horretatik, heteronomiaren gorazarre harroena.

Gogoa naturaren egia dela esan zuen Hegelek. Baina, ordea, gogoaren eginen egia ez dago naturan, esan nahi baita, ez dago ezein besterengan: ez naturan, ez gizartean, ez jainkoan, ez sisteman. Gogoa da bere buruaren kausa eragile bakarra. Gogoa da, alde horretatik, natura edo substantzia libre egiten deneko forma. «Nondik dator gogoa? Naturatik. Nora doa? Askatasunera», halakoa jaulki zuen Hegelek. Askok interpretatu dute gogoaren askatasunak naturaren suntsiketa eragin behar zuela, ez gogoak bere muinean zuela natura, bere barren intimoa zela, baina askatasunera eramanda. Esan legez, autonomia heteronomiari uko egitea da, subjektuak bere burua xedatzea, alegia, zehaztekotasun substantzialak ukatu, barrendu eta horiekiko kontraesanen behegainean bere buruaren askatasuna altxatzea. Aurreko esaldia, dena den, asko aldatzen da *subjektua* irakurtzean banako subjektu bat edo fundamentutzat jotzen den subjektu bat irudikatu beharrean, subjektua onespen-harremanetan ehundu den subjektibotasun intimo eta transindibiduala dela pentsatzen badugu. Modu horretan da, antza denez, nola infinituak banako subjektu finituak zeharkatzen dituen, nola subjektu finituek bizi ahal duten bere baitako infinitutasuna, nola, maitasunean bezala, izan daitekeen norbera *bere baitan* besterengan.

Haitiko Iraultzaren mamu isilaraziak borroka egin behar izan du Modernitatearen *sentigarriaren kontua*n agertzeko eta onetsia izateko. Modernitateak eta modernizazioak gainetik pasa zuten, zapaldu eta zanpatu zuten atzendu arte. Aurrera doan Historiak ez du zaborrik zamatzen, ez da hondakinez kargu egiten. Historia garbia da, oztopoak oztopo aitzina egiten duena gelditu barik, ez du ezer jakin nahi alboetan eta atzean uzten duen hondamendiaz. Historiak ez ditu errai zikinak erakusten, are gutxiago iraizkin gogaikarriak. Kontzientziarik ezaren inozentzia lantzen du. Horrela irudikatzen du bere burua Aurrerapenaren Historia inperialak, Jaunen historia garbia eta homogeneoak. Hegelen sisteman, berriz, Historiak ez du errefusik egiten, dena zamatu eta dena metabolizatzen du. Ez dago Modernitate monolitiko eta abstraktu bakarra, asko eta kontraesankorrak baizik. Esperantza arrazionalizatu batekin, Hegel modernitate guztiak bilduko zituen gogo absolutuaren aiduru geratu zen. Ikusi dugunez, gaztetako pasio erromantikoak arrazionalizatze aldera dialektika erabili zuen, dialektika baita Izatearen logika, dialektika baita errealitatearen jario joriaren oparotasunaren logika. Eta kontraesana da logika horren kemena eta adurra, kontzeptuak zein errealitateak ernaltzen dituen barne-indarra. Izatea bakarra izan arren, hamaika kontraesanetan ugaldu, aniztu eta barreiatzen da ideia eta eginetan. Baina, hala izanagatik ere, itsu egon gaitezke kontraesanaren ugalkortasunaren aurrean, eta, halatan, itsu egon askatasun eta (auto)heterogeneotasun ontologiko erradikalen aurrean.

Historia hegemonikoak itsutasun hori bultzatzen du. Aurrerapenaren gezi zuzen, garbi eta zorrotzak kreditu handia izan du azken bi mendeetan, Modernitatearen bertsio hegemonikoa izateraino. Beti izan dira ikuspegi kritikoak, baina hegeliar esperantzari eutsi diote gehienek: noiz edo noiz, kontraesan guztiak barrendurik, gogo absolutua edo subjektibotasun singularren komunitate beregaina gauzatuko zen. Esperantza hura erruz kamustuta dugu. Eta, orduan, Hegel irakurtzeko eta

ulertzeko beste era bat agertu zaigu. Gogo absolutua ez dago helmugan, ez da utopia arrazionalista bat; gogo absolutua bidean dago Jaunaren historia hegemonikoa barrutik pitzatzen duten heterogeneizazioek osatzen dutelako. Praktika da, jarduteko eta gogoeta egiteko praxia, Haiti guztiak sentigarri egiten dizkigun praxia. Hor dugu gogo absolutua edo, bestela esan, subjektibazio singular eta komun libreak eta haien modernitate erradikalak.

Halatan ere, kontraesan dialektikoaren esperantza gerora bidali ordez, oraingoan antzematen has gaitezke, Jaunaren Modernitatean, kapitalismo antropozentriko eta homogeneizatzailearen lurrazalean borroken goldearen arrastoak ikusten hasi. Kontrara, unibertsal abstraktu eta identitate unibertsalen lurralde homogeneo eta patu ezinbestekoan gatibaturik jarraituko dugu. Esan bezala, Homogenozenoaren historia Ni unibertsal eta inperialaren aldebakartasunaren eta homogeneizazioaren historia *ezinezkoa* da, bizitzaren sormena eta emankortasuna ahitzen duen historia delako, ororen beregaintasuna gauzatu beharrean, «ororen gain» nagusitzen den homogeneizazio antzuarena. Horren guztiaren fundamentu bat seinalatu dut: Jaun Jabearen ideologia eta desiralogia. Gogora dezadan, esklabotza eta doaneko lan behartua izan dira Modernitate-Kapitalismo-Homogenozenoaren fundamentuak. Haietan aritu da beregaintasunaren ideia, *bera* ez zen guztia konkistatzen eta azpiratzen. Europar inperialismoaren subjektua hala irudikatu da maiz, edozer eta dena, bere bizitzarako energia gisa, harrapatu eta erabiltzen duena. Mundu guztia jopu bilakatzen ari dena.

Lan behartuaren zutabeak patriarkatua eta arrazismoa dira. Kapitalismo aurreko bizimoduetan maila sozialak jaiotzarekin, edo bakoitzak jaiotzetik zuen naturarekin, berdintzen omen ziren. Baina, kapitalismoan ere naturalizatu dira klase arteko diferentziak. Kapitalismoak bere bidea oinak patriarkatu eta arrazismoaren lokatzetan zituela egin du. Beharbada, horregatik, Haiti bezalako matxinadek eta iraultzek kolpatu dute patriarkatu eta arrazismoaren muina, jabetza. Jabetza gogo eta gorputzetan erregistratutako harreman mota bat da, non elkarri onesten diogun zer izan daitekeen gure, edota zeren gainean dugun bestek izango ez duen eskumenik. Jabetzak dio zein den eduki, ondare, parte, objektu, gauza, tresna, baliabide, edota materia izan behar duena. Zein ez den beregain, zein izango den Jabearen eskurako. Jabetzaren gainean mundugintza-eredu oso bat garatu du Modernitateak; metafisika eta ideologiak nahikara paratu dira hartarako, mundu- eta bizi-praktiketarako dispositiboetan gauzatu bada ere. Hemen hizpide izan ditugun dikotomiak —gogo/natura, subjektutasun/substantzia, arrazional/irrazional, gizon/emakume eta abar— funtsezkoago batetik elikatu dira: norbait izateko eskubidea duena eta zerbait izateko behartuta dagoena bereizten dituena, *jabea* eta *jabeduna*. Jabeak bere subjektutasuna eta subjektibotasuna aldarrikatzen ditu harro; jabedunari eragimen eta sentimen propiorik ez duela sinestarazi behar zaio.

Hegelek ez zuen jabetzaren dikotomia zalantzan jarri, alabaina, bere garaiko kontraesanetan zer ari zen hazten aztertu zuen xehetasunez, eta itxaropenez. Mota

askotako «gabetuak» ari ziren sistema feudala eraisten Europan, edo esklabotza Karibean. Hala jarraituz gero, estatu orokorreko parekotasunean (norbere) burujabetasunaren onespen objektiboa eta subjektiboa lortuko zuten… Gogo absolutura bidean esklaboaren desira gauzatzen ari zen eta, antza, subjektutasun erradikalena zen, «jaunik gabe» ordena substantzialik ere ez zegoela ari zelako zabaltzen, askatasunari zuzen-zuzenean begiratzen. Ondorioak gogorrak izango ziren. Jaunik gabe, bere buruaren kargu egin eta ardura hartu behar duen gogo komunak behin baino gehiagotan erakutsiko zuen zein erraz ekiten dion inongo araurik gabeko subiranotasun odoltsu eta ankerrari. Esan bezala, Hegelen itxaropen disimulatuan, araugabeko ankerkeriaren ostean —iraultzen izualdiaren ostean—, elkarri beregaintasun unibertsala onetsi eta objektiboki antolatu ondoren jendeak pare eta jare izango ziren.

Jabetza ez da, alta, Modernitatearen ezaugarri berezia, ezta jabetzaren indibidualizazioa edo pribatizazio hazkorra ere. Idealki —propagandan— Modernitatea, tradiziotzat jo duen guztiaren kontra, aurrena arrazoiaren burujabetza eta, hurrena, banako subjektuarena aldarrikatu dituen mugimendua izan da. Hegelek egitasmo horren gauzatze-baldintzak xehatu nahi izan zituen: arrazoia eta askatasuna batera egikaritu behar ziren eta, biak, subjektuen elkar-oneste unibertsalean gauzatu. Hainbatetan esan bezala, jakite absolutuaren subjektua —*gogo absolutua*— gutasun askea da, elkarri *subjektutasun eta norberatasuna* onesten diotenen gutasuna.

Bitxia bada ere, Hegelen filosofiak Izatearen aniztasuna eta batasuna goratzen zituen, biak batera eta biak halabeharrez gero eta gehiago izaki, gero eta anizkunagoa, gero eta batuagoa gogo absolutuan. Kontrakoa gertatu ote da? Homogenozenoak mundua anizkunagoa egin beharrean, bizitzari eta kulturari darien aniztasuna murriztu egin du; batasuna, onespen unibertsala barik, munduko guztien *izankidetasuna* barik, Kapitalaren homogeneizazioaren eskutik etorri zaigu. Kontsola gintezke mundu-sisteman banakoen askatasun formal eta abstraktua askatasun materialerako urratsa dela sinetsiko bagenu, baina fede hori hilotz usteldua baino ez da. Autoritarismo totalitarioa erruz hazten ari da, bizitza akabatzen duen sistemak bere agintea indarkeriaz ezarri behar duelako ezinbestez. Botere-subjektuaren banakotasuna eta aldebakartasuna heriotzaren politika da. Hegelek Jaun absolutua deitu zion Herioari. Jaun Jabearen metapolitikak onartzen duen *muga* bakarra, *beste* bakarra, *ez-ni* bakarra, mendean hartzen duena baino ez da. Itxuraz, esan dut, gogo absolutuaren jaretasun-jarioaren ordez, Kapitalaren gogoa nagusitu da, *Ni unibertsal abstraktua eta harresitua*.

Gogoaren fenomenologia gaurkotuz gero, protagonista Jabe unibertsala izango litzateke, unibertsalismoen protagonista, europar modernitatearen subjektu transzendentala. Hegelen irakaspenak hor du itua, hala ere: figura hori ez da bakean biziko, ez da osorik eta beregain izango sekula ere. Jabe peko morroi konkretuek behin eta berriro ukatuko diote jabetasun oso eta hutsa. Agidanez, haien eskutik gauzatzen ari dira bestelako gogoak, elkarren subjektutasuna lantzen eta zehazten

duten jendeen gogoak, besterengan eta elkarrengan diren norberatasun heterogeneo eta transindibidualak.

Hori pentsatu eta sentitzeko ahalegina egin ahal dugu. Bestela, diagnostiko ezkorra besakartuta, sentitu ahal dugu kontraesanetan ez dela heterogeneizaziorik ernatzen, bizitzarenak egin duela. Jabearen arrazoi homogeneizatzaileak irabazi du. Homogenozenoaren mundu modernoa bizitzari balio oro erabat xurgatu eta erauzteko prest dago, horretaz jabetuta. Jaun absolutuaren bidaia itsasoz gaineko europar inperioekin hasi zen, ondoren, sistema kolonialaren eta estatu-nazioaren forman finkatu eta, orain, kapitalismo globalarekin burutzear dago. Gogo absolutu hegeliarraren arrastorik ez omen da geratzen. Hori dena sentitu ahal dugu, edo, aukeran, sentikortasuna findu eta subjektugintza singular eta komunen gogo absolutuari arreta eman ahal diogu, oharrez eta artaz, sentigarri egin.

3. Elkartasunaren subjektua. Kidetasun hautsiak eta eskubidedun subjektuen adiskidetze unibertsalak

3.1. ESKUBIDEEN HIRIA

Eskubidedun subjektuen kidetasun iraultzailea

> *O Freunde, nicht diese Töne!*
> *Sondern laßt uns angenehmere anstimmen,*
> *und freudenvollere.*
> *Freude! Freude!*
>
> *O adiskideok, ez tonu horiek!*
> *Beste batzuk, atseginagoak, eta*
> *alaitasunez beteak.*
> *Poza, poza!*

Hamaika aldiz entzun ditugu Beethovenen Bederatzigarren Sinfoniako *Alaitasun Ereserkia*ren hasierako hitz ozen eta argi horiek. Friedrich Schilleren bertso bat erabili zuen Beethovenek, baina hasiera egokitu beharra zuela eta, goiko berbak erantsi zizkion. Erro bereko hitzak jarri zituen dantzan: *freunde*, adiskide, *freude*, poza/alaitasuna. Eta esan barik zihoana: *freiheit*, askatasuna.

Hitz zaharren adarrak noranahikoak izan ohi dira. Germaniar hizkuntzetan enbor bereko adarrak dira adiskidea, maitea, onetsia, poza, askea edota askatasuna adierazteko erabiltzen diren berbak. Jatorrian **pri-* omen dute, *maite* esan nahi zuen erroa. Nola lerratu zen maitasuna askatasunera poztasunetik igarota? Agidanez, behinola germaniar klanetan *kide maiteok* esapidea beregain zirenek elkarri izendatzeko erabiltzen omen zuten. Horien irudimenean, jopu edo esklaboak ez ziren inoren kide, inork ez zituen maite. Gizon libreek, berriz, lagunartean zuten adiskidetasunaren poza eta bakea, kidetasunaren harmonia. Kideak elkarren parekoak dira eta, hala edo hola, elkarrekikoak.

> *Ide* eta *kide* hitzak antigoaleko hitzak dira eta ‘antzeko’, ‘igual’ edo ‘lagun’ adierazten dute (…) Frantziako Iraultzaren égalité hura itzultzeko termino egokiena izango litzateke kidetasun hori, Jean Duvoisinen esaera honek erakusten duenez: «*Khidez*

khide solas hori erran zitakeen bainan ez goragoko bati, d'égal à égal». Égalité ez da 'berdintasuna', baizik eta 'kidetasuna' (Sarrionandia, 2018, 82-83. or.).

Hitzek eta irudiek arrasto nostalgiko luzea utzi dute europar historian: askatasuna, berdintasuna eta fraternitatea *adiskidetze unibertsala*ren xede utopikoan bateratu ziren iraultza modernoetan. Galera gisa, edo promesa zerutar zein lurtar gisa hartuta ere, klan zaharrek izan omen zuten kidetasun pozgarri hura —zehazkiago, *anaitasun* hura— ekintza politiko eraldatzailerako akuilua izan da, eta kontzeptu, ideia eta irudi guztiak bezala ekinen eta nahien zamapean antzaldatu da hamaika formatan. Hegelen ulerkeran germaniar herrien altzoan hazi zen kristautasunak ereindako askatasun absolutua. Greziarren artean gutxi batzuen askatasuna zena germaniar kristautasunean ororen askatasun subjektiboa bilakatu zen, estatu arrazional modernoak objektibatuko zuena, hain zuzen. Finean, norberaren askatasuna jendarteko berme barik ezinezkoa zela ulertu zuen Hegelek. Ez zen nahikoa berez libre omen zirenen arteko akordioa, lehenago banako libreak sortu behar zituen *erkidego* batek. Baina, absolutura bidean, erkidego horiek zartatu behar zituzten kideek. Adiskidetze unibertsalera iritsiko direnek Paulo Tartsokoaren hitzak errepikatu beharko zituzten: «*ez grekorik, ez judurik, ez esklaborik, ez librerik, ez gizonik, ez emakumerik…*» Denak bat dira, ahaide eta adiskide, Kristoren gorputz mistikoan, hau da, fededunen elkartean. Norberaren identitate eta erromatar legea bertan behera uzteko deia omen da Paulorena. Kristok, bitartekari unibertsal gisa, legez eta bizilegez hustutako banako berriak gonbidatuko ditu adiskidetze unibertsalera. Bi uko, beraz, adiskidetze unibertsala berrezartzeko deian: ez dugu onartuko bizilegez eman diguten *norizana*, erabat hustuko gara materia sozial hartaz, eta ez dugu gure artean norberaren baitan ez dagoen legerik onartuko. Ukoaren lana, dena den, ez da bakarka egin behar den lana, elizaren elkartasunean egingo da, elkartasunean. Dirudienez, Paulok asmatu zuen unibertsalismoa[99].

XVII. mendean bide beretik jo du Baruch Spinozak. Alaitasuna, pasio alaiak, adiskidantza, askatasuna eta elkartasuna uztartu ditu bere filosofian —behintzat hala kontatzen digute gaurko spinozistek—. Spinoza erlijioen kritika egiten ari da, fede guztietan dagoen egiazko barren ostendua azaleratu nahi du. Kristo da, nonbait, sakoneko egia. Erlijio natural bat balego, errituak, ospakizunak, araudiak, zigorrak, sariak, apaizak eta abar ezabatzerik balego, erlijioen egiarekin geratuko bagina soil-soilik, hori Kristoren mezua izango litzateke: Jaungoikoa gurtzea eta maitatzea *lagun hurkoa* maitatzea da. Pauloren doktrinan bezala, Spinozaren testuetan aurkitzen dugun adiskidetze-komunitatea ez da jatorrizko komunitatea, ez dauka zerikusirik jaiotzarekin edo jatorriarekin, komunitate hartara adiskidetu direnak hautuz bildu

99. Esan bezala, tesi hura nahikoa zabaldu da Alain Badiouk Paulo Tartsokoaz idatzi zuen lanetik. Pauloren testua, *Galatarrei Gutuna*, ukitu zenbaitez itzuli du Franz Hinkelammert teologoak fedearen bitartekaritza nabarmendu nahian: «Pues, todos ustedes son hijos e hijas de Dios al compartir la fe de Jesús el Mesías. Porque todos los que fuisteis bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías. Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús». El Nuevo Mundo: de San Pablo hasta hoy, d.g.

dira, dirudienez, biluzik, izan eta eduki duten guztiaz erantzirik. Edonor da lagun hurkoa. Adiskidetzeko eta elkar maitatzeko deia unibertsala da[100]. Eta, nonbait, hori besterik ez da erlijio guztien egiazko mezua, Kristoren figuran nortuta. Baina, horrez gain, Spinozak zerbait gehiago antzematen dio Kristori. Ez da etorri soilik maitasun unibertsalerako mezua ekartzera, badu mezu berezi bat Moisesen legearen mendean bizi izan direnentzat: juduak ez dira herri edo nazio hautatu bat, herri guztiak direlako askatasunerako hautatuak, eta guztiek dute lege ezarri zaharrei aurre egiteko beharra eta itun berri batean, beren oldez, errepublika askea egiteko aukera. Kristoren gorputz mistikoan kide eta aske izango gara adiskidetze unibertsala baita[101].

Frantziako Iraultzaren leloa ondo famatua da: *liberté, égalité, fraternité*. Ez da hain ezaguna, ostera, 1793ra arte ez zela ofizialki erabili, hau da, Izualdian erabili zela estreinakoz. Parisko Komunak agindu zion herriari etxeetan margotu zezaten lelo hau: «*La République une et indivisible. Liberté, Égalité, Fraternité ou la Mort*». Heriotza, alternatiba gisa, Izualdiarekin batera desagertu zen lelotik. Errepublikaren batasuna eta zatiezintasuna, berriz, balio esplizitu eta egitasmo nagusi bilakatu ziren. Iraultzak titulu bereziak, dignitate bereizgarriak, eskumen eta eskubide pribatu eta partikularrak ezabatu behar ditu, 1791ko konstituzioaren lehendabiziko lerroetan idatzi zuten bezala: Errepublikak eta nazioak, biek, barne-arrakalarik gabekoak, zatiezinak izan behar zuten.

> Jada ez dago nobleziarik, ez parerik, ez jaraunspenezko bereizketarik, ez ordenamenduzko bereizketarik, ez erregimen feudalik, ez ondare-justiziarik, ez haietatik eratorritako titulu, izendapen eta pribilegiorik, ez zaldun-ordenarik, ez eta inongo korporazio edo kondekoraziorik ere, zeinetarako noblezia-frogak eskatzen baitziren, edo jaiotza-bereizketarik, ez eta funtzionario publikoek beren eginkizunetan baino goragoko nagusitasunik ere… Ez dago, ez nazioaren ezein alderditarako, ez gizabanakoentzat, pribilegiorik, ez eta frantziar guztien eskubide komunaren salbuespenik ere[102].

Gizarte berria gizarte orokorra izango da, hau da, gizon guztiak batzen dituen elkartea, haien artean desberdintasun esentzialik onartzen ez duena. Arean ere, sortzen ari zen gizarteak haien arteko harremanak antolatzeko era berri bat izan behar zuen, haiek libreki eta arrazionalki erabakitakoa, itundutakoa, eta elkarri parekotasun eta askatasuna onetsita, inor ez zen beste inor baino gehiago izango:

100. Iritzi horiek *Tractatus theologico-politicus* lanean aurkeztu zituen Spinozak. Jaungoikoari men egitea hurkoarekiko maitasuna eta berarekiko errukia baino ez da (Spinoza, 1986 [1670], 178. or.).

101. «Jaungoikoak nazio guztietara bidali zuen Kristo, guzti-guztiak aska zitzan legearen morrontzatik, guztiek zuzen joka zezaten, ez legeak hala aginduta, baizik eta barne-erabaki etengabe bati jarraituta. Pablok irakasten du zehaztasun handiz, bada, erakutsi nahi duguna» (*Ibid.,* 129. or.).

102. «Il n'y a plus ni noblesse, ni pairie, ni distinctions héréditaires, ni distinctions d'ordres, ni régime féodal, ni justices patrimoniales, ni aucun des titres, dénominations et prérogatives qui en dérivaient, ni aucun ordre de chevalerie, ni aucune des corporations ou décorations, pour lesquelles on exigeait des preuves de noblesse, ou qui supposaient des distinctions de naissance, ni aucune autre supériorité, que celle des fonctionnaires publics dans l'exercice de leurs fonctions (…). Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français».

dignitate berezietatik duintasun orokorrera igaroko bide ziren. Harrezkero, ez da noble, edo jopurik izango, ez da jaun eta morroirik. Estamentuak haustea *askatasuna* da, fisikoki ere: jende xumeak ez du katerik izango, ez du estekarik izango, ez lurrari, ez jaunari, lotura feudalak bukatuko dira. Eta *berdintasuna* da, askatu diren jendeak balio berekoak dira estatu eta gizarte berrian, elkarren onespen osoa dute. Eta *fraternitatea* edo *anaitasuna* da, askatu diren pareko gizon horiek elkarri lotuko zaizkio sentimenduz eta gogoz, elkartasunez, senide hurbilak balira bezala.

Hiru balio horiek, hala ere, ez ziren soilik estatu bat sortzeko fundamentu berriak. Mundu osoko gizarte berria sortzeko balio gisa aldarrikatu zituzten. Erregimen edo gobernamendu zaharra eraitsi eta mundu berri bat eraiki behar zutelako uste osoan aritu ziren frantziar iraultzaileak. 1789an, estatu berriaren konstituzioa idazteari ekin baino lehen, Iraultzak mundu sortu berriari begiratzen dio. Printzipio unibertsalak ezarri behar dira, eskubide unibertsalak. 1789ko iraultza beste iraultza batzuen atzetik badator ere, *Gizonaren eta Hiritarraren Eskubideak* aldarrikatzen dituen lehena da. Gizon eta (gizon) hiritar ororen eskubideen karta da, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* Izan ere, Gizonak eta Hiritarrak ez dira bi multzo, bi jende mota; jende beraren bi estatus edo bi egoera baizik, gizon naturalarena eta haren bermea den gizon politikoarena. Deklarazioaren helburua erakunde politikoen jarduna arteztea da, inork ahantzi ez dezan erakundeen eginbeharra eta hiritarren agintea eskubide naturalak babestea dela. Eskubide horien argitara, ordura arteko desberdintasunak azalekoak ziren, posizio sozialen emaitza, baina gizonen baitan bada halabeharrezko diferentziek ostendurik askatu eta agerrarazi behar den izaera unibertsal bat, *humanitatea*. Frantzia da humanitatearen lehendabiziko konkista. Baina mugarik ote du fraternitateak? Eta fraternitatea unibertsala bada, zer forma hartuko du? Inori ukatuko zaio fraternitate unibertsaleko kidetasuna?

1793ko apirilean bigarren deklarazio bat ari dira prestatzen iraultzaren buruzagiak, Maximilien Robespierre-k hartarako proiektu bat aurkeztu du. Bertan unibertsoaren subiranoa zein den zehazten du:

> Les rois, les aristocrates, les tyrans, quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre, qui est le genre humain, et contre le législateur de l'univers qui est la nature (Robespierre, 1793).

Robespierrek «aberria» dio, George-Jacques Dantonek «nazioa». Aberrian hiritarrak gara, aberrian subiranotasunaren partaide; baina *nazioa*, hori, giza generoaren kondizioa da, gizaki jaio garen denok *nazio*z, hau da, *jaiotza*z natura eta kondizio unibertsal berbera dugu, hura da giza duintasunaren iturburu bakarra. Robespierrek argi du, kosmopolita da, herria humanitatearen forma enpirikoa da, baina egiazko nazio bakarra humanitatea bera da eta legegile unibertsala, natura. Hari dagokio, jakina, iraultzak ezarri nahi duen ordenamendu berria. Iraultzaren eragilea, beraz, natura da edo bestela esan, gizon bakoitzak berez dituen ahalmenak, arrazoia eta askatasuna.

Robespierreren ustez, iraultza humanitate osoaren auzia da, bere proposamenean dioen bezala herrialde guztietako gizonak anaiak dira, elkarri lagundu behar diote[103]. Dantonen eta bere jarraitzaileen ustetan bide okerra da. Inork ez die humanitatearen ordezkaritza eman, badute frantsesena baina[104]. Eta Dantonek oso argi du zein diren Frantziaren muga *naturalak*: itsasertzak, Rhin ibaia, Alpeak eta, nola ez, Pirinioak. Badaezpada, naturalak badira eta ez badira ere, Dantonen ekimenez, 1792ko irailean monarkia abolitu eta lau egunetara Frantziar Errepublika «bat eta zatiezina» dela aldarrikatu du Konbentzioak. Edonola ere, natura behin eta berriro agertzen da iraultzaileen eztabaidetan fundamentu legitimatzaile gisa. Jainkoaren eskumena lausotu ahala, naturak hartuko du arautzaile unibertsalaren papera. Eta, hala ere, naturaz gizonak aske direnez gero, naturaz ere nola bizi erabaki beharko dute eta berariaz aldarrikatu eta lege bihurtu naturaz dituzten kondizioak. Labur esan, kondizio naturalei eskubide forma eman behar diete. Historiak ere badu zeresanik.

1793an dira Robespierre eta Dantonen arteko eztabaidak. Esan bezala, bigarren deklarazio eta konstituzio bat ari dira prestatzen. Frantziako Iraultzaren bi deklarazio ezagunek, 1789koak eta 1793koak, desberdintasun nabariak dituzte. Iraultzaren lehendabiziko konstituzioaren aldarrikapena, 1789koa, erregimen feudalaren bukaeraren hasiera izan zen. Asanblea Nazionalak morrontza legeak, jaunen justizia eta zergak indargabetu zituen orduan. Izan, 1789an Eskubide Deklarazioarekin batera onartu zena konstituzio baterako artikulu sorta izan zen, orotara hemeretzi artikulu Nazioa eta Legea Jainkoaren eta Erregearen ordez ezartzeko. Artikuluok egokituta eta Eskubide Deklarazioa bere horretan 1791ko konstituzioan sartu ziren. Anartean monarkia konstituzionala ezarri asmo zuten Louis XVI.aren mendekoek. Laster aldatuko dira gauzak eta erregea gillotinan lepo egingo dute. Dena dela, 1791ko konstituzioa goi-burgesia ilustratuaren gustura eginda omen dago. Unibertsalismo juridiko batetik feudalismoari aurre egin nahi dio. 1793an, berriz, iraultza hasi zenetik izandako gorabeherek —kolonietako esklaboen erreboltek, emakume eta herri xehearen protestek, eta abarrek— pisua izan dute. Konstituzio berri honetan unibertsaltasun politikoa agertu da, ustez *unibertsalismo matxino* baten eragina[105].

1789ko eskubidedun subjektua irudi abstraktu samarra da, baina bi modutara agertzen da. Batetik *gizona* da, bestetik *hiritarra*. Gizonak libre eta eskubideetan

103. «Les hommes de tous les pays sont frères, et les différents peuples doivent s'entr'aider selon leur pouvoir, comme les citoyens du même État» *(Idem).*

104. Alabaina, izan zen Frantziako Iraultzan *gizateria* osoaren ordezkaritza bere gain hartu zuenik ere. Esaterako, 1790eko uztailean ospatu zen Federazioaren Festan «Giza Generoaren Enbaxada» bat agertu zen. Haren buru Jean-Baptiste Cloots Gnadenthaleko baroia zihoan, Anarcharsis Cloots goitizenez ezagunagoa zen prusiar noblea. Hitza hartu eta banako libreen nazio unibertsalaren aldeko diskurtsoa egin zuen. Frantzia izango zen errepublika unibertsalaren muina. Harrezkero «*orateur du genre humain*» deitu zioten. Genero humanoaren bozeramaile honek Frantzia «muga naturaletara» hedatzearen alde eta auzo lurraldeak inbaditzeko deia egin zuen. 1791n esklabotza debekatzearen aurka aritu zen, «goizegi» zelakoan.

105. Marcel Gaucheten iritziz, *Unibertsaltasun politiko bat,* eta Massimiliano Tombaren hitzetan *unibertsaltasun matxinoa edo intsurgentea*. Ik. Gauchet, 1989 eta Tomba, 2015, 109-136. or.

pareko jaiotzen dira, baina elkarte politikoan adostu ezean galbidean doaz, naturaz dituzten eskubideak galtzera. Gizon naturalaren eskubideak estatuaren bilkuran gauzatu, zehaztu eta bermatuko dira. Gizona zein den esan barik doan bezala, frantses hiritarra zein den ondo zehaztuta dago 1791ko konstituzioan. Frantsesak dira Frantzian —esan nahi baita, frantses koroaren erresuman— jaioak aita edo aitaita frantsesa badute, atzerrian jaio eta Frantziara itzuli direnak ere aita frantsesa izanez gero, baita zio erlijiosoengatik erbesteratuak ere arbasoetan frantziar gizon edo emakumeren bat baldin eta badute. Azken salbuespen horretan izan ezik, gizon eta aita dira hiritartasunaren ateak. Horrez gain, gizona, goi-burgesiaren ikuspegian, *jabea* da. Eskubideak zerrendatzen ditu Deklarazioak, hurrenkera honetan: askatasuna, jabegoa, segurtasuna eta zapalkuntzari aurre egitea. Nazioaren eta askatasunaren definizioak eman ostean, Eskubideen Deklarazioak legearen eginkizunak zehazten eta argitzen ditu eta, azken artikuluan, azken indar-kolpe gisa, jabego-eskubide ezin bortxatuzkoa dela gogorarazten digu.

1793rako hainbat gauza aldatu dira. Giro politikoak eta indar-korrelazioak herri xumearen alde jokatzera animatzen dute konstituzio berria prestatzen ari den taldea —Condorcet, Hérault de Séchelle edo Robespierre, besteak beste—. Adi daude masen kezka eta haserreei. Jendeak, han-hemenka, parekotasuna ari da eskatzen, hala eguneroko bizimoduko ahalbideetarako, nola parte-hartze politikorako. Giro hartan, zerbait ari da aldatzen errepublikaren batasunari dagokionez, nazioaren batasun zatiezinean. Robespierrek hiru artikulu proposatu ditu opresioari aurre egiteko eskubideari buruz. Azken hiru artikuluetan garatuko da eskubide hura: erresistentziarako eskubidea libre eta parekoa izateko eskubide naturalen ondorioa da, ezein gobernuk ezin ditu gizon libre eta parekoak zapaldu, hortaz, zilegi da opresioari aurre egitea. Betebeharra, bertutea da. Insurrekzioa eskubide bihurtu nahi dute, estatu iraultzailearen arrakalak onartu eta animatu beharko balitu bezala. Fraternitateak ez du eskatzen batasun irreal eta otzan bat, aldiz, denetan gauzatzen den kidetasuna behar du. Itxuraz, talde baztertuek, beren *nor-izan*en zamapean, Gizon Jabearen unibertsaltasun formal eta juridikoa arrakalatu dute, agerian utzi dute nazioa ez dela ororen kidetasuna eta elkartasuna.

1793ko konstituzioak, alabaina, ez zuen bide luzerik izan. Udan onartuta, urrian bertan behera utzi zuen Konbentzioak, laster, abendu partean, Izualdiari ekiteko: estatu iraultzailearen eraikuntzari eutsi zioten, Saint-Justek esan bezala, aurkari oro indar osoz ezabatuta. Robespierreren agintaldi erradikala bukatu ostean, estatua eta herriaren batasun osoa bihurtuko dira, ostera ere, 1795eko konstituzioaren printzipio nagusi. Erreakzio burgesak iraultzaren joera demokratiko eta soziala eten du jabego eta ordena sozialaren izenean. Nazio batua legez ezarriko da jabegoaren printzipioaren pean: ez kidetasunik, berdintasuna baizik. 1795eko konstituzioak gizonaren eta hiritarren eskubideen deklarazio propioa du: ez du aipatzen «gizon guztiak dira naturaz berdinak…» Ezin du, gizonen sufragio unibertsalaren ordez, errolda bereiziaren sufragioa ezarri baitu. Eskubideekin batera hiritarren betebeharrak ere aldarrikatu dituzte. Hiritar zintzo eta onetsiak eskubideak bezala betebeharrak

ditu, portaera ona zein den zehazki preskribitu dute. Laugarren artikuluak dio: «Nul n›est bon citoyen, s›il n›est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux». Egiazko gizon jabeak irabazi du.

Hiria, eskubideetatik legeetara

XVIII. mendearen hondarreko deklarazio frantsesak aitzindariak izan omen ziren gauza batean: gizonaren eta hiritarraren eskubideak aldarrikatu zituzten bere hutsean, gizonaren gizontasun hutsean. Unibertsalak omen ziren. Kritika arrunta izan da abstrakzio edo hustasun horren faltsukeria formala salatzea. Geroago aztertuko dut. Orain *eskubide* kontzeptuari arreta eman nahi nioke. Izan, deklarazio frantsesak eskubide-deklarazioetan ez ziren lehenak. Horretan adostasun argia dago, izan ziren arinago eskubide-karta eta -deklarazio asko. Eskubideen borrokak ez du etenik izan jendartearen historian, jendartea botere-harremanak antolatzeko ariketa den aldetik ezinezkoa delako eskubideen inguruan ika-mikarik ez izatea. Baina, hala ere, deklarazio horietan iraultzaileek eskubideei zentzu berezia eman zieten. Eskubideak politikaren fundamentu gisa jarri zituzten ezein lege eta botere aurretik.

Eskubide kontzeptua bera izan da azken mendeetan borroka-gunea. Zer ote da eskubidea eta eskubidedun subjektua izatea? Zertan pentsatu eta onartu behar dugu gizakia eskubideduna dela jaio delako, izate hutsez? Euskaraz darabilgun hitza, *eskubide*, botereari buruzko metafora batetik eratorria da. Eskua da boterearen irudia, botere-harremanen metafora[106]. Ez da gure hizkuntzaren berezitasuna, baina *eskubide* erabiltzen dugunean europar erdaretatik aldentzen gara. Inguruko erdarei kopiatuz gero, *derecho* edo *droit* hitzen itzulpen literala erabiliko bagenu, *zuzenbide* edo *zuzen* erabili beharko genituzke. *Gizonaren zuzenak*, esaterako[107]. *Zuzentza* noiz edo noiz justizia adierazteko erabili da, erdarazko *rectitud* adiera zaharrean: jarduteko arau, lege edo printzipio bati zorrotz eustea. *Eskubide* darabilgunean, berriz, argi uzten dugu zertaz ari garen, botereaz. Eskubidea, izan, esku(men)bidea da, alegia, aginte edo eskumen baten aitortza eta onespenerako bidea, maiz, izatez eta egitez ez dugun ahalmen baten eskabidea baino ez. Ez dugu, beraz, engainurik hemen, aginteaz ari gara: eskubideak erabat politikoak dira, ez da kontu juridiko hutsa, are gutxiago morala edo naturala. Alde horretatik, eskubide-borroka eta eskubide-antolamendua bitara ulertzen da gehien-gehienetan: eskubidea *potestas* da, jendarte batean ezarrita dauden eskuduntza eraginkorrak, eta *potentia* da, (bestelako) harremanak eratzeko ahalmena, eskumenerako ahalbidea. Usu aurreneko zentzuari

106. Euskaraz ederto adierazten den lotura estua: *eskuduna, eskuduntza, eskumena, esku izan, eskuetsi, eskumende, eskuperatu*, eta abar. Ez da horretan euskara oso berezia izan, latinez ere hala da eta. Erromantzeetan latinezko *manus* erabili da; espainieraz, esaterako: *manejar, mandar, manumitir*… Latinez *ius* erabili zen agintea, boterea edo eskuduntza adierazteko: *ius imperatorium* edo *sui iuris esse* —nor bere buruaren jabe izan—; baita eskubidea eta zuzenbidea adierazteko ere.

107. Ez da guztiz ezezaguna: «Eskual-Herria eta Eskualdunak nahi zituzken beren gain ikusi, beren zuzenen jabe, beren gizonez zainduak, beren mintzaiaz, ohidurez ala erlisioneaz iduri zakoten bezala gozatzeko eskuarekin» Jean Etxepareren hitzak dira (*Eskualduna*, 1920-05-14). Hemendik hartuta: Charritton, 2003, 126. or.

eskubide deitu beharrean *botere* esaten diogu, baina ez da botere gordina, legeetan eta arauetan bermatuta, sakralizatuta, legitimatuta egon behar duelako. *Potestas* hori zuzenbideari ere lotzen zaio, ez soilik botere eraginkorrari.

Jean-Jacques Rousseau-k lagundu ahal digu eskubide eta zuzenbide arteko aldea zehazten. Haren iritziz lege naturala dela eta, antzinakoek eta modernoek egindako okerrak ez ziren berdinak. Antzinakoen ustetan lege naturala gauzak berezko xedeetara egokitzea zen, *recta ratio*. Izan ere, ordenu sakratu, objektibo eta transzendente batean *legea* ezinbesteko izate-bidea da, baita jende kontuetan ere. Zuzen ala oker jokatu ahal dugu baina legea bete egingo da, beti: patua da, eta drama grekoetan bezala halabeharraren atzaparretan dabiltzan gizakiek nahi beste ahalegin eginda ere patua bete egingo da ezinbestez.

Modernoek, ostera, ulertu dute lege naturala preskripzioa dela, hau da, izaki adimentsu eta libre bati norbaitek eman dion agindu edo araubide bat. Lege naturala, beraz, ez da berez beteko, subjektuen arteko kontua da; legegileak eta legearen hartzaileak, biek, erabaki behar dute zer egin legearekin. Rousseauren ustez, dena den, modernoak ere oker ibili dira legea alegiazko egoera natural batean jarri dutelako, legea preskribitzeko arrazoimena duen gizakiarekin batera. Legea preskripzioa da, baina ez naturala. Eskubideen deklarazioetan jasota dagoen iritzi horrekin Rousseauk argi utzi nahi du egoera naturalean ez dagoela legerik, ezta arrazoirik ere, egoera naturala bera hipotesia den aldetik, arrazoia, eskubideak eta legeak garatu eta bete daitezen *giza-artea* behar da, edo zehatzago esan, *politika* behar da (Deleuze, 2016 [1959-1960], 60-61. or.). Ez dago naturan inongo fundamenturik askatasuna zehaztu eta mugatu dezakeenik. Lege naturala, Rousseauren pentsamenduan, garatze(ko) lege politiko eta pertsonala da.

Ildo horretatik, eskubideen ideologia modernoak eskubideak deklaratzen ditu legearen aurretik. Eskubideak naturaz ditugu, ezagutu eta aldarrikatu behar ditugu, besterik ez. Legeak, berriz, egin behar ditugu. Zuzenbidea, hortaz, mundu natural, objektibo edo sakratu bati dagokion jokaera zuzena izan daiteke —halako legeei dagokielako—, edo borroka eta itun politikoetan egin diren lege eta arauak zuzen betetzen diren ebazteko dispositiboa —edo geroago azalduko dudan moduan, Rousseauri jarraituz, gizakiaren ahalmen birtualak garatzeko bide politiko zuzenerako laguntza-dispositiboa—. Eskubideen ideologiak lehen aukera baztertzen du: zuzenbidea legearen babeserako dator, legea eskubideen babeserako etorri den bezala. Eskubideek dute lehentasun ontologiko-politikoa, haiek berak dira izatearen *potentia* eta legearen sorburua, haiek berak ere, gizon naturalaren ahalmenak.

Gizakia lege naturalen paradisutik kanpo bizi da. Izaki morala eta politikoa da naturaz, ez da bizi animalien antzera naturaren ordenaren arabera. Morala da bere kontzientziaz erabaki behar duelako zer egin, politikoa bere buruari legeak eman behar dizkiolako. Berezko eskumenak ditu horretarako, libre jaio delako. Hortaz, ez du beste inoren beharrik eskubideak izateko. Gizartean agertuko dira desberdintasun artifizialak, baina giza kondizioa eskubidedun eta aske izatea da.

Gizona nahimen libre eta subjektiboa duen aberea da, bekatuak bezala krimenak egin ahal dituena, hau da, nahita edo jakinaren gainean egonik arau eta legeak hautsi ahal dituena. Hala, lege natural, sakratu edo objektiboa, mundu-egiturarena edo nahitaezko kondizio baten legea izan beharrean, gizakiaren berezko kondizioa da naturaz dituen eskumen edo ahalmenak betetze aldera, legegile izatearen kondizioa. Egingo dituen legeak ez dira, jakina, ukiezinezko eta aldaezinezko legeak, kontrara, bizi-jardun eta harreman komunetarako konbentzioz edo ohituraz, indarrez ezarrita edo elkarrekin deliberaturik hautatu diren arauak eta jokabideak, *nomoi* delakoak. Gizakia autonomoa da, nahiz eta heteronomian bizi delakoan tematurik egon.

Aintzat hartu behar dugu eskubideen ideologia zuzenbide subjektiboaren barruan prestatu zen operazio teologiko-politiko baten emaitza dela. Operazio horrek funtsezko irizpide gisa jarri zuen lege oro subjektu batek preskribitutako legea dela, lege naturalen kasuan jainkoak ezarri beharrekoak, jendartekoetan, berriz, jainkoak libre egin dituen nahimen arrazionaleko subjektuek. Horrek denak irauliko zuen politika ulertzeko modua; izan ere, politika modernoaren alegiazko hasiera *an-arkia* da edo kasik anarkia, printzipio bakarra norberaren askatasuna delako, ez dago mundu-ordenan beste printzipio arautzaile derrigorrezkorik. Printzipio hori da politika modernoaren muin-muineko auziaren iturri nagusia. Nork du eskubidedun izateko eskubidea? Nork eskubideak babesteko legeak egiteko eskumena? Itaun horien erantzun modernoa *norbera* da. Halatan, banako beregainek beren arteko botere-harremanak antolatzeko orduan, zer dela eta, nola, onartuko dute aginteren bat? Zer dela eta obeditu? Zertan galdu askatasun naturala?[108]

Esan bezala, eskubideak botere-harremanak antolatzeko doktrina eta dispositibo ideologikoak dira; ezarrita dauden botere-harremanak borrokatzeko teknologia, baita haiek iraunarazteko baliabide ere. Alegiazko hasiera natural batean eskubideak eskumen forma hutsean agertzen dira, indar edo ahalmen hutsa balira bezala, baina praktika errealean forma juridikoan aurkitzen ditugu beti, hau da, eskubide barik zuzenbide forman. Baikortasunez idazten diren zuzenbidearen historietan gatazka eta gerra sozial eta politiko gogor eta odoltsuetatik arian-arian eraiki den bitartekaritza da zuzenbidea, etsai sozialen arteko adiskidetze-itunak balira bezala edo, gutxienez, elkarrekin bizitzeko gutxieneko akordioak (Freund, 1991, 144-145. or.). Halan ikusita, zuzenbidea eta eskubideak harremanen kodeak dira, ez inoren ezaugarri edo propietate, ez norbanako batenak, ezta kondizio ez-sozial baten egokierak ere.

Zuzenbidea ere aurpegi bikoa da, beraz. Alde batetik, *statu quo* delakoa defendatzeko, arautzeko eta izanarazteko arau-kodea da; bestetik, *statu quo* hori eraldatzeko edo iraultzeko eskarien emaitza. Batetik, boteretsuen boterea ezartzeko dispositiboa izan da, baina, aldi berean, «boteregabetuen» babesa eta, batez ere, haiek

108. Ikuspegi kontserbadore katoliko —eta aski erreakzionario— batetik, Pierre Manent-ek: «… mugimendu modernoaren sortzaileen iritziz (…) aginte eta obedientziarik gabeko egoera zen naturala, *an-arkia* gisako kondizio bat, soilik halakotik altxatu ahal zen bidezko agintea eta obedientzia». Lege naturala defendatzen duen filosofo katoliko honek obedientziaren eta hierarkien naturaltasuna defendatzen du, eskubideen artifizialtasun eta gehiegikeria antinaturala salatuz (Manent, 2021, 109. or.).

lortutako ahalmen eta eskumenen aitortza, hau da, boteredunei aldez edo moldez eragindako onespena. Zuzenbidearen historia neurri handi batean borroka horien gorabeheren emaria da, eskubideak edo eskumen-bideak boteretsuek onets ditzaten egin diren borroken historia. Halaber, lege-kode idatziak, maiz, borrokak baketzeko itunak izan dira. Eskubideen adierazpen, karta eta itunak botere- eta indar-borroken emaitza gisa ikus daitezke. Eskubideak boteredunei jarritako mugak izan dira usu, edo boteredunei nekez eta minez irabazitakoak, onarraraziak. Frantziako Iraultzan ere bai: gillotinak eta Asanblea Nazionalak batera egiten zuten lan.

Labur esan, zuzenbidearen historia neurri handi batean estatu-justiziaren eraikuntzarena izan da. Zuzenbidea estatu-aparatu bat izan da, estatuek monopolizatu dituztelako justiziaren erakunde eta kodeak, estatua burokratizatu ahala, eta ez barnetentsiorik gabe, zuzenbidea izan da justiziak lortu duen hala-holako autonomia eta logika propioa[109]. Dena den, estatuaren eta zuzenbidearen arteko harremana oso argia bada ere, ez da horren argia estatuaren eta eskubideen arteko lotura, lehen aipatutako aurpegi-bikoiztasun horregatik: eskubideen aldarria erabili izan delako —batez ere, eskubide naturalen erretorika— estatu barneko botere-harremanak eraldatzeko. Estatuak beretzat hartu zuen eskubideen bermea eta zuzenbidearen monopolioa, betiere unibertsaltasunaren eta eraginkortasunaren izenean. Frantses deklarazioetan, eskubideak gizon naturalaren dohainak izan arren, estatuaren beharra dutela aldarrikatzen da, hain zuzen, eskubideak unibertsalak izan daitezen eta erakunde publikoak eraginkorrak izan daitezen eta bete behar dituzten xedeak gauzatu ditzaten.

Hala, bizilegeetako moral eta ohituretatik harago estatuak objektibatuko ditu eskubideak. Eskubide naturalen parean, tirania antinaturala da. Lege barik bizitzea aginte arbitrario baten mende bizitzea denez, legea egin eta betearazten duen estatuari esker gozatu ahal dituzte gizonek berez dituzten dohain eta eskumenak. Estatuaren eta eskubideen arteko lotura berariaz aipatzen zen eskubide-deklarazioetan[110]. Horregatik bikoiztasun batean oinarritzen dira, gizon eta hiritarraren eskubideak dira, ez soilik, gaur egun diogun modura, «giza eskubideak». Esan bezala, gizon hutsa edo naturala, harreman eta garapen sozialik gabekoa, ez zen titulu politikoa, ez zen antolakuntza politikoaren kidetasun-titulua. Titulua, hain zuzen, *hiritartasuna* da.

Hala ere, argi omen zuten gizon naturalak politikoa (ere) izan behar zuela. Aristotelesen ildotik, gizakia abere elkarkoia eta politikoa, *polis*-erako jaioa, zela esango ote zuten? XX. mendearen hasieran, 1913an, Otto Gierke zuzenbidearen historiagileak klasiko bihurtu zaigun bereizketa bat ezarri zuen zuzenbide natural modernoaren eta antzinakoaren artean. Antzinaroan eskubideduna *komunitatea* zen, Modernitatean, aldiz, *banakoak* dira eskubideen subjektua. Antzinakoentzat gizakiak

109. Zuzenbidearen autonomiaren garapenaz eta haren logika propioaren funtzioaz nire erreferentzia nagusia: Bourdieu, 2012.

110. 1789koan, 2. artikuluan: «Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression». 1793koan, lehenean: «Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles».

berez dira jendartekoak, modernoentzat jende-elkarteak gizakiek berek sortu behar dituzte. Politika *Hiria egitea* da.

Orokorrean, elkarteetan bizitza praktikoa atondu behar dugula esan genezake, naturaz libre izan ala ez, natur legez elkarteetan bizi beharra dugula. Mendebaldeko pentsamendu eta praktiketan, Hiria izan da elkarte nagusia. Hiria da elkarterako bilgune eta kidetasun nagusia. Hiria omen da estatuaren izen jatorra. *Civitas* erabiltzen zen Erroman, eta handik datoz *ziutatea, ciudad, cité, city*… Alabaina, hitz horrek *hiritartasuna* eta *estatua* esan nahi zuen, ez zuzenean hiria edo kale multzoa —horretarako ezagun dugun *urbs* eta beste erabiltzen ziren, geroago hartuko zuen esanahia eta hortik gaurko ziutatea—. *Civis* elkarte politikoko kidea esateko erabiltzen zuten, egiazko hiritar titulua. Hiria ez zen nahasten populazio osoarekin, esangura politiko mugatua zuen[111].

Atzera begira ere, kristo aurreko 450 ingurura, Erromako *Hamabi Oholetako Legeetan civis* erabili zuten erromatar petoak zein ziren adierazteko eta atzerritarrak eta esklaboak baztertzeko. *Civis* horiek Erromako leinu fundatzaileen ondorengoak ziren hasiera batean. Alegia, hiritarra Hirian errotutako leinu bateko kidea zen, neurri batean beste leku askotan auzokidea izan dena, edo besterik gabe herritarra. Aspaldikoa da, beraz, biztanleak edo populazioa eta hiritarrak edo elkarte politikoa bereiztea.

Hiria lege-itun edo eskubide-karta bat eginez edo jasoz sortzen da —batzar batek, errege batek, jainkoen ordezkariren batek edo jakintsu mitikoren batek emanda, adibidez—. Alde horretatik, *Hiria* bailara, eskualde, herrialde, auzo, udalerri-bilkura eta beste elkarte asko ere izan daiteke, eta hala izan da. Hiria elkarte politikoa edo estatua baita, *estatuaren hespil babeslea*[112]. Areago, hespil magikoa da; hartara biltzen diren guztiek estatu eta titulu berezia lortzen dute, Hiria *eskubidedunen bilkura* da. Hiriaren legearen bitartez lotu zaizkio elkarri, Hiriaren legearen bitartez subjektu kide direla onetsi diote elkarri. Eta zehaztu dute nor ez den hiritar. Gizon zibil, zibiko edo zibilizatuaren eta gizon huts eta naturalaren artean Hiri-legea dugu bitarteko. Basatiak, lege politikoaren bitartez bizi ez direnak, hespil sakratutik kanpo bizi dira barreiaturik. Mendebaldeko pentsamenduan Hiriaren botere eta baliabideen kontzentraziotik kanpo, jende sakabanatuak eta basatiak bizi (izan) dira. Eta, alde

111. *Civis*, diote etimologoek, **kei*- erro indoeuroparretik dator, nonbait, etxe, herri edo halako zerbait esan nahi zuena. Gerora, hitz eta adiera asko izan eta eman dituen erroa. Oro har, atseden eta babesa ematen digun lekua, harako joera eta nahia. Areago, **keiuos* berbak etxekoa, auzoa, edo bizilaguna esan nahi omen zuen. Piarres Charritton-en pasarte honetan dugu ikusgai nola ulertu diren estatua, *civitatis*, eta nazioa: «Horra, zergatik, itxuraz, Tomas Akinokoak idazten zuen: *Sicus leges sunt organa quaedam ad finem civitatis, ita mores sunt organa quaedam ad finem nationis*. Hau da euskaraz: "Nola legeak baitira Estatuaren helburuari doazkion nolabaiteko lanabesak, Nazioaren helburuari doazkion nolabaiteko lanabesak dira halaber ohiturak"» (Charritton, 2003, 86. or.).

112. *Politika* hitzaren gorabeheretan ideia sorta bera sumatzen da: πόλις hiria da estatua den aldetik. Hangoa πολιτικός, hiritarra edo estatukidea. Etimologietan barna joz gero, *pol* erroaren atzean *leku itxia, bildua, esparrua* edo *barrutia* omen dugu. Bidenabar, gogorazi alemanez *bürger* ere —burges edo burgutarra— erabili dela hiritartasuna adierazteko, eta zibila esateko.

horretatik ere, *res publica*tik kanpo, hau da, *herri*tik kanpo, orobatasun komunetik kanpo. Hirian ororen legeak agintzen du, lege-elkarte bati loturik zaude, eskubideak dituzu, eskumenak dituzu; betebeharrak ere bai, elkarrekikoak, hain zuzen. Hiria, legea, arrazoia eta askatasuna batera doaz. Hiritik at, lege barik, aginte pribatu hutsaren mende bizi dira sasizibilizatuak —*asiarrak* irakurri ahal da klasikoetan— edo jainkozko zein naturazko indarrei beldurrez, babesgabe eta behar hutsean, primitibo basatiak, barbaroak.

Horrenbestez, figurazio modernoan, Hiria *fundazioa* duen elkarte artifiziala da. Bertan gizon naturalek bere burua zibilizatu eta egoera naturalak edo sasinaturalak —familia, klan…— gainditzen dituzte, xede baten alde: eskubidedunen eskubideak babestea. Oker barik esan daiteke ideia horiek direla *estatu paradigma*ren oinarrizko egiturak. Estatuan, legearen bitartekotzaren babespean libre eta eskubidedunak izango dira jende hautatuak, berez libre jaio omen diren horiek. Aurrerago aztertuko dut xeheki nola irudikatu den jaiotzez libre direnen identitate komuna, gogora dezadan orain *nazioa* izan dela estatu forma hartu behar zuen kondizio prepolitiko natural komuna, estatuan zibilizaturik *gizarte zibila* bilakatuko zena. Nazioan, jaiotzezko identitatean, topatu zuten iraultzaileek hasierako kidetasun edo berdintasun orokorra, gizon naturalen dignitate-titulu orokorra —ororen duintasun, hain zuzen—. Baina soilik hiritar izatera ailegatuz gero gauzatuko zen duintasun hura. Nazioa, gainera, argudio eta sinbolo polemiko gisa populazioak eta erresumak zatikatzen zituzten enda, leinu edota odol-estamentuen kontrako tresna izan zen. Burubide hartan jaio zen *nazio erdibitua*ren gaia.

Ikusi dugu nola Hegelek Ilustraziotik ereindako giro emozional batetik abiatu zuen bere pentsamendua; giro hartan nagusi zen kontzientzia edo sentiera bat: jendarteak zatikaturik eta jendea erdiraturik zeuden. Behialako elkartasun mitiko edo fantasiazko bat zuten gogoan, baina, horrekin batera, mendeetako gatazkek, erlijio-gerrek, lokarri feudal eta monarkia absolutistek handitutako eta kapitalismo hasiberriak biziagotutako arrakala sozialak irudi bakar batera kondentsatu zituzten: *nazio erdibitua* (Ripalda, 1978, 20. or.).

Ilustrazioa, gizarte hierarkiko, estamentuzko eta zatikatua atzean uzteko modua irudikatu nahi izan zuenean agertu zen nazio erdibituaren auzia. Jose Maria Ripaldak laburtzen duen moduan, XIX.ean *klase-borroka* izenez ezagutu zena, XVIII. ean *nazio erdibitua* izan zen. Erdibiketa edo urradura hura aspaldikoa zen eta ez soilik soziala, Descartesenean arrakala dugu munduaren eta kontzientziaren artean, sentikortasunaren eta arrazoiaren artean, substantziaren eta subjektuaren artean. Hobbesen *Leviathan*ek erlijio-gerren giroan europar erresumetako estamentuen artean arrakala geroz eta larriagoa zela iradokitzen du. Koroen, jaunen eta burgesen arteko borroka ekonomiko, politiko, juridikoak etengabeak ziren eta nekazariak, langileak eta herri xumeak, oro har, eskulan, beharrizan material eta sineskerei lotuta zeudelarik ere, lehengo herri-komunitateak eta elkartasun-lokarriak galtzen hasiak ziren. Giro hartan, batasun galduaren mitoan sustraitu zen eskubideen ideologia modernoa eta parekoen elkartasunen proiektu eta utopia. Baina bazituen erro

zaharragoak ere, eskubide modernoek eta eskubidedun subjektuen elkartasunek bi debate teopolitikotan eta aginte komunen legitimazio praktika zahar batean dituzte sustraiak: debateak Abya Yalako jendeen arimari buruzkoa eta hautamen librearen eta graziaren artekoa izan ziren; aginte-praktika, aldiz, «jare jaiotakoen enden» itunena. Ikus ditzagun.

3.2. ESKUBIDEDUN SUBJEKTUAREN ARRAGOAK

XVIII.eko eskubideen deklarazioek jaso zuten zuzenbide natural modernoaren ideiek bazuten hainbat mende. Errenazimentuko errepubliketan eta Erreformaren ondorengo erlijio-gerrateetan forma hartu bazuten ere, Ameriketako kolonietako biztanleen esklabotzaren aferan ernaldu ziren. Hor hasi zen Sylvia Wynterren 1Gizonaren eraikuntza (Wynter, 2003). Abya Yalara heldutakoan europarrek arazo teopolitiko batekin egin zuten topo. Hango jendeak ez ziren ondo egokitzen esklabizatu ahal ziren jendeen kategorietan: printzipioz ez ziren kristautasunaren etsaiak —musulmanen antzera— eta ez ziren, halaber, gerra bitartez etsaitutako beste kristau batzuk. «Indioak» beste kategoria batean sartu behar zituzten eta erabaki behar zen zein zen kategoria horretako jendearen estatutu juridikoa. Bere buruaren jabe ote ziren indiarrak? Esklabo hartu ahal zituzten kristauek? Eta libre izanez gero, lurrak, abereak, ondareak haien jabetzak al ziren? Zein ziren haien eskubideak? Galdera horiek bultzaturik, «indioen» estatusari buruzko botere- eta interes-jokoetan bezala, eztabaida filosofikoetan taxutuko ziren, batetik, giza natura eta zuzenbide naturala tresna politiko juridiko gisa, bestetik, basatiekiko politika kolonial arrazista eta supremazista. Sarri elkarren aurka.

Indietako biztanleen esklabotzaren aferan gorabehera franko izan ziren XVI. mendearen lehen erdialdean. Besteak beste: 1500. urtean Elisabet Katolikoa erreginak Abya Yalatik ekarritako esklaboak askatzeko agindu du; 1512an Burgosko Legeetan, Fernando Katolikoa erregeak indioak gizon libreak direla ezarri du; 1523an Karlos V.ak Indietako Kontseilua sortu eta indioen esklabotza legeztatu du; 1540an Karlos V.ak, Bartolome De Las Casasen eta beste humanista batzuen kexuei erantzunez, Salamancako Unibertsitatean indioen aferari erantzun bat emateko batzar legegile bat egin dadin agindu du. Bilkurak bi urteren buruan, 1542an, eman ditu Indietako Lege Berriak, *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*. Eta 1550ean, Karlos V.ak Valladoliden debate bat antolatzeko manatu du indioen estatus ontologiko eta juridikoa argitzeko xedez: gizakiak ote dira?, arimarik al dute?, eskubiderik?

Lehenago, hala ere, 1537ko bulda batean Paulo IIIa. aita sainduak xedatuta zuen indioek badutela arimarik, ez direla animaliak. Dominikoen tesiekin bat eginez, erabaki zuen indioek arrazionaltasuna zutela eta, ondorioz, jabe eta jare izateko eskumena ere bai. Hala ere, enkomiendadunek ez zituzten tesiok onartu eta gogotik egin zioten aurre edozein aldaketari, Lege Berriei muzin eginez. Hori dela eta, De

Las Casas dominikoen buru intelektualak, sasoi hartan Chiapaseko apezpikua zenak, Indietatik Gaztelara itzuli zen Gortean protesta egiteko asmoz eta, halatan, izan zuen Valladolideko debatean parte hartzeko aukera.

Dusselek dioenez, Valladolideko hura «modernitatearen lehenengo debate filosofiko publikoa» izan zen (Dussel, 2020). Bertan, Indietako Legeen kontra dagoen Juan Ginés de Sepúlvedak defendatuko zuen printze eta nazio humanoago eta kultuagoek indioak mendean hartzea guztiz zutela zilegi. Eta aginte haren kontra altxatuz gero, armen bidez ezarri ahal zitzaiela, bidezkotasun osoz. Hitz ederragoetan eta europar hedapenaren legitimazioaren argudioa emanik: «Es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades» (*Ibid.,* 44). Jakina, Sepúlvedak ez du gizon kristauen nagusitasunari buruzko inongo dudarik. Luze iraungo du ustezko aurrerapenaren abantailak edozein konkista eta sarraski zuritzeko (*Ibid.,* 59)[113].

Sepúlvedaren aurka De las Casas eta Francisco de Vitoriaren hainbat dizipulu aritu ziren, denak domingotarrak. Bartolomé de Las Casas izan zen, Dusselen iritziz, Modernitatea zuzen-zuzenean kritikatu zuen lehenengoa. Ikusi dugunez, etengabe jardun zuen indioei eragindako oinazea salatzen eta indioen humanotasuna defendatzen. Jardun hartan 1537ko *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* tratatuan adietan eman zuen tesi kritiko bezain adigarri eta esanguratsua: indioek zintzoki sinesten dute sinesten dutena, haien ustetan egiazko jainkoak dituzte, eta jainko horiek eskatzen dieten bezala jardun behar dute zuzen jardutekotan —bai eta jendeak sakrifikatzen dituztenean ere—. Ezin zaie ukatu, oker ibiliagatik ere, fede onez sinesten dituztela oker horiek eta horregatik fedea aldaraziko bazaie, indarrez eta odolez aldatzera behartu ordez, argudio on eta manera limurtzaileez jokatu beharko da: «…un modo persuasivo, por medio de razones en cuanto al entendimiento, y suavemente atractivo en relación con la voluntad» (*Ibid.,* 67). Oraingo terminoetan De Las Casas diskurtsoaren eta intersubjektibotasunaren etika bat ari da defendatzen. Ardatza elkarri *arrazoidun izatea* onestea da, zehatzago esan, besteari, eta elkarri hitz egiteko, arrazoimenez jokatzeko eta argudiatzeko eta norberarenak ez diren ikuspuntuak ulertzeko gaitasuna onestea. Soilik libre, borondatez eta konbentzimenduz, har dezake fede berria hautamen libre duen izaki batek eta huraxe bera da elkarri onetsi behar diotena *jendetasun-legez* arituko direnek. Oinarria, bistan da, besteari beregain dela onestea da (Dussel, 1992).

De Las Casasekin batera, Francisco de Vitoriaren dizipuluek jardun zuten. Vitoria teologo dominikoak ospe handia zuen auzi etiko-ekonomiko-juridikoetan aholkulari eta aditu gisa, eta hainbat lan idatzi zituen Indietako konkista, gerra eta

113. Bide hartatik bazterrean geratuko dira garai batez ebanjelizatzaileek bultzatu zuten utopia koloniala, indiar errepublika kristauen utopia (1524-1564). Filipe II.aren ekimenez desegin ziren indigenen misioak eta jauntxo kolonialek mende hartu zituzten. Jeronimo Mendietakoa arabar frantziskotarraren hitzetan «zilarraren erresuma» gailendu zen Indietan, aberastasun-goseak usteldutako erresuma.

jabetzarako eskubideei buruz. Valladolideko debatea izan orduko hilda zegoen, baina Salamancako batzarrean ondo azalduta utzi zituen bere ekarpenak eta eragin handia izan zuten bai Valladoliden, bai zuzenbide naturalaren modernizazioan ere. Beraren laneko terminologian *tituluak* aztertzen zituen, indioak mendean hartzeko tituluak zilegi ziren edo zilegitasun horren neurria zuzenbide naturala zen. Herri arteko gerra, adibidez, bidezkotzat jotzen zuen herriren batek beste bati eskumen naturalak ukatuz gero —eskumen horiek merkataritza, bake-harremanak eta ebanjelioak predikatzea zirelarik—.

1538-39 ikasturteko *Relectiones* izeneko bi lezio berezitan azaldu zituen bere tesiak indioei buruz, *De Indis recenter inventis*, edo *Indio aurkitu berriei buruz*, eta *De iure belli*, edo *Gerra-eskubideari buruz*. Bi testuok omen dira nazioarteko zuzenbidearen hastapena eta filosofia juridiko berri baten jaiotza-agiria. Tesi nagusia da gizon guztiengan dagoela *natura bakar* bat, fedean eta *nor-izan* sozialean edo moralean alde handiak izan ditzaketela baina naturan bat direla; eta, areago, natura komun hartatik eratorri behar direla eskubideak. Bestela esan, eskubideen iturria ez da munduaren zuzentasunari dagokion harreman edo ahalmen bat, eskubideen iturria gizonaren izaera bera da. *De facto* gizon arruntek eginetan dute *nor-izana*, baina *de jure* gizontasun unibertsal eta naturalaren izana dute. Indioei buruzko debatera aplikatuz gero, indioek gizonak diren aldetik eskubideak dituzte —fedegabeak eta paganoak dira *gizon* paganoak direlako, ez animaliak, ez piztiak ere—.

Tesiaren argudiorako, Vitoriak dio: «Gizona da bere naturagatik Jaungoikoaren irudia». Umeen eta animalien eskubideak, esaterako, ezin dira berdindu umeek Jaungoikoaren irudia dutelako beren baitan, arrazionalak dira. Ez da fedeak, baizik Jaungoikoak emandako natura. Hortaz, naturagatik —jaiotzaz eta geurez— dugu *nahimen arrazionala*[114]. Areago, gizakiengan dagoen jainkoaren irudia jainkoaren *subjektutasun kreatzailea* da. Genesian irakur daitekeen moduan:

> Jainkoak erran zuen: «Egin dezagun jendea; izan bedi gure iduriko, gure eiteko; menpera ditzala itsasoko arrainak, zeruko xoriak, abereak, ihizi guziak eta lurrean herrestaka dabiltzan herrestari guziak». Jainkoak, beraz, bere iduriko kreatu zuen jendea, Jainkoaren idurira kreatu zuen; ar eta eme kreatu zituen[115].

Irudia nahimen libre eta kreatzailearen subjektutasuna da, banakoaren dohaina baina unibertsala. Natura kreatu eta kreatzaile horretan oinarria hartuta, jendeak izaki moralak zirela argudiatu ahal zuten; eta ahalen horretatik jendarteko eskuduntzen zilegitasuna baloratu eta xedatu. Zuzenbide oro jarria edo positiboa da, eskumen-subjektuek jarrita, haien ahalmen natural subjektiboetatik eratorria bada ere.

114. Erroetara joz gero, zuzenbide naturalaren modernizazioaren jatorria William Ockhamgoa (1287-1347) frantziskotar nominalistaren subjektibismoan topatuko dugu. Ockhamek defendatu zuen Jainkoaren botereak ez zuela mugarik, jainkoa Kreadore absolutua zen, *potentia* absolutua. Horregatik, berak egin mundua nahikara aldatu ahal zuen. Mundua subjektu baten kreatura zen aldetik, naturaren legeak ere subjektu hark jarritako legeak baino ez ziren, lege positiboak, hots, jarriak.

115. Dionisio Amundarainek koordinatu zuen *Eliz arteko Biblia*tik, lapurterazko bertsioan. Batuaz, berriz, *gizaki* eta *antzeko* dio.

Valladolideko eztabaidan, Vitoriaren dizipuluek tradizio subjektibista horri eutsi zioten. Zuzenbide subjektiboa da bakarra, edozein banakorengan dagoen jainkozko giza natura da zuzenbide ororen oinarria. Argudioa, egia esan, Erreforma eta Kontrarreformaren auzietan zailtzeko parada izan zuten. Indioak eta subirano erreformisten mende bizi ziren katolikoak, hara gauzak, antzeko egoera batean zeuden. Obedientzia zor zioten subiranoari? Edo bazuten beren baitako nahimenez obedientzia hari uko egiteko eskubidea? Salamancako teologoek asmatu eta paratuko zuten erantzuna: bekatuan dagoenak edo fede zuzenik ez duenak ez du jainkoaren irudia galtzen eta, ondorioz, ez ditu eskubide naturalak galtzen. Ez du izaera juridiko edo politikoa, *dominium* delakoa, galtzen. Fedea eta eskubideak ez doaz batera.

Egia esan, Erreformaren kariaz beste nonbait ere hautsi zen fedearen balio juridikoa. Erreformaren korapiloetako bat Elizak salbaziorako zuen monopolioa izan zen. Eliza katolikoak salbaziorako ekonomia politiko bitxi, konplexu eta oparoa zuen bere esku, betiere munduko aberastasunekin ondo uztarturik. Hierarkiaren kontra jotzen duenean Luterok salbaziorako ekonomia horren muinari egiten dio eraso, Elizaren bitartekaritzari. Elizak eta bere erritu, sakramentu, irudi, bulda edota mandatuek ez dute zereginik salbazioan, dio Luterok. Norberaren esku uzten du salbazioa, baina norberaren fedearen eskuetan baino ez. Bide bakarra, dio, fedea da. Obrek ez dute inor salbatuko.

Areago, Luteroren ustetan jainkoaren legea ez da mandatu bat, gizakia ezgauza delako lege hura ganoraz betetzeko. Jainkoak legea jakinarazi dio gizakiari bakar-bakarrik jakin dezan zein den bekatua. Legea gaizkia, heriotza eta infernua erakusten dizkigun argia da, baina ez dakarkigu bera betetzeko ahalmenik. Ez digu esaten zer eta nola egin behar dugun bekatutik askatzeko. Eta gogora dezagun, abiapuntua huraxe da, galduta gaude, jatorrizko bekatuak kondenaturik. Horrela, munduko eginetan salbaziorik egon daitekeenik ukatuta, salbazio bide bakarra kristauaren baitako fedea da. Bidea eta, aldi berean, bermea, zeren salbatuko zarelakoan fede irmoa baduzu, salbatuko zara. Areago, zirkulua ixte aldera: salbatuko zarela tinko sinesten baduzu, jainkoaren eskuzabaltasunean edo *grazia*n duzun fedea erakutsiko duzu, jainkoak opari eta dohain gisa eman dizun fede ziurra. Salbaziorako obretan federik dutenek, ordea, ez dute egiazko federik jainkoaren ahalmen eta eskerrean.

Gai horiek guztiak *hautamen* edo *nahimen libre*aren inguruan eztabaidatu zituen Luterok Erasmo Rotterdamgoarekin. Liburuen izenak nahiko argigarriak dira: Erasmok 1524an *De libero arbitrio diatribe sive collatio —Hautamen libreari buruzko ika-mika—* argitaratu zuen eta, erantzun zurrean, Luterok 1525ean *De servo arbitrio —Nahimen edo Hautamenaren esklabotza—* atera zuen. Ondoren Erasmok beste lan bat argitaratu zuen, *Hyperaspistes* edo *Ondo armatutako gerraria*. Egia esan, ika-mika horretan ados zeuden oinarrian: gizakia bekatari jaio da. Baina Luterok bat egiten zuen Agustin Hiponakoaren irizpide ezkorrekin, gizakiak ezin du bere ahalmen hutsez salbazioa erdietsi, jainkoaren grazia behar du. Finean, jainkoak erabakiko du gizakiak salbatuko diren edo galduko. Bekatariek ez dute hautatzerik.

Agustinentzat bezala, Luterorentzat gizakia ia-ia ezgauza da gaizkiaren aurrean; gizakia miserablea da. Eliza katolikoaren iritzi ofizialean, aldiz, hautamenaren askatasuna —norberaren ardurarekin batera— eta jainkoaren grazia, biak ala biak, uztartzen ziren. Eta Erasmo bat zetorren hartan, jatorrizko bekatuak ez du erabat birrindu gizakiek on eta gaizki jokatzeko duten ahalmena, libre dira eta horregatik dute moralki jokatzea.

Beharbada guretzat arrotz samarra dira garaiko debate eta irizpideak, baina ondo aztertuz gero erraz ikusten dugu ez gaudela hain urrun: norberaren erabakimenaz ari dira eta determinazioaz, askatasunaz eta botereaz, humanitateaz eta subjektuaz… Dilema baten aurrean beti. Banakoa, subjektua, nahimena edo askatasuna produktu soziopolitikoak al dira edo munduko lotura eta harreman horietatik kanpo edonori dagozkion izate-erak? Garai horietan, XVI. eta XVII. mendeetan, Erreforma eta Kontrarreformaren alde bietan izan ziren determinazio edo predestinazio eta norberaren eskumen edo ahalmen praktiko eta erantzukizun moralari buruzko liskarrak. Salbazioa definitzea zegoen jokoan, salbaziorako ekonomia politikoarekin batera, eta ezarian ari ziren *subjektu politiko-morala* definitzen.

Esan bezala, subjektu modernoa forjatzeko lehengaia Grazia eta Nahimenari buruzko liskarrak izan ziren. Liskarrotan eztanda egin zuen anabasa larriki sinplifikatzera, hiru bando egon zirela esan daiteke. Bando batean predestinazioaren aldekoak, beste batean hautamen askearen aldekoak eta hirugarrenean dikotomia hori zentzugabetzen saiatu zirenak —Spinoza, esaterako—. Bestela esan, batzuek determinazioaren alde jotzen zuten, beste batzuek banakoaren berezko autonomia aldezten zuten eta, azkenik, beste batzuek autonomia harreman soziopolitikoetan atondu behar zen zerbait zela defendatzen zuten, alegia, ez zela eskumen pertsonal bat, baizik eta elkarren arteko harreman mota bat eta, ondorioz, askatasuna antolakuntza kolektiboa zenez banakoa ere produktu, kreatura bat izango zela.

Aurrenekoek esango ziguten gizona kreatura hutsa zela, berez ekiteko edo jarduteko gaitasun eta ahalmenik gabekoa, indarge bekatuaren aurrean, ezgauza ongirako; hurrenek, jainkoaren gisako kreatzailea zela, aske eta erantzule, baita bekatarien kasuan ere; eta atzenek, gizakiek bazutela aukerarik ongirako, izatez indar nahikoa zutelako beren oldez bizitzeko, jainkoa zutelako beren baitan, baina indar edo ahalmen horri bidea eman behar ziotela, beren esku zegoelako. Asko, gehiegi, sinplifikatuta, esan genezake subjektuari buruzko hiru ikuspegi ditugula aurrez aurre: kanpo-zehaztapenen mendeko subjektua, banako subjektu beregain hutsa, eta subjektibazio soziopolitikoan bere burua arautuko duen subjektua.

Azken horren eitea, jatorri praktiko zuen diskurtso-tradizio bati antzeman ahal diogu. Izen bat jartzera, honako hau izan liteke: jare jaiotakoen enden itunen tradizioa; neurri handi batean beregain diren kideen hitzarmen politikoen aurrekari. Zehatzago esan, eskubidedun subjektuen elkarte eta elkartasunek egitasmo politiko unibertsalista izan baino arinago, aurrekari argiak izan zituzten jare jaiotako leinuen eta jaun-erregeen itunetan. Hitzarmen edo kontratu sozialaren teorien eta ideologien

hastapenak kokatu nahi bagenitu, azken Erdi Aroko hiri eta errepublika urbanoak, burguak, eta han bizi ziren merkatari, artisau eta gainerako *burgutarr*en nahi eta asmo politikoak arakatu beharko genituzke. Burges jende horiek maiz baserritar eta langile jopuekin batera, aurre egin zieten lurraren eta gerraren jaunei eta, noiz edo noiz, beren ohiturazko legeak edo estatus politiko-juridiko bereziak onarrarazi zizkieten. Borroka-tradizio horren segituan etorriko ziren hiru mendeetan zehar jaungoen hedapenaren aurkako nahiz estatu absolutisten zentralizazioen kontrako erresistentziak.

XVI. eta XVII. mendeetan Europa osoan zehar barreiaturik zeuden herrigune, hirigune edota jurisdikzio bereziko guneak behetik gora batzen jardun zuten koroa handiek, goitik behera aginte bakarra ezartze aldera, estatu-egitura bakar batean. Goi-koroak, gainera, maiz agertu ziren herri-masaren babesle, noble eta jauntxoen gehiegikerien aurrean. Bitartekaritza haren forma bat, herrialde bati edo hirien arteko liga bati estatutu eta autonomia juridiko bereizi bat aitortzea izan zen, eskubide-karta bereizi batean itundutakoa. Eskubideak, finean, boteredunei mugak jarriz eta haiekiko lokarriak hautsiz erdietsitako askatasunak ziren. Eta ohituretan babestuko ziren: ituna komunitate baten eta jaun-errege baten artean egiten zenez, komunitateak ohituretan gorde eta oinordekoek ere askatasun horiek izango zituzten. Horrelakoetan mamitu ziren «jare jaiotako gizonen leinuak». Erroetan tinko bizi nahi zuen aro batean, ez da batere harrigarria jendarte eta komunitate askok norberaren *leinua* edo *etorkia* aldarrikatzea eskubide eta posizio sozialen iturri gisa. Nolako leinuan jaio, halako balio soziala —gaur ere ez gaude oso urrun, eskubideak onartzeko jatorriari begiratzen diogunean, baina lehen Modernitate hartatik hona *natura* eta *nazio* kontzeptuen garapena izan dugu, biak ala biak jaiotzari lotuak, geroago ikusiko dugun moduan—.

Kasu zehatzei begira, gure artean oso ezaguna da *bizkaitartasuna* eskubide-titulu gisa: bizkaitar jatorriak berekin zekarren eskubide-erkidego berezi bateko kide izatea. Bizkaitar oro kaparea zen, kaparetasunaren eskubideak zituen, hala onesten zioten elkarri, hala aitortzen zien Bizkaiko jaunak. Eta, errege-aitorpena zen aldetik, bizkaitartasunak espainiar inperioaren lurralde guztietan bermatzen zituen dignitate eta eskubide horiek. Prozesu historiko luze, korapilatsu eta ez-linealak izan ziren eskubide eta estatutu juridiko bereziko elkarte horiek sortze eta finkatzea; baina argi erakusten digute eskumen juridiko-politikoak zein elkarte bateko kidetasuna batera zihoazela, jaun edo aginte goi-ordenatu baten onespen efektiboarekin batera —zilegitasun erlijiosoaz gain, armek eta baliabide ekonomikoek emandako eraginkortasuna—. Esan bezala, Euskal Herrian, *ororen kaparetasun* forman ezagutu zen fenomenoa. Ipar isurialdeko lurraldeetan aski zabaldu zen auzokide guztiak elkarren parekoak zirela, den-denak aitoren seme edo kapareak zirelako sinesmena. Bizkaiko Foru Berriaren (1526) izenburuan ondo irakur daiteke zein zen garaiko ideologia hura; Medina del Campoko Francisco del Cantoren 1575eko edizioan agertzen den moduan: *El Fuero, privilegios, franquezas y libertades de los caualleros hijosdalgo del Señorìo de Vizcaya. Confirmados por el Rey D. Felippe. IIII. nuestro Señor y por los Señores Reyes sus Predecesores.* Pribilegioa, hor,

zentzu zaharrean ulertu behar dugu: lege propioa —*privus legium*—. Frankiziak eta askatasunak, finean, eskumenak ziren. Eta, esan bezala, foru horretan lurralde-kidetasuna estamentu-kidetasun gisa ulertzen zen, bizkaitar gizonak oro ziren kapare. Itun berezia zuten beren jaunarekin, komunitate gisa egiten baitzuten ituna. Horrela berdintasun unibertsal bat ezarri zuten bizkaitar gizonen artean, kaparetasun unibertsala bizkaitarren erkidegoaren fundamentu moduan. Jakina, paperak jaso zituen eskubide eta eskumenen unibertsaltasuna ez zen gauzatu guztiz. Izan ere, oligarkiak bereganatu eta monopolizatu zuen aginte publikoa. Baina urrats handi bat eman zuten lurraldetasunaren esangura politikoan eta «gizarte osoa» estamentu bakar gisara irudikatze aldera. Horrezkero, baliabide ekonomikoen botere-hierarkiak argiago garatuko ziren, klaseak ari ziren enda edo estamentuen ordez agertzen.

Bertokoa ez zen, jakina, kasu bakarra, termino horiek edo beste erabilita, Europa osoan zabaldu baitziren jare jaiotakoen elkargoak. Esan bezala, XVI. eta XVII.ean zentralismo eta absolutismo inperialen aurka erabili ziren aurreko mendeetan taxututako erkidego-itunak edo hiri-errepubliken autonomia-aitortzak, betiere, printze absolutistei subiranoa ez zirela gogorarazteko, subiranoa herria edo eskubidedunen elkarte eta batzarrak zirela gogorarazteko. Oro har, «jare jaiotako gizonen leinua» argudio politiko-juridiko arrunta bilatuko zen XVI. eta XVII. mendeetan.

Kasu batzuetan bazuten itun- eta batzar-tradizio luze-luzea. Ingalaterran, esate baterako, 1215eko *Magna Carta Libertatum*-era arte jo ahal zuten argudio bila. Beste kasu askotan, Erdi Aroko botere-tradizioetara jo ahal zuten, Walter Ullman historiagileak «behetik gorako boterearen germaniar tradizioa» zeritzonera (Ullmann, 1972). Aipatzekoa da, erradikaltasunagatik, John Lilburne (1614-1657), *levellers* taldeko burua. Berari aitortu ahal diogu *jare jaiotako gizona*ren titulua ororentzat hedatu izana. Freeborn Johnek —hala zeritzoten— eskubideak bitan sailkatu zituen: jare jaiotakoen eskubideak, edozeinenak, eta lege edo gobernuen bitartekaritzaz ezarri diren eskubideak. Hala ere, garai hartan *jare jaiotakoak* aipatzen zen gehien-gehienetan *freeborn englishmen* esan nahi zuten, non *free*, *born*, *english* eta *man* kontzeptu bakarreko osagarriak ziren.

Frantzian, Dupleix historiagileak erabili zuen bere 1619ko *Mémorie des Gaules* liburuan leinu librearen argudio berbera. Frantsesa, zioen, jatorriz *frankoa* zen, jare eta beregain. Herbehereetan, Hugo Grotiusek, zuzenbide natural modernoaren sortzaileetako bat, batabiarren jatorrizko askatasunetan bermatu nahi izan zituen herbeheretarren eskubideak, bai *De jure belli ac pacis* tratatuan —Paris, 1625—, baita *De antiquitate reipublicae Batavicae* delakoan ere —Leiden, 1610—. Guztietan, jaiotzez, hau da, naturaz eta nazioz, libre jaio direnen leinuen ideologia erabili zen jaun eta erregeen kontra nazio-estatuen erditze-fasean. Leinu-kidea laster nazio-kide bihurtuko zen, tartean, leinu-kidea banako subjektu eskubidedun ari zen bilakatzen.

Hala gauzak, aginte eta subiranotasunaren doktrinetan erdibiketa bat izan zen. Aginte zentralizatua eta gero eta absolutistagoa izango zena doktrina teokratikoetan ezarriko zen, nahitaez; eta gisa hartako botereen kontrako erresistentziak eta

borrokak, berriz, jare jaiotako gizon libreen leinu, enda eta erkidegoen tradizioan. Aurrez aurre jarri ziren Kristoren gorputz mistikoaren banaezintasuna —estatuaren banaezintasuna bilakatua— eta tokiko botere sakabanatuak eta mailakatuak. Panorama hartan, jare jaiotako gizonen eskubideen oinarria, mito edo tradizio juridiko partikularretatik, gizonak berez zituen eskubide naturaletara igaro zen. Eta Erdi Aro berantiarreko erkidego eta hiri errepubliketatik nazio burgesen oinarria izatera pasa zen ideia bera: gizonak jare jaio dira, eskubidedun, baina itun bat behar dute askatasuna eta parekotasun naturalak babesteko. Ituna, hala ere, ez da goi-aginte batekin egingo, haien arteko hitzarmena izango da.

Mende gutxiren buruan, borroka haien ondorengoek ondo finkaturik zuten beren gaineko botereen kontrako diskurtso eta praktika juridiko, filosofiko eta politikoa, bai *giza natura*ri, bai *eremu publiko komun*ari buruz. Giza natura, ikusi dugunez, europar inperioen eta kolonizazioaren *think tank* zenbaitetan taxutu zuten, hortik aurrera botere-harremanak antolatzeko tresna sekularra bilakatu zen, erlijioaren jainkozko lege zein kapritxoetatik salbu, baita errege eta estatu absolutisten fundamentu aldagaitz, unibertsal eta pertsonaletatik ere. Baina, giza natura babestoki gisa irudikatu zuten modu berean, egoera naturala sakabanatze eta gerrate-egoera gisa asmatu zuten. Ez zen, ostera, egoera urrun eta arrotz bat, bizitzen ari zirenaren isla baino ez. Batetik, XVI. eta XVII. mendeetan Europa etengabeko gerra batean bizi izan zelako, eta bestetik, absolutismoa mendeko jende eta elkarteak sakabanatuz indartzen eta finkatzen ari zelako, beldurra eta obedientzia irrazionalera jendeak ohitzen, indarge uzten. Europa garbitzen ari ziren: herri-ohiturak, jakintzak eta hizkuntzak, tokiko botere eta erakundeak, erlijio heterodoxoak eta herri baztertuak, nekazariak eta, nola ez, andrazkoak. Guztiak izuaren legepean jarri zituzten jazarpen eta eraso bortitz eta neurrigabez.

Giro horretako ahots bat esanguratsua da, oso, Étienne de La Boétie-rena. Humanista frantsesa, XVI. mendearen erdialdean obedientzia eta sumisioari buruzko saiakera ospetsuetan ospetsuena idatzi zuena: *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un.* La Boétiek ezin zuen ulertu nola milaka jendek onartzen zuten *Bat*en agintea, nola bizi zitezkeen miserable eta zapaldurik aski konforme eta ohartu barik haiek berak zirela *Bat* hari indarra eta boterea ematen ziotenak. Hitz gutxitan, heteronomian bizi ziren konbentzimendu osoz.

> … Badirudi, gainera, zorion handitzat hartzen duzuela zuen ondasunen erdia kentzea, familiaren erdia, bizitzaren erdia. Eta kalte horiek guztiak, zoritxar horiek guztiak, hondamendi hori guztia, ez datozkizue etsaiengandik, baizik eta etsai bakar batengandik (…). Nola dauzka ba hainbeste esku zuek jotzeko, zuek zeuok emanak ez badira? (…) Ba al da ba zuen gaineko botererik, zuena zeuona ez denik? Nola ausartuko litzateke hura zuei eraso egitera, zuekin ados jarrita ez balitz?[116]

116. 1576an argitaratu bazen ere, 1554 inguru idatzi zuen, Bordeleko Parlamentuko kide zelarik (De la Boétie, 2011 [1576]).

La Boétieren ustetan irrazionala da halako obedientzia. Iritzi iraultzailea, noski, mundu zuzen eta sakratu baten ukoa delako. Haren aurka, autonomiaren alde, honelako argudioak erabili zituen: naturak, gure amak, molde bakarraz egin gaitu, elkar ikustean bakoitzak bestearengan bere burua ezagutu dezan, eta hitza eman digu harremanetan sartu eta adiskidetu gaitezen, jendartean bizi gaitezen, izate bakar bat osatu dezagun. Labur esan, naturak libre eta pareko egin gaitu, ez morroi. Baina, naturaltzat jotzen ditugu, dio La Boétiek, obedientziak eta morrontzak, botere-harremanek hartara egin gaituzte eta.

3.3. HITZARMENAREN IDEOLOGIA: GIZON PAREKIDEEN ARTEKO ELKARTASUNA

Berez, naturalki, jare jaio diren gizonen erkidego eta enda horien tradizio mitologikoa ideologia politiko-juridiko bihurtu zuten *hitzarmen sozial*aren pentsalariek. Komunitate eta jaun arteko itunek gizon libreen hitzarmenei eman zieten lekukoa. Bihurtze horretan gizon naturalaren eskubide subjektiboak eta eskubide horiek lege bihurtzen zituen Hiria eta bera sortzeko hitzarmenak uztartu zituzten. Zerumugan, ziurtasun berrien beharra eta elkartasun berri eta mundutarrak, kasuan kasuko.

Naturaz edo jaiotzaz jare ziren gizonen mito zein ideologian *natura* azpimarratuta doa. Izan ere, XVI. eta XVII. mendeetan aldaketa nabarmena gertatu baitzen europar bizi-pentsamenduan. Diego Tatianek esan bezala (Tatián, 2009, 62. or.), XVII.a Jaungoikorik eta Historiarik gabeko mendea da. Jaungoikoa, guztiz hilda ez bazegoen ere, ez zen berme segurua, alderantziz, erlijio-gerren kariaz, Jaungoikoa adostasun eta ziurtasunerako baliorik gabekotzat jo zezaketen. Historia XVIII.ean ereingo zuten ilustratuek, XIX.ean aurrerapenaren epika eta kontaera handien moldera egokituko zuten, hartarako ideologia teleologiko handiak sortu zituzten. Baina horiek iritsi artean eta erlijioaren debaluazioarekin, natura izan zen oinarri finkoen, balio seguruen eta iritzi ziurren harrobia. Natura, finean, berez sortu, jaio eta garatu den errealitatea bada, giza gogoaren asmo eta nahiek eragindako artifizioen kontrakoa da. Hala, natura erabiltzen den guztietan beharrezkotasun mota bati eutsi nahi zaio, naturak erabaki duena ez dugu guk, jendeok, erabaki behar, eta naturaz kontra jokatzea geure buruaren kontra jokatzeaz gain irrazionala da, eta immorala hainbat kasutan. Natura berme segurua zen garai hartan.

Hala ere, gizon naturala, anitz eratan irudikatua, ez da historia aurretik bizi zitekeen gizateria baten eredua, ez da munduaren konkistan europarrek nonahi ikusten zituzten «basatien» deskripzioa ere. Gizon naturala burgesa da, baina, anatomietan hezurdura zuri eta garbi agertzen den bezala, gaineko geruzak erantsirik, hala pentsatzen zuten gizon naturala geruza sozial, politiko, moral, kultural edo erlijiosoa erantsirik. Geruza horiek guztiak ez zirelako naturalak. Gizon naturala bakarka bizi den banako apolitikoa, amorala, erlijio eta kultura gabekoa baita. Hala ere, eskeleto batek bizitzerik ez duen bezala, gizon naturala ere alegiazko kontaeretan baino ez dugu aurkituko, ez du bizirauterik harremanetan bigarren «natura artifizial» bat artez

eta moldez atondu barik. Gizon naturala sozial edota politikoa ez bada ere, hartarako kondenaturik dago. Naturak ez du politikarik egiten, gizonek egin behar dute Hiria beren naturari eusteko. Argudio horretan garaiko jaun berriek —burgesek— behar eta nahi zuten botere politikoa eraikitzeko asmatu zuten artefaktua ikusi ahal dugu. Gizon naturalaren teoriak ekintza politikorako deia eta tresna ziren.

XVII.ean, Hobbes eta Spinozaren filosofia politikoetan, bi eredu ditugu aurrez aurre. Hobbesen abiapuntua banako gorputzak dira, berez duten indarrak ematen dien esku(men)arekin. Indarrezko eskumena legezko eskubidea izan dadin, banakoek beren indarra eta beren *esku-bidea* besterendu edo alienatuko dute Subirano bakarrari lagata. Spinozaren abiapuntu ontologikoa oso bestelakoa da, potentzia ez da banakoen ezaugarri edo jabetza hutsa. Gorputzak direnari eusteko potentzia sortzailez zeharkaturik daude, baina potentzia handitzeko harreman komenigarrietan sartuz gero eta elkarteetan batuz gero, potentzia elkarte baten *potestas* ere izango da, elkartetik kanpo esku hutsa izango zena eskubide bilakatuko da. Baina, Spinozaren ustez, ez da inoiz elkarterik gabeko gorputzik, ez da inoiz egoera presozial eta prepolitikorik egon: ez da sekula izan eta egunero izaten da, egunero dira gizakiak eskubidez eta kidetzaz gabetuak, egunero egoera apolitikoetara kondenatuak. Eta egunero antolatzen dira elkartze eta itun berriak, eskubide komunak osatze aldera, haietan norbait izate aldera.

Jabeen elkarte beregaina, segurtasun eta etekinen berme

Thomas Hobbesen (1588-1679) *Leviathan* da hitzarmen soziopolitikoaren ideologiaren abiapuntu ezagunena. Estatu soberanoaren aldeko lan filosofikorik handiena. Ez jaunik, ez koroarik, ez itun pertsonal edo feudalik: Leviathan, estatua bera, agertu zen soberano gisa lehengo fideltasun eta mendekotasun guztien gainetik. Liburua apaintzen duen azaleko alegoriak argi erakusten digu zer iradoki nahi zuen: eskuetan potestatearen sinboloak dituen errege erraldoi bat hamaika jendek gorpuztua eta goian latinezko leloa, Bibliako *Job* liburuko aipu bat: «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*», hau da, «ez dago lurrean harekin pareka daitekeen aginterik». Leviathan antzinako piztia mitikoa zen, krokodilo itxurako munstroa; eta Hobbesen saiakeran, berriz, *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*.

Leviathan, gizonaren artifizioa dela argi utzi digu Hobbesek lehen orritik:

> Nature, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal (…). For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, in Latin CIVITAS, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the sovereignty is an artificial soul… (Hobbes, 1965 [1651])[117].

117. «Natura, Jainkoak Mundua sortzeko erabili duen eta gobernatzeko darabilen *Arte* hori, honako honetan ere, beste gauza askotan bezala, imitatzen du gizakiaren arteak: Animalia Artifizial bat egin ahal

Banaka bizi ziren gizonak indar hutsa ziren, elkar joka ari ziren indarka, bakoitza bere nahiak eta grinak ase beharrean. Eta izu-laborri jasanezinez batu ziren, estatuak beren artean behin betiko bakea egin zezan, eta hartan, estatuari eman zioten berenez zuten eskumen oro. Gorputz txikiek gorputz handi bat sortu zuten beren babeserako.

Hobbesek estatuaren eta gorputz politikoen fisika egin nahi zuen. Haren mundua hara-hona dabiltzan gorpuzkiek osaturiko mundua da, mundu mekanikoa, indar fisikoen higiduraz eta talkaz beterikoa. Ikuspegi hartatik, mundu soziala ere gorputz-indar mekanikoz ehundutako mundua da. Gorputz horiek gizon naturalak dira, jakina. Zerk mugitzen ditu gorputzok? Hitz gutxitan, gorputzen biziraun-nahiak, bakoitzak bere bizitzari eusteko grinak. Gorputzen mugimenduak —esfortzuak, *endeavour,* deritzo Hobbesek— bi motatakoak dira: mugimenduaren kausarantz doazen apetitu edo desirak, eta kausatik aldentzen diren abertsioak. Bi indar eragile ikusten dizkio Hobbesek giza kondizioari, hiltzearen beldurra eta harrotasuna, urguilua edo handiustea. Biek daramatzate gizakiak elkarren aurkako norgehiagokara, biek dituzte sakabanatzen, biek bereizten eta isolatzen. Horrela geroz eta bakanduago bizi dira eta topo eginez gero, gero eta etsaiagoak dira.

Bakoitzak, askatasun osoz, erabili ahal du bere indarra bere naturari eta bere bizitzari eusteko eta, ondorioz, xede horren alde berezko senez eta adimenez eraginkorra izan daitekeen edozer egin lezake. Halako egoera ez dago luzaz jasaterik, nonbait. Hil ala bizi jokoan aritzen direnek artifizioz, artez, hirugarren bat sortuko dute beren artean bakea indarrez ezar dezan. Indarkeria goren batek indarkeria txikiak apaldu ostean, ordenamendu seguru batean bizi ahal izango dira. Leviathani laga dizkiote banakotasunaren eskumenak. Berak erabakiko du menpeko banakoei zer baimenduko eta zer ez. Eskubide zibilak, bada, beti izango dira estatuak jarritakoak. Ondorioak laburtze aldera, honako hau dio Diego Sztulwark-ek

> Hobbesekin jaio da liberalismoaren muin iraunkorrena: gizabanako izutu eta beldurtuaren nozioan fundatutako gizarte baten ideala, estatuak krisi-garaietan gizartearen azken berme gisa duen zeregin eskuordetu ezina, segurtasunaren balioa ordenaren obedientzia orokorra ezartzean (Sztulwark, 2016, 11. or.).

Hobbesek Modernitatean luze iraungo zuen antropologia baten teoria adigarria eman zigun, oso gurea dugun antropologia, bidenabar esan: gizon naturalak bere burua zibilizatu behar du. *Zibil-izatu*, *civitas* edo estatu-hitzarmen baten bidez bere burua hezi eta bezatu. Gure baitan dugun piztia menderatzea ez da banaka, zeinek bere erara egin dezakeen langintza, automenderakuntza elkarte zibilaren bitartez egin behar da eta, perfekziora bidean, Arrazoi unibertsalaren argitara autozibilizazioa humanitate osoa zibilizatzea da. Arrazoi subiranoak eta subiranoaren arrazoiak batuko gaitu, truke aske eta zibilizatuen bakean eta garapenean.

---

izatean (…). Zeren Artearen bidez sortua izan baita Errepublika edo Estatua (latinez *civitas*) deitzen diogun Leviathan handia, gizaki artifizial bat besterik ez dena; izan, gizaki naturalak baino garaiera eta indar handiagoa du, hura babesteko eta defendatzeko asmatua baita; eta harengan, subiranotasuna duzu arima artifiziala…» (Hobbes, 1994 [1651]).

Baina, liberalismoaren bilakaera historikoan ezaugarri iraunkorrak egon diren bezala, aldaketak ere izan dira. Hobbesek estatu-itunaren beharra ikusten zuen moduan, gizarte zibilean —merkataritzan eta negozioetan— zaildutako gizonek beste zerbait behar zuten: besterendu ezinezko eskuduntza pertsonalen barren irmo bat. Horretarako, itun bakar baten ordez bi irudikatu zituzten. Gizarte zibilaren eraikuntza bi urratsetan egin beharra zegoen, eskubide zibilak, bestela, ez ziren aski naturalizatuko.

Iusnaturalismo arrazionalistak —Pufendorf, Grotius eta Locke, besteak beste— itun edo hitzarmen bikoitzaren hautua defendatu zuen. Lehen hitzarmen bat, *pactum societatis*, Hobbesen erara, segurtasun eta biziraupenaren berme izateko; bigarren bat, *pactum subjectionis,* subiranoak aurrekoa betearazi eta egikaritu zezan. Horrela, soziala eta politikoa bereizi zituzten arlo autonomo gisa. Itun sozialean, nonbait, berezkoak diren eskubideak eta araubideak ontzat ematen dituzte gizarte kideek; itun politikoan, berriz, subiranoari beren gaineko agintea aitortzen diote, eskubide eta araubide naturalak bermatuko dituen agintea eratze aldera. Ondorioz, soziala naturalizatzen den aldi berean, politikoa artifizial eta bigarren mailakotzat jotzen da. Ildo hartan, beraz, gizartea —gizarte zibila edo merkatua— eskubide eta harreman naturaletan sortzen zela, eta lotura politikoa, berriz, artifizioz eratu behar zela argudiatu zuten. Izan ere, soziala norbanako osoek beren artean jarritako harremanen ondorioa baino ez zen, ontologikoki banakoei ematen zitzaien nagusitasun osoa. Esan barik doa, artifizio politiko zuzena banakoen ezaugarriei zorrozki zegokiena baino ez zen[118].

Hori izango da liberalismoaren bidearen abiapuntua. Egoera naturaletik egoera zibilera igarotzean gizonek ez dute bere burua guztiz alienatu, hitzarmena ez da egin subirano forma hartuko duen potestate bati eskumen oro emanez. Bide hartako aitzindarientzat, Hobbes edo Grotiusentzat, politikaren ardatza subiranotasuna zen, geroago, Locke eta beste liberal batzuen ondoren, jabetza da. Elkarte zibila jabeen elkartea baino ez da. Liberal ororen ardura izan da, handik hona, elkarte politikoa beren aferen administrazio-bulegoa izan dadila, eta hor ez dute sudurrik sartu behar jabetzarik ez dutenek. Jabe izatea bertute eta berezko titulua izango da burgesentzat, bitartean beste jende batzuk jabe izateko nahiko humanotasunik gabe geratuko dira. Ez dira ezta beren gorputzaren jabe ere; ez dira gizaki naturalak, hori baino gutxiago dira, basatiak, animaliak. Ez da oso kritiko eta eszeptikoa izan behar zurikeria nabaria dela ohartzeko: antolamendu juridiko-politiko-militarretan ari ziren gizarte

118. Marko ideologiko-politiko moderno horretan jaio ziren gizarte-zientziak, gizarteak berezkotasun arautua zuelakoan. «Sozietatea», negozio-mundutik abstraituz edozein harreman mota izendatzera iritzi zen: (XVIII. mendean) «Hablantes de clases medias en ascenso empleaban términos como “sociedad civil” y finalmente “sociedad” en general como medio de combate intelectual en sus confrontaciones con las clases altas de su época, con los príncipes y nobles, quienes monopolizaban los medios de poder estatales» (Elias, 1990, 237. or.). Hor jaio zen «sozietatea», XIX.ean merkatua eta, azkenean, sistema autonomo eta naturala izatera helduko dena, berezko logika ez-politikoa duela aldarrikatu arte.

zibila sortzen; gerora bai, barrutik eraldatuko zuten estatua gerrarien titulu eta ohore zaharren ordez merkatarien titulu komertzialak nagusitu ahala.

Bestalde, itun soziala eta itun politikoa bereizte aldera, gizona bera ere bitan erditu behar izan zuten. Jabetza naturalaren eustazpia nor bere gorputzaren jabe izatea delako. Gorputzaren indarra eta haren produktuak saldu eta trukatu ahal dira, finean, gorputzaren jabeak garelako: ez gara gorputza, gorputzaren jabe diren arima edo kontzientziak baizik —bistan da, arima eta gorputza, jabea eta jabetza, jauna eta esklaboa… halako bikoteetan autozibilizazioaren eskema agertzen zaigu berriro ere—. Zuzenbide subjektiboaren teorikoek, Vitoriak edota Suarezek indar egin zuten burujabetzan. Luterok, berriz, barne-foruaren askatasuna lehenesten zuen, gorputzaren obrak miserableak zirelakoan. Baina, Salamancako doktoreen ustez, arrazoimenak —jaungoikoaren irudiak— askatasuna dakarkio gizonari, askatasuna eta jabetza: gizona, animaliak ez bezala, bere gorputzaren eta bere gorputzaz egindako lanaren eta produktuen jabe da, *dominus sui corporis*. Azken buruan, ezin zuten gizakia erdibitzen zuen burubidea zalantzan jarri, arima-gorputza zatidura teopolitiko kristaua eztabaidaezina zen.

Crawford B. Macpherson politologoak bikain izendatu zuen Hobbes eta Locke batzen dituen liberalismoaren haria: *Possessive Individualism* (Macpherson, 2005, [1962]). Lockeren indibidualismoan gizon oro da bere pertsona eta gaitasunen jabea jaiotzetik eta hazte eta hezte osoan, ez dio ezer zor inori. Banakotasun absolutuan eta burujabetza oso-osoan jaiotzen dira gizonak. Lockek antzeko zerbait aldarrikatzen zuen esklabo-merkataritzan diruak inbertitzen zituen aldi berean. Europar gizon burujabeak ziren jare eta jabe jaiotako gizon haiek.

Jaiotzetiko jabe horiek, hala ere, ez zuten jabetza segurtaturik. Jabeek elkarren babeserako elkarteak eratu behar dituzte, burujabetzaren eskubide pertsonala gorde eta gozatze aldera, estatua behar dute. Jabeen estatua jabetzari begira eratutako aparatua izango da, alegia, jabetza-erregistroa, jabetza-legeak, hiritarren errolda, hiri-zaindaritza, eta halako «estatu» babesak izango dituen gizarte zibil bat. Jabeak estatuaren abaroan lortuko du bere jabetza intimoentzako lur emankorra: bere gorputzaren produktuentzat merkatu librea, bere gogoaren produktuentzat eremu publiko librea. Estatua mendekotasun total baten erreinua izan beharrean, legeek babestutako askatasunaren erreinua da. Legerik gabe ez dago askatasunik. Ez dut uste asko errepikatu behar dugunik: jabeen askatasun hau jabeen eskumen pribatuak dira. Elkarren arteko mugak.

Lockek, eta bestek, zuhur jokatuz, jabeen elkarteren bat —administrazioren bat— behar dela uste zuten, bitartekari orokor bat nonbait. Liberalismo erradikalenean, aldiz, *ekonomia* nahikoa da harremanak berez antolatu, arautu eta gobernatu daitezen. Eta aldi berean, gizonik hoberenak aberastu daitezen. *Homo oeconomicus*, naturala den aldetik, sistema sozial naturalean bizi daiteke bake eta oparotasunean. Komertzio librean «esku» —botere— ikusezin batek harmonizatuko ditu interes pribatuak. Ekonomiak eskuordetu beharko luke politika bertute publikoen

sorkuntzan. 1714an, Bernard Mandeville-k *Erleen alegia* izeneko obran ideia horiek uztartu zituen: bizio pribatuetan bertute publikoak loratzen dira. Alegiaren izenburu osoak zioen moduan *Erleen Alegia, edo bizio pribatuak, onura publikoak —The Fable of The Bees: or, Private Vices, Publick Benefits—.* Efektu hori ez da hitzarmen baten ondorioa. Beharrak eta pasioak, berezkoak ditu gizonak. Lege moral eta natural bakarra egoismoa da. Alegia hartan, Mandevillek gordinki kritikatu nahi izan zuen Lord Shaftesburyren tesi morala, zeinaren arabera badugu sen komunez —sortzetiko *sensus communis* delakoaz— zentzu moral bat gure espeziekideekiko. Mandevilleren kritika edo iseka nahikoa latza izan zenez, erreakzio zurrean Shaftesburyren tesien aldeko mugimendu bat zabaldu zen. Ildo horretatik, Ingalaterran liberalismoaren alderdi sozial eta moral bat landuko zuten, finean, komertzioa kapitalista hasiberriak ere legitimazio eta zentzu moral bat beharko zuen (Honneth, 2019, 76. or.)[119].

Mito edo alegoria horien atzean, XV. mendetik aurrera Europan eta itsasoz bestaldeko kolonietan merkataritzan, finantzetan edota manufakturetan ziharduten gizonen esperientziak zeuden. Klase burgesa ari zen sortzen diskurtso- eta praktika-komunitate gisa, europar monarkia handiek estatu-zentralizazio prozesuetan gerra eta politiketan sartuta edo haietatik aparte, haietan etekin gozoak irabaziz edo haien eragozpenak eta ezarpenak deitoratzen. Giro eta garai hartan paratu ziren merkataritza librearen utopia eta merkatu eta interesen lege naturalaren ideologia.

Ideia horietatik guztietatik, Adam Smith edo David Ricardo ekonomistek egitasmo politikoa ondorioztatu zuten. Ekonomia politikoa, azterketa «ekonomiko» itxuran, politika ulertzeko eta egiteko modu berri bat. Banako burujabeen ontologia bat, beren baitatik kanpo-harremanetan sartzen direnak bizirauteko eta indarren eta zuhurtziaren arabera aberasteko. Halakoa omen da gizakia, pasioen mende bizi den izaki berekoia. Adam Smithek Mandevilleren pasio edo bizioen ordez abantaila eta interesa gurago zituen. Artean lankidetza edo trukea dute buruan, zurikerietan dabiltza? Ikuspuntu praktiko batetik, trukearen onura soziala da haien ardura. Besteen iritzi eta lankidetzaren mende egoteak ongizate komuna suspertzen zuen autokontrol morala eragiten digula zioten utilitaristek — alegia, Dabid Humek, Adam Smithek edo John Stuart Millek— onespen bila dabilen subjektuak komunitate moral bat irudikatzen du, aginte araugile bat izango balitz bezala. Neoliberalismoak, berriz, ostera ekarri digu Hobbesen mundu naturala, gupida gabeko lehia, baina estatuaren

119. Gizakiok naturaz, edo geurez, elkartean moralki bizitzeko joera dugula zioen ildoan *sympathy* —guretzat, enpatia— kontzeptua landu zuten. David Humek, esaterako. S*ympathy* hori gaitasun kognitiboa da, ez morala. Ez da bestea onestea, baina hari esker irudikatu ahal dugu gure jokaera juzgatuko duen behatzaile neutro eta justu bat, *Beste* moral bat. Horren bidez gure portaera besteek onar dezaketenera egokitu dezakegu. Adam Smithek izaera aktiboa eman zion gidari hari: irudimena erabiliz besteen aldarteak gurean proiektatzeko gai gara. Horretan oinarritu zuen Smithek sentimendu moralen teoria. Izaera morala esleitu dio *Besteari*, jokaerak juzgatzeko bezainbeste norbera gidatzeko indarra baitu. Honnethek ondorioztatzen duenez XVII. eta XVIII. mendeetako ingelesezko pentsalariek gizakien natura soziala defendatu zuten indibidualismo posesiboa zabaltzen ari zen giro kultural batean, joera kultural horren kontra aritu nahi bazuten bezala (*Ibid.,*109. or.).

babes osoarekin. Esku ikusezinaren mitoa ez da gaur egun adostasun sozialerako beharrezkoa[120].

Egiaz, liberalismoaren ontologian askatasuna norbanako singular libreena baino areago, banakoak menderatzen dituzten pasio libreena da. Neoliberalentzat pasio horien adierazpen eta gauzapen hedakor eta hazkorra asetzea da giza bizitzaren eragile nagusia, nonbait. Liberal arrazionalisten ustetan, berriz, elkarbizitza seguru eta aberasgarri baten mesederako, arrazoimenak zibilizatu behar ditu pasioak. Bi liberalismo edo bi antropologia moderno ditugu hor: pasioak libre eta hedonikoki adierazten dituen subjektua, bere potentziaren ahalak eman ahala bere nagusigoa ezarriko duena, edo bere burua zibilizatu behar duen truke arautu eta ongarrien subjektua. Biak dira, gehienetan, subjektu berbera. Aurpegi berekoi amoral lotsagabea eta aurpegi moralista ordenazalea, halakoxea da subjektu liberala deritzonaren bikoiztasun ondo ezaguna.

Burges liberal eta ilustratuen bidetik kanpo, jendarte-kidetza oso bestela pentsatzen zuten bi filosofo erradikalek aurre egingo diote banako ez-sozialari eta jabe berekoiari, eta gizonen elkarte libreetarako ontologia (politiko) bana eskainiko diete hurrengo mendeetako olde iraultzaileei. Bata Ipar Itsasoko portuetan aurkituko dugu, bestea Alpeetako bortuetan, biak bakardade zale, biak eskubidedun subjektuen kidetasunaren pentsalari.

Bizi-kemenaren eta alegrantziaren elkarteak

Baruch Spinozaren idazkietan Amsterdamgo portuaren itsas eguratseko berbaroa senti daiteke. Haren tratatuetako orrietan erraz aditzen dira merkatarien tratuak eta kontratuak, marinelen kontuak, bankarien hitzartzeak, sektakideen konfabulazioak edo Europako lau bazterretatik Herbehereetara iritsitako iheslarien hasperen kolektiboak. Guztien zantzuak jaso zituen banakoen eta elkarteen ontologia berezi batean, eta hitzarmen sozialari eta eskubide eta potentziei buruzko filosofia politiko berritzaile batean.

Spinozaren garaian Probintzia Batuak independentzia ez aitortu batean bizi ziren, Amsterdam Europako porturik handi eta bizienetako bat zen eta mundura zabaltzen zen aldi berean europar iheslarien harrera-herria bihurtzen ari zen. Pierre Bayle filosofo erradikalak «*grande arche des fugitives*» deitu zion (Bertelli, 1984, 211. or.). Ez zebilen oker, Herbehereek berrehun mila errefuxiatu higanot jaso zituzten Luis XIV.ak Nanteseko ediktua bertan behera utzi ostean, 1685ean. Baina arinago ere, Spinoza 1632an jaio baino arinago, Hamabi Urteko Meniak iraun zuen bitartean —1609-1621— Amsterdamgo populazioa berrogei milatik ehun milara igo zen. Etorkizun emankor baten esperoan ari ziren Herbehereak inperio handien arteko estatu beregain bat eraikitzen. Laster merkatarien inperio kolonial izugarria eratuko zuten.

120. Honetaz, Albert O. Hirschman-en *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos para el capitalismo antes de su triunfo* (Hirschman, 1999 [1977]).

Alabaina, dena ez zen bakea eta harmonia. Spinozaren helduaroak bat egin zuen Johan de Witt liberalaren agintaldiarekin —1653-1672—, barne- eta kanpo-istilu eta gerra larrien aldia, Orange-Nassau Etxearen aldeko nobleen botere-goseak eta eliza batzuen sektarismoak astindurik. Johan de Witt bera erail zuten, gupida gabe, zelata batean. Hilketa hark gogor kolpatu zuen Spinoza, de Witten aldekoa zelako eta hilketa bereziki ankerra izan zelako, baina horrez gain, bere filosofiaren oinarri liberal osoa dardarazi zuelako. Garaiko jendeak ez ziren, itxuraz, gizarteetan bizitzeko gai, artean barbaro irrazional antzera jokatzen zuten. De Witt erail zuten egunean, hilketaren lekutik hurbil *ultimi barbarorum* zioen kartel bat jartzera deliberatu omen zuen Spinozak, bere ostatuko jabeak eragotzi omen zion (Domínguez, 1995, 199. or.). Azken barbaroak izango zirelako esperantza ote zuen? Ez dirudi. Spinozak ez zuen federik historiaren aurrerapenean edo, orduko berbetan, ez zuen denbora guztien osteko jainkoaren erresuma espero. Haren iritziz, jainkoaren erresuma, arrazoiaren erresuma eta gizonen konkordia unibertsala, eguneroko harremanetan materialki eratu beharreko jarduna zen.

Spinoza itunen edo hitzarmenen errealitate positiboan sinesten zuen (Mandel, 2020, 71-82. or.). Pentsatzekoa da egunero ikusten zuela bere inguruan nola sortzen ziren hitzartzeetan oinarri zuten elkarteak, nola merkatarien eta sekta libreen ekimenek konpainia berriak antolatzen zituzten eta nola askotan, egokiro elkartzen zirelarik, norberaren ahalmena handitu eta asmo zein desirak betetzen ziren. Bazen bide bat lagunarte unibertsalerako, edo gutxienez, lagunarte unibertsalaren adierazpen singularretarako.

Spinozak, aitatu ditudan bi «elkartze libre» horiek bizi izan zituen zuzen-zuzenean. Aita merkatariarengandik jaso zituen, neba-arrebekin batera, negozio kolonial zenbait, eta halaz merkatari aritu zen Ipar Itsasoko portuetatik amerikar kolonietara zihoazen salerosketa-sareetan: itxura batean, itsasoaz honaindi itun eta kontratu libreen bidez atontzen ziren bitartean, itsasoaz haraindian esklaboak eta morroiak indarrez biltzen zituzten enpresa kolonialetan, hain zuzen. Merkatari izateari utzi zion, atseginez nonbait; eta sekta edo eliz talde berritzaileetara urreratu zen. Antza denez, juduen artetik kanporatua izan zen filosofo heterodoxoak elkartze librearen gustua gozatu nahi izan zuen menoniten artean. Bietan, elkarte komertzialetan eta elkarte erlijiosoetan elkarri hitzemanda hainbat eskumen, hainbat ahalmen, gauzatzen zituztela sumatuko ote zuen Spinozak? Modernitatean maiz joan dira batera sarrera libreko komunitate espiritualak eta komertzioaren eta negozioen utopia liberalak, Ilustrazioaren bihotzean ondo baturik biak ala biak. XIX.eko borroketan, berriz, jendeen hartu-emanak estatu burgesaren eta kapitalismoaren oldearen eskumende egonik, europar irudimen erradikalak produktoreen elkarte libreetara joko du. Spinozak, segur aski, irudimen hura hobetsiko zuen.

1660ko hamarkadan, Johan de Witten gobernuaren alde argitaratzen ari ziren lanei ekarpen bat egin nahi die. Eliza eta estatua bereizteko beharraz aritu da, eta egitekoa den kontratu sozialaz, bizitza zibilerako hitzarmen nagusiaz. Garaiko liskar

teopolitikoetan ainguratuta, Hobbesi kritikoki begira, Herbehereetako burgesen errepublikanismo praktikoaren alde idatzi du *Tractatus theologico-politicus.* Tratatuaren hasieratik bertatik agerian jarri du politikaren logika mingotsa: «Gizonek beren aferak irizpide ziurraz gidatzerik balute, edo halabeharra beti euren alde izango balute, ez lirateke sineskeriaren mendeko izango». Ez da hala, gizonak, noraezean dabiltzanean, beldurraren eta esperantzaren artean kulunkatzen dira, bere buruaren uste handia dutenean arranditsuak eta harroputzak dira. Spinoza errealista da, politika ez da arrazoimenez —are gutxiago, moraltasunez— maneiatu daitekeen jardute bat, politika pasioen eremua da. Geroago, bizitzaren azkenetan idazten ari den *Tratactus politicus*-en berresten digu iritzi hura. Honela dio monarkiaren deskribapenean:

> Gizonek, esan dugun bezala, pasioek bultzatuta jarduten dutenez arrazoiak bultzatua bainoago, jendetzak berez jotzen du elkartzera; ez, ordea, arrazoiak zuzenduta, sentipen komunen batek eraginda baizik, eta buru bakar batek zuzendua nahi du izan, beldur edo esperantza komun batek, edo kalte berari mendekua hartzeko irrikak. Bestalde, gizonek bakardadeari dioten beldurra berezkoa da, bakarrik inork ez baitauka defendatzeko edo bizitzeko behar duena lortzeko indarrik. Horregatik, gizonek izatez jotzen dute ordena zibilera, eta inoiz ezingo dute erabat suntsitu (Spinoza, 2013 [1675]).

Sentimen edo afektu komun horiek —beldurra, esperantza, mendekua— dira, arrazoiaren gainetik, estatuaren iraupenaren bermea. Hala esan, badirudi hitzarmen politikoa pasioen obra dela, hau da, jendetzak estatua defendatuko duela pasio komunek hartarako eragiten badiote.

Spinozaren filosofia politikoan bi indar nahasten dira etengabe. Batetik dugu eskubide naturalak gauzatu, handitu, bermatu behar dituen estatuaren indarra, eta bestetik, eskubide horien egoera eta bizindar naturala, irauteko ahaleginen kemena. *Potestas* eta *potentia* deitu ohi zaie[121]. Potentzia eskubide naturala da, izaki guztiek berez duten bizi-kemena. Spinozaren iritziz eskubideak ezin dira ulertu eskumen eraginkorrekin —egiazko botere-harremanekin— berdindu ezean. Étienne Balibar-en esanetan, potentzia den *ius* delakoa *lex* gisa irudikatzean banakoen boterea subirano baten boterea izango balitz bezala aurkezten da, lehenengoak errealak dira, bigarrenak alegiazko irudikapenak (Balibar, 2021b, 185-186. or.). Batetik bestera eraldatzean ez dago kanpo-esku transzendentalik, ez dago naturaz gaindiko mirariric,

121. Spinozaren irakurle, aztertzaile eta jarraitzaileek hamaika modutara azaldu digute zertan diren. Ezagunetako bat, Antonio Negri. Haren irakurketan potentziak lehentasun ontologikoa du. Izatea bera da potentzia, eratzaile eta sortzaile ari den aldetik. Ez da inoiz galtzen *potestas* baten alde, ezinezkoa da. Ez dago, beraz, eskuordetze-une gogoangarri edo erabakigarririk. Potentzia politikoa ez da subiranotasun kontua, arian-arian hazten bada metatze-prozesu historikoetan sortutako aliantza eta erakundeen bidez izaten da. Negrik ez du potentziaren lehentasun ontologikoa «humanitatearen emantzipazio komunerako berme utopiko» gisa hartzen. Spinozaren filosofiaren ondorioa da, nonbait. Absolutua singulartasun libreen ehun ontologikoa bada, *potestas* gisako boterea singulartasunen askatze-lana —alegia, izate aritze hutsa— eragozteko saiakera baino ez da. Negriren irakurketaren sintesi baterako, ikusi Negri, 2019, 3-14. or. Oso irakurketa desberdina da, esate baterako, Cecilia Abdo-rena. Potentzia ez da beti iraultzailea, potestatea ez da beti kontserbadorea, ez dira polo finkoak, harreman dinamiko baten indarrak, beren baitan tentsio bera daukatenak (Abdo, 2013, 216. or.).

potentzia arteko harremanak soil-soilik. Baina *lex* delakoa, eta hura ezartzeko behar den borondatea, irudikapenak izanagatik ere, nola irudikatzen diren funtsezko auzia da gizakien bizitzan. Ez dira egiazko lehen kausak, baina ondorioak dituzte nahikara. Nola irudikatuko ditugu gure potentzien lehiak eta elkarteak? Zer kontzientzia izango dugu geure buruaz eta hurko kideaz? Jakingo ote dugu *potestas* eta *lex* oro gure potentzien irudizko antzaldatzeak direla, eta hala norberaren ahalmenaren esperantzan bizi, ala irudizko antzen menpe biziko gara?

Batera zein bestera, irudizko antzak nahitaezkoak dira, gizakien ezagutza halakoa bide da. Agidanez, fetitxeak edo ilusioak behar ditugu, nahiz eta arrazoiaren argitara irudizkoak direla jakin. Hiritarraren eta morroiaren artean bada alderik, hala ere; hiritarrari agintearekiko obedientzia ez zaio indar hutsez ezartzen, bere izanari on egiten diola ulertu eta onartu behar du bere oldez. Errepublika libreko hiritarrek guztien potentziak guztientzako lege bihurtu behar dituzte, borondate orokor batek egingo balitu bezala irudikatuz —praktika errealetan guztien potentzien elkartze eta adosteetan gauzatzen direla jakinda ere—. Horrez gain, elkartean bakoitzak konprometitu duen potentzia ez da beste inoren esku uzten. Alienatu barik, bizindar hori handituko da, eskumen edo ahalmena zena eskubide gauzatua izango da.

Gorde dezagun funtsezkoena: elkarte politikoan gauzatzen dira egiatan jendeak berez dituen eskubideak, elkartetik kanpo ez dira ezer, eskubide naturalak elkarteetan gauzatzen dira. Hobbesen alegiazko egoera naturalean ez zegoen eskubidedunik, egoeraren ezaugarri nagusia bakardadea zen, elkarte gabeko gizon indargeen egoera baino ez zen. Spinozak, aitzitik, ez du irudikatu alegiazko mundu presozial bat, egiazko mundu sozialetan eta eguneroko harremanetan bakardade eta eskubide gabeziaren egoera hori oso arrunta eta ondo ezaguna egiten zitzaion. Bazekien komunitatetik kanpo, isolamenduan, gizajo hutsa izatea zer zen; horretara kondenatu baitzuen eskumiku-aginduak, juduen komunitatetik bidali zutenean[122].

Ustezko egoera natural horretan, elkarte-babesik gabe, bakartuak eta isolatuak izan diren gizonentzat ez dago hurkorik, ez kiderik, ez eskubideak —berezko bizi-kemena— gauzatzerik. Baina egoera hori ez da naturala, gizonek berenez dute-elkartzeko joera, eta soilik kanpo-indar bortitz batek eragotzita utziko diote elkarren kidetza bilatzeari. Spinozak ere hala egin zuen, lagunarte berrietan kidetu. Ez da kontratu sozial baten alegia asmatu behar gizonen bilkura eta elkarteen kontu emateko, kontrakoa da azaldu behar dena: nolatan dauden jende asko bakarturik, eskubiderik gabe, kanpo-indar baten mendean; nolatan ez diren matxinatzen, eta

122. «Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair, e maldito seja em seu entrar (…). E que Adonai apague o seu nome de sob os céus, e que Adonai o afaste, para sua desgraça, de todas as tribos de Israel, com todas as maldições do firmamento escritas no Livro desta Lei. E vós, os dedicados a Adonai, que Deus vos conserve todos vivos. Advertindo que ninguém lhe pode falar pela boca nem por escrito nem conceder-lhe nenhum favor, nem debaixo do mesmo teto estar com ele, nem a uma distância de menos de quatro côvados, nem ler Papel algum feito ou escrito por ele». Jatorrizko testua, portugesezkoa, Wikipediatik hartuta. Euskarazko Wikipedian itzulpen partziala dago.

beren bizi-kemenari ahalmen osoa ematen; nolatan ez diren elkarrekin kidetzen. Dena dela, estatuak desegokiak dira maiz, aristokrazia edo monarkia diren bezala, potestatea bereganatzen dute jendearen kaltetan. Hala, soilik beldurrez eta esperantza faltsuen bidez gobernatu ditzakete jendeak, soilik indarrez sakabanatzen, banatzen, elkarren arerio bilakarazten. Estatu-modu horien kontra jo behar dute ezindu eta kemengabetuta izan direnek, berez eta eskura izango duten mugimendu bakarrean, alegia, jendeketa edo *multitudo* gisa. Halako moduan eskuratzen dute potentziarik estatuaren elkartasunean sartzerik ez eta potestatea delakoan parterik ez dutenek.

Errealista den aldetik, Spinozak lasai asko aurreikusten du berak aldezten duen demokrazian ere ez-onartuak asko izango direla. Hiriaren edo estatuaren parte baino, morroiak diren horiek ez dute erraz lortuko estatukide izatea. Ez dira gai beren buruaren kargu egiteko, ez dira hartara prestatu. Ez dira hitza emateko gai, ezta hitza hartzeko gauza ere. Spinozaren ustetan, edozein estatutan bere buruaren jabe direnek hartu behar dute parte; besteak, eremu pribatuan geratuko dira. Umeak, mutuak, morroiak, zerbitzariak, emakumeak eta beste zenbait. Ez da zerrenda makala baztertuena. Aitzakia edo irizpide zuhurra, finean, burujabetza da: jabe baten mendekoak direnak ezin dira izan hiritar edo estatukide, ez gizonen mendeko emakumeak, ez helduen mendeko umeak, ez jaunen mendeko morroiak[123]. Zeren, zein ardura har zezaketen, libre, ulermen eta ahalegin osoz, bere buruaren jabe ez ziren horiek?

Horrenbestez, Spinozak aurreikusi duen demokrazian ez dago subjektu ideal presozialik. Sineskeriaz kanpo, demokraziaren oinarria ez da natura humano ideal bat, ez da legeetan edo deklarazioetan aldarrikatu ahal den eskubidedun subjektu ez-erreal bat. Demokrazia egiatan bere buruaren jabe direnen potentziaren afera da, egiazko ahalmen politikoa dutelakoan. Hala ere, elkarte politikotik baztertutakoek ere badute potentziarik, badira gai beren bizitzari eusteko eta elkartzeko. Estatuaren legeak ez ditu guztiz ezinduko, ez ditu guztiz inoreztatuko, eta beren izateari darion kemenak hartaraturik elkartu eta burua altxatuko dute, basaki. Ez dago legerik bizitzaren eta multitudearen potentzia komunari aurre egin diezaiokeenik. Spinozak, alde horretatik, atea ez, baina zirrikitu bat ireki dio elkarte politikotik baztertua izan den jendetzari. Demokrazia perfektuan denek izango lukete parterik, bitartean, demokrazia errealetan bere buruaren gain, arrazoimen eta adimenez, jokatu dezaketenek gorpuztuko dute estatuaren potestatea.

Spinozaren jarrera, egia esan, berezi samarra da. Negrik anomalia deitu zion, filosofia-tradizioetan haustura bat zelakoan edo, hobeto esan, filosofiaren lur azpitik dabilen materialismoaren errekaren agerpen isolatu bat izan zelako (Negri, 1993). Noizik behin azaleratzen da ur-emari hori, XVII.ean jainkoaren eta substantziaren ontologia bitxi baten itxuran agertu behar izan zuen. Izan ere, Spinozarena ontologia apartekoa da zentzu askotan. Subjektu bako ontologia izanagatik ere, subjektuari

123. Honetaz ikerketa klasikoa da Alexandre Matheron-en «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste» lana (Matheron, 2011 [1977], 287-304. or.).

esleitzen dizkiogun bi tasunez ondo hornituta dago, hala moduz antzaldaturik aurkezten digu subjektibotasuna bai agentzia den aldetik, bai sentimen singularra den aldetik. Biak, alabaina, harremanen efektuak dira, ez ezein harreman aurretik izan litekeen subjektu baten tasunak, zeren subjektua zerbait bada efektua da, irudikatu, konposatu eta eratu behar den efektua. Agentzia eta sentimen singularrak egiazkoak dira, subjektua itxurazkoa. Harreman multzoak diren banakoen bi gaitasunen ondorioak dira subjektu-efektuak, banakoek afekzioak jasotzeko eta afekzioak eragiteko gai direlako.

Hori izan ezik, ez dago garai hartan ohikoa zen subjektuaren arrastorik. Ikusi dugun bezala, XVI. eta XVII.eko filosofietan substantzia eta subjektuaren eztabaidetan printzipio arautzaile eta bermatzaile bat bilatzen zuten, errealitate aldakorrari eutsiko zion kanpo-eustarri irmo eta tinko bat. Spinozak, aitzitik, ez du erreala erdibitzen, ez du onesten errealitate aldakorraz besterik, areago, izatearen ezaugarri nagusia sorkuntza dela argudiatzen du. Izatea aldakorra da eta ez du printzipio estatikorik behar. Gerora, Hegelek, Marxek eta beste askok bat egingo zuten aldakortasun sortzaile harekin, baina XVII.ean munduaren irudi estatiko eta hierarkikoa ari zen hausten Spinoza. Hitz bakar batera laburtzera, *kreazioa*ren ideia birrintzen ari zen. Ideia horretan jainko kreatzailea dugu, bere nahimen libreaz dena hutsetik egin duena, eta kreatura dugu. Izaten diren guztiak dira kreatuak, baina, ikusi dugun bezala, gizona kreatura berezia da, jainkoaren irudia duen izakia delako, alegia, arima arrazionala duen gorputza delako. Hor daude hondatu beharreko arrakala guztiak: bereizitako substantzia bi —*res extensa* eta *res cogitans*—, mundu immanente eta aldakorraren aurrean transzendentzia eternala, naturaren indarren mende den gorputzari kontrajarritako nahimen edo hautamen librea duen arima…

Spinozaren hondatze-lanaren aurrenekoa kreatura eta kreatua dualismoa eraistea da. Substantzia bakarra dago, bi izen dituena: jainkoa eta natura. Substantziak infinituka ezaugarri ditu, baina jendeok bi baino ez ditugu hautematen, gogamena eta hedapena. Descartesen bi substantziak, *res cogitans* eta *res extensa*, Spinozaren substantzia bakarretik ezagutu ditzakegun alderdiak dira, ezagutu ditzakegun bakarrak. Bestalde, izaten diren zera guztiak substantziaren izate-era zehaztu eta singularrak dira. Substantzia, jainko-natura, kontaezinezko truke eta harremanen sare-sortzailea da, etengabe ari da bere burua sortzen eta zertzen truke eta harreman horietan gauzatzen diren banakoetan. Banakoak sortze-prozesuen une iragankorrak dira, iraunarazi behar diren harreman-bilguneak, truke batzuen konposatuak. Substantzia, beraz, modu infinituen izatea da. Jainko-natura ez da nahimen beregain bat eta ez da kanpo-eragile bat; beharrezkotasunez da, ez ausaz, ez hautaz, eta izaten den orotan baino ez da. Denaren kausa immanentea eta intimoa da; autosorkuntza infinituan izakari zehaztuetan adierazten den xederik eta asmorik gabeko eragiletasuna —horregatik ere, banako horiek guztiek dute substantziaren sortze-indarra, eta horregatik dira denak, eragin edo afekzio infinituen emaitza eta eragin eta afekzio infinituen eragile—.

Substantziaren eragiletasuna izakari orotan topatuko dugu, kasuan-kasuan izaki bakoitzaren izateko kemen edo ahalegin gisa. *Conatus* deitu zion Spinozak kemen hari: «*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*». Euskaraz, «Gauza bakoitza, haren esku den bezainbatean, bere izanean irauten lehiatzen da»[124]. Giltzarria da izanean lehiatzeko edo ahalegintzeko kemena: izaten den orok berez jotzen du bere izanari eustera, kontrako indarrik topatu ezean sortu den arrazoiagatik berberagatik bere hartan irautera jotzen baitu, hala ere, gauza guztiak milaka afekziotako matazetan direnez, izateko kemena ahultzen edo ahalduntzen duten afekzioak izango dituzte. Hortaz, zerizan propioari komeni zaizkion afekzioak eragingo dizkieten harremanak, elkarteak edota bilkurak jostera joko dute, irautera jotzen duten modu berean.

Spinozak marraztu digun munduan Izatea *izateko potentzia* da, handitu eta gutxitu daitekeen kemena; zenbat eta handiagoa, orduan eta aktiboagoa eta emankorragoa dena. Zein da, orduan, gizakien kasuan beren izanari eusteko era? Zertan zehazten da *conatus*a? Spinozaren erantzuna gizakiei eragiteko eta eraginak jasotzeko egozten dien ahalmenaren eskutik dator. Jendearen *conatus*a nork bere izaerari aktiboki, eragingarri, eusteko eta adierazteko kemena da, eta hori elkartze-modu batzuetan bideragarria den bezalaxe, beste askotan ezinezkoa da. Baina, jendeak eragin ezezagun askoren eragin pean bizi dira. Eta, horietan, askotan pasio tristeak eragiten dizkietenak dira nagusi. Pasioa, finean, gorputz-arimaren gurari bihurtu den afekzioa da. Pasio batzuk alaiak dira jendeari izateko kemena handitzen diotelako; beste batzuk, berriz, tristeak, kemen hura ahuldu eta sorgortzen diotelako. Norberaren naturari elkarrekin eusten, elkarte komenigarrietan egiazko izana bizkorragoa egiten ahalegintzen direnean, jendeak dohatsuak dira. Tamalez, gizakiek ez dute askotan beren afekzioen eta eragiten dieten gurarien edo afektuen kausen kontzientzia. Ez dakite desiren zergatia, baina ondo dakite zein diren sentitzen dituzten desirak. Spinozaren ustetan, ezjakintasun horrek pasioen morroi bihurtzen ditu jendeak eta aske direlako ilusio engainagarria kutsatzen die. Gizakien drama ezjakintasun hartan bilbatzen da: libre, bere buruaren eragile aktibo izan *behar* dute, baina ez dakite nola, ez dakite zein elkartze-modutan izango dituzten beren izanari komeni zaizkion afekzioak eta, ondorioz, pasio tristeek jota biziko dira.

Hala gauzak, Spinozak desiren kritika praktikoa egiteko deia egiten du. Desirak aske adierazi behar ditugu, norberatasuna askatu behar dugu, baina hori elkarte komenigarrietan baino ez da posible. Spinozaren ondorio etiko-praktikoak horretara jotzen du: bila ditzagun gure izateko potentzia handitzen duten elkarteak, komenigarriak zaizkigun «afekzioak», erabil dezagun gida moduan gure adimena, uler dezagun zein diren gure eragiteko eta izateko potentziari on egiten dioten desirak eta zein kalte egiten diotenak, bereiz ditzagun pozten gaituztenak eta goibeltzen gaituztenak. Egiazko desirak, norberaren naturarenak, askatu behar ditugu. Horretan guztian ez dago moral zipitzik ere, izatearen beharrezkotasuna baizik. Nork bere burua, bere natura, adierazi behar du ahalik eta gehien, ahalik eta bizien, ahalik eta

124. Spinoza, *Etika,* III partearen VI. Proposizioa, *Etika*, 1997 [1677], itz., Piarres Charritton.

eraginkorren, eta aktiboen. Ontologia da. Bestela bizitzen ahaleginduz gero, izateari uko egingo genioke, tristezian hondoratu eta hil.

Non geratu zaigu askatasuna? Kontuan hartu behar da unibertsoan ez dagoela ezer beharrezkoa ez dena, den-dena josita dago elkarreraginetan, den-dena da hamaika eraginen efektu eta eragile. Hala ere, *Etika*ren zazpigarren definizioan bereizketa bat egiten du Spinozak:

> Gauza librea deituko dut, bere natura soilak izatera behartzen duena eta bere baitarik baizik ekitera determinatzen ez dena. Beharrezkoa, ordea, edo izatekotz hertsatua, beste batek existitzera eta baldintza jakin eta zehatz batzuen arabera jokatzera behartzen duena[125].

Latinez topatzen ditugun berbek ukitu berezi bana dute, *ekite* hori *agere* aditza da, *jokatu,* ordea, *operari*. Libre ari da, hortaz, bere baitatik *ekitera* deliberatzen dena bere natura singularrari jarraikiz. Ez da librea, bere jite naturalari jarraiki gabe, beste gisa batera jokatzera behartua dena. Soilik kanpo-indar batek hertsaturik jokatuko dugu geure buruaren kontra; geurez, ordea, geureari ekingo diogu beti. Eta eragozpenik ez badugu, libre izango gara, alegia, geure buruari geure ekimen hutsez eragingo diogu berari dagokion moduan (Tatián, 2019, 26. or.).

Spinozak hautamen librearen ilusio engainagarria salatzen du *Etika*n[126]. Borondatea edo nahimen librea irudizko errakuntza da; gogoa edo arima beregaina, mundutik bereizia eta mundu-eraginik gabekoa *conatus*ari ematen diogun alegiazko forma bat baino ez da, idealismo hutsa esan liteke. Desira, berriz, *conatus*a da gorputz-gogoa gauzatzen eta osatzen duten eraginak gurari forman kontziente egin zaizkigunean: desira da egiatan garen bizi-kemena. Norberaren desirak dira bakoitzaren *esentzia/norizana*, erabat singularra —gorputz-gogoaren singulartasunari dagokion bezala— eta erabat osaturik eta eraturik inguruko eragin anitzez.

Horrenbestez, grazia ere bestela ulertzen du Spinozak. Bada antzeko zerbait, jainko spinoziarraren eitera moldatua. Ez da, jakina, nahimen baten oparia. Grazia *conatus* moduan antzaldaturik aurkezten digu Spinozak. Jainkoak emaniko salbaziorako dohain pertsonala, grazia delakoa, natura eta jainkoa bat diren ontologia honetan naturaz garen potentzia bilakatu da. Gutako bakoitzaren izatean bada, beraz, eragiteko ahalmen bat, baina ez da ezer besterekin elkartu ezean. Soilik elkarteak eratuz izango dugu potentzia eskumen-bide, hau da, egiazko eragimen-bide. Grazia, ikusten denez, naturak guregan duen tankera da, geurez dugu behar-beharrez libre izateko potentzia, geure buruari eusteko eta eginetan agertzeko beharra. Eta hori dena guztion askatasuna gauzatuko duten elkarteetan egitera behartuak gara. Halatan, norbanakoaren hautamen librea ilusioa den gisa berean, banakoen artean elkarte libreak antolatzeko ahalmena errealitatea da, giza naturaren beharrezkotasuna. Librea da, hitz gutxitan, bere burua, singulartasun osoan, adierazten duena ekitez

125. Charrittonen itzulpena moldatu dut latinezko bereizketa ez galtzeko. Spinoza, *Etika*ren VII. Definizioa.

126. Spinoza, *Etika*ren III.a, 9 proposizioa.

eta eragitez. Singulartasun hura ere, gogora dezadan, determinatua da, eragin edo afekzio askoren emaitza ezegonkorra. Horregatik, singulartasun hartan irauteari emanak garelako, askatasuna singulartasunari komeni zaizkion harremanetan gauzatu beharko dugu. Batera doaz norberaren autonomia —singulartasuna eta askatasuna— eta kidetasuna; zenbat eta estuago hau, orduan eta handiagoa hura (Balibar, 2021b, 37. or.). Harreman multzoak gara, izaki guztiak bezala, horrexegatik gara singularrak, ez dago izaki berdinik. Norberaren singulartasuna, hala ere, norberaren potentzia libre adierazteko ahalbidetzen diguten kidetzeetan handitzen da. Esan bezala, elkarrengandik sakabanatu eta arerio egiten gaituzten elkarteetan, berriz, inoreztatutako morroiak izaten gara.

Hala gauzak, Spinozaren ontologia politikoan askatasuna ez da banako bakoitzaren ezaugarri natural hutsa. Gorputz-gogoek beren jarduteko potentzia, beren aktibotasuna, ahalik eta gehiena garatu daitezen kondizio materialak behar dituzte, elkarteak sortu behar dituzte potentzia naturala eskubide eraginkorra izan dadin. Ez dago jatorrizko lehen hitzarmen sozial handi bat, ez dugu geure buruari dagozkion eskumenak estatu edo bitartekari baten esku uzterik morrontza triste batera amildu barik. Askatasunak eta eskubideak harremanetan josten ditugu, harreman-moduak dira, libre eta kide egiten gaituzten harremanak. Aske izatea norberatasuna —desirak eta ideiak— eginetan eta kideen artean adieraztea da; aske izatearen bermea, kide egiten gaituzten harremanetan partaide aktiboa izatea. Hori, esan legez, demokrazia zela baietsi zuen Spinozak. Horrela, bada, demokrazia sistema gisa gauzatu gabe ere, ontologiaren mailan badugu demokraziarako joera bat: Izatearen potentzia komunak, banako guztietan zehar barreiaturik diharduen kemen horrek, aldi berean bultzatzen ditu jendeak elkarte egokietan biltzera zein beren burua libre adieraztera. Demokraziak potestate bihurtu lezake potentzia, baina hartara ailegatu barik ere, potentzia ez da geldirik eta sorgor egongo, diren erakunde guztietan ere barne-asaldura astinduko du.

Elkarte politiko subirano bakarraren aldean, alegia, Hobbesen estatuaren aldean, Spinozak elkarteak eratzea hobetsiko zuen. Agidanez, Spinozaren adira, gizarte zibila egikeran ari zen sortzen produktu eta ideien merkataritza librean. Egoera natural elkarkoia eguneroko errealitatea zen. Burgesen iraultzen aurretik, kapitalismoaren hazkunde lasterraren aurretik, potentziaren ontologia teopolitikatik ateratzeko eta politika esku(bide) komunen politikara eraman zuen Spinozak. Urrun zuen, baina ernatzen hasita, mundua astinduko zuen potentziaren eztanda, Kapitalarena. Izatearen potentzia sortzailearen ordez, Kapitalaren balio-sortze eta jabetzea nagusituko zen. Marxek arakatuko du, potentzia horren mendean, zertan zen Spinozaren potentzia onto-politikoa.

Autoalienatutako subiranoen elkarte orokorra

Arestian esan bezala, Ipar Itsasoko portuetatik Alpeetako bortuetara jo behar dugu hitzarmen soziala erabateko askatasun pertsonalarekin uztartu zuen filosofoaren

bila. Jean-Jacques Rousseau, bere lanen erradikaltasunagatik bezainbeste aiurriaren xelebrekeriengatik ezaguna eta famatua. Azken haietan ez naiz sartuko, izaera antisoziala, zaputza eta uzkurra zuela jakitea nahikoa zaigu hemen. Bakardadea maite zuen, bere buruarekin gogoetan jardutea paraje bakartietan. Ez zuen bizitza osoan ikasi nola moldatu eta egokitu gizartean. Baina, aldi berean, askatasunaren eta elkartasun unibertsalaren aitzindaritzat jo zuten frantziar iraultzaileek.

Indibidualista amorratua zen. Indibidualismo eta introspekzio erromantiko modernoaren aita pontekotzat jo dezakegu oker handirik gabe. Maiz Hobbesen ifrentzu gisa aurkezten zaigu. Gizona naturaz gaiztoa zela zioen hura versus gizona ona dela dioen hau. Beharbada desberdintasun horren zioa izaera edo nortasuna izan zen, edo bizi behar izan zituzten garaien arteko aldea. Biak, dena den, hitzarmen soziala irudikatu zuten, hau da, biek uste zuten politika banaka bizi ziren norbanakoen bilkura artifiziala zela eta politikaren egileak banaka bizi ziren gizonak zirela. Bien gogoan, gizon bakarti horiek lotzen zituzten harremanak beren naturari kanpotik ezarri behar zizkioten kateak ziren, astunak izanagatik babestoki eta bizi-berme zirenak. Horrela, biek pentsatuko dute politika modernoaren korapiloa, korapiloa bera zalantza jarri barik. Nola elkartuko dira gizabanako horiek bake eta askatasunean? Zein forma hartu behar du elkarrentzat etsai edo arrisku diren banako horien adiskidetze orokorrak? Zeinek eratu eta iraunaraziko du elkarte hura?

Diferentziak asko dira, alabaina. Rousseauk sentsibilitatea hobesten du arrazoimenaren aldean, bizitutakoa nahiago abstrakzioa baino, bakardadea jende arteko harreman eta lokarriak bainoago, eta erradikala da banakoaren —gizonaren— askatasunari eragiten dion guztian. Baina, funtsezkoena lege naturalaren zentzua da. Hobbesek egoera naturalean hainbat indar teorizatu zituen; batik bat, beldurra eta harrotasuna, bizirauteko lehia eta handik ospetsu egin den elkarren aurkako gerra orokorra. Rousseauren ustetan, lege naturaltzat jo dezakeguna egoera natural bateko legea baino areago, giza garapena arautzen duen legea da. Horrexegatik jarri zituen norberaren garapena eta hezkuntza politikaren erdigunean. Garapen hura lege naturalaren araberako hezkuntza batez egin daiteke, edo artifizioz eta bizioz, naturaltasunetik urrunduz. Giza natura potentzial generiko edo birtuala da, berezkotasunez garatuz gero berezko gaitasunak guztiz gauzatuko dituena. Banako bakoitzaren inguruneak, bizi-esperientziek, bizitza sozialak potentzial hori moldatuko dutenez eta eite bat edo beste emango diotenez, arazo barik irudikatu ahal dugu garatu aurretiko *egoera natural* bat non eragin sozialek ez duten norbanakoa eraldatu eta egokitu eta espeziearen —hots, giza naturaren— adierazpen hutsa den. Egoera hori alegiazkoa da. Haurrak edo bizitza sozial eskasa duten herri eta jende primitiboak, egoera naturalaren hurrenak izanagatik ere, kutsatuta daude. Banakotasun hutsa egoera iheskorra da, jaio eta berehala hasten gara hura galtzen, jendarteko harremanen eragin astunak kolpaturik.

Garapen naturalari darraion hezkuntzak nolakoa behar duen deskribatu zuen *Émile* eleberrian (Rousseau, 2011 [1762]). Ondorio nagusia: halan hezitako gizona,

zorionez, naturan egongo zen modura egongo da gizartean, *bakarrik*. Jende artean ere, bakardade aske eta zoriontsu batean jarraituko du, bere buruari fidel eta onespen osoz lotuko zaio, zintzoki maite izango du. Aldi berean izango da gizarterako eta bere baitarakoa, gizabanako naturala eta soziala. Posible ote da hezkuntza hori orokortzea? Posible ote da halako gizonez osaturiko gizarte bat? Itaun horiei erantzun aurretik, gizarteratzea bera zertan den aditu beharko genuke. Nola irten da gizakumea bere baitarako zen batasun natural hartatik? Nola gizakiak egoera naturaletik gizartea eratze aldera?

Lehenengoarentzako erantzuna *Émile*n eman zuen. Han Rousseauk gizarteko harremanetarako mesfidantzatik, *Émile* haurra bizio eta aurrejuzgu sozialetatik libratzeko heziketa-metodo bat proposatu zuen. Metodo hartan hezitzaileak lehenik ziurtatu behar zuen berezko garapena eragin sozialetik kanpo egingo zela, Émileren natura berez heziko zela eta gaitasun naturalak beretik zabaldu eta osatuko zirela. Beste pertsonen esku-hartzeak umea usteltzeko egokierak baino ez zirelakoan, Émile inguruko gauzekin heziko zen, haiekiko esperientzietan egikaritu eta gaituko zituen bere ahalmenak. Libre eta zoriontsu. Laster, ostera, paradisu sentsitibo eta egotiko hartatik jaurtiko zuten. Hizkuntza eta jabegoarekin egingo zuen topo. Hezitzailea babesle trebea izanez gero, Émilek zentzumenak gauzekiko harremanetan ondo gaituta izango zituen, eta jakingo zuen nola egin aurre gizarteko harreman erasokorrei. Orduan ikasi beharko zuen, ez soilik nola jardun jendeekin, ikasi beharko zuen zein diren jende horien neurribide moralak: harrokeria eta handikeria. Gezurraren eta engainuaren artean trebatuko zen eta ikasiko zuen, ondo bidean, nola arbuiatu eta alboratu joko doilor horiek.

*Émil*en zehar askatasuna naturaren beharrezkotasuna onartzearekin berdintzen zaigu. Aske da, jendeen pasio berekoi eta burukoiei muzin eginez, naturaren legeak ezagutzen eta errespetatzen ikasi duena. Nork bere burua maitatzea ezin da izan, sen onez, bakoitza den natura maitatzea baino. Rousseauk, materialista gisa jokatuz, naturaren lehentasun ontologikoa hobetsi du; hori bai, natura gorputz ez-sozialetan, banakotasun osoz beteriko gorputzetan jarri du. Gizonak, libre izango bada, bihotzean eta kontzientzian idatzita dauden lege naturalen mendekoa izan behar du aurrenik, haietatik sortzen da norberaren egiazko nahikundea. Askatasuna gizonarengan dago, ez gobernu-era batean edo bestean. Horregatik, Émilek, aurretiaz antolatuta zegoen gizarte batean jaiota, bertako arau eta jokabide maltzurrak nola eraman ikasi behar izan du. Bere jatortasun naturalari eutsiz lege eta ohituretan barna zaildu da bertutez eta aske jokatu guran.

Émilek irakurri behar duen lehen liburua *Robison Crusoe* da. Crusoe ez da hala-nolako heroi menturazale bat, heziketa-eredua da. Bera bakarrik *bere* irlan, inoren laguntza barik —ezperen morroi hartu behar duen basatia— jakin du nola biziraun eta, areago ere, nola bizi ongi eta duintasunez. Ezbairik ez, ez da, dio hezitzaileak, gizarteko gizonaren egoera, baina Crusoeren planta da kezkabideei aurre egiteko eta juzguak zuhur egiteko hezibide segurua. Esan barik doana ez da

gutxi. Crusoe banakotasun eta bakardade askearen irudikeria ustela da, aski inozoa beharbada, baina, bestalde, Rousseaurentzat haur-heziketarako osagarri ona izatea aski esanguratsua da. Izan ere, *Robinson Crusoe* eleberrian inperio bat irudikatzen da, ez gizon naturala. *Edonora* bere unibertsoa zabal dezakeen inperioak *bestea* behar du, jakina. Lan hartan banakotasunaren kemena eta buruaskitasuna laudatzen da etengabe. Gizon bakar batek unibertso oso bat eraiki dezakeela omen da mezua, baina harreman-sistema inperial bat ezartzeko Crusoek bere baitan daroaz inperio kolonial baten gutxieneko egiturak, jakintzak, tresnak eta baliabideak, eta eskura izango du, erraz asko, esklaboa.

Crusoek ondo gorpuztu zuen kolonoaren irudia, mundugile zibilizatzailearena, baina eredugarria da ingurua bere mende jartzen duelako, ez gizarte baten egilea delako. Lehen «gizartegileak» ez dira, Rousseauren iritziz, batere eredugarriak. Beharrizanek hartaraturik basa-jendakiak elkartzen hasi bezain laster hasi ziren lehiak eta norgehiagokak, harrokeriak eta bekaizkeriak, burukoikeriak eta etsaigoak. Elkarrekin bizitzen sortu ziren erakundeak, landu ziren gaitasunak, handitu ziren ahalmenak, guztiak deus ere ez dira gizaki zibilizatuek jasan behar izan zituzten gaitzen aldean. Antolaketa sozialak hasieratik dira hierarkiko eta baztertzaileak. Agintearekin sortu zen morrontza, familiarekin patriarkatua, elkarteekin arrazismoa, eta abar. Rousseauk hori dena kontatu zuen *Gizakien arteko desberdintasunaren jatorri eta oinarriei buruzko mintzaldia* izeneko entseguan (Rousseau, 20079.

1750ean Dijongo Akademiak antolatutako sariketa irabazi zuen Rousseauk *Discours sur les sciences et les arts* saiakerarekin. Lehiaketan Akademiak galdera bat paratzen zuen eta erantzunak saiakera forman aurkeztu behar ziren, orduko galdera, honako hau izan zen: «Zientziak eta arteak suspertzeak lagundu ote du ohiturak arazten?» Jakina, Rousseau garaiko ideia ilustratuen kontra egin zuen —eta maiz arbuiatuko zuen ospe soziala lortu—. Bost urte geroago bide beretik argitaratu zen bigarren mintzaldia, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* kasu honetan**,** 1753an, Dijongo Akademiak galdetu zuena beste hau izan zen: «Zein da gizonen arteko desberdintasunaren jatorria, lege naturalak baimendutakoa ote da?». Rousseauk argi erantzun zuen, gizartea bera da desberdintasunaren jatorria. Lege naturalak ez du desberdintasunerako eskubiderik ematen.

*Émil*en «gizon naturala» garapen- eta hezkuntza-eredua baino ez zen. *Mintzaldia*n, berriz, alegiazko irudia behinolako egoera natural orokorraren alegia bihurtu zuen, basajende hipotetikoen deskripzioa. Kontrasterako nahi zuen Rousseauk halako irudia, gizartean ditugun gabezia eta oker guztien jatorria azaltzeko horiek gabeko egoera irudikatu nahi zuen. Ez zen, beraz, gerorako egitasmoa, betiko galdutako ustezko egoera bat. Izan ere, jendeek jende arteko kontaktuetan ohitu ahala, hainbat gaitasun garatu zituzten, hizkuntza esaterako, baina haien arteko gorrotoak eta lehiak, zapalkuntzak eta menderakuntzak ugaldu ziren. Uste dut liburuaren esaldirik errepikatuena bigarren partearen lehena dela. Lur zati bat hesitu eta «hau nirea da»

esatean kasu egin zion norbait topatu zuen lehena izan zen gizarte zibilaren sortzailea. Konta ezinezko krimen, gerra edota miseriak ez ziratekeen sekula gertatuko, baten batek inpostore hori orduantxe bertan isilarazi balu.

Gizarte zibilera igarotzeko gakoa jabetza da, baina ez lehen urratsa. Aurretiaz basa-jendeak oinarrizko beharrizan naturalak asetzen bizi ziren, animalien bizimodutik hurren-hurrena, jakin gabe zer izan zitekeen jabe izatea, baina arian-arian handitu zen elkarren beharra eta elkarren arteko lehia. Nola bermatu, beste jendeen artean nagoelarik, inork ez didala nire lanaren emaitza kenduko? Jabetza «naturala» izan zitekeen lanaren eta emaitzaren arteko jarraipena sinplea eta bitartekaririk gabekoa zenean, baina gizarte zibilak kate natural hura hautsi eta jabetza «artifiziala» ezarri zuen. Horrela, jabe/jabedun bereizketa jendeen bihotzetan sartu zenez geroztik, jabetzaren mende biziko ziren guztiak.

Gizartearen sorrera ez zen naturala izan eta, gainera, garapen naturalaren legea kamustu zuen. Hala ere, modu ustelean sortu zen artifizioa artifizioz ere arteztu ahalko da, Émilek hezkuntza hobea izan dezakeen bezala. Jendeak naturaz onak direnez, arrazoimen eta adimenez zuzen gidaturik, artez eta bidez jokatzera iritsi ahal dira. Posible da gizartea onbideratzea. Hartara, gizarte zibila jakitez eta asmoz antolatu behar da banakoen arteko hitzarmen berri batean. Eratu genezake elkarte bat, artifizioz bistan da, norberaren izate naturala babestuko lukeena? Rousseau bi modutara saiatuko da baiezkoa erantzuten. Enkarguz egin zituen lan batzuetan, Korsikako konstituzio-proiektuari buruzkoan edo Poloniako gobernuaren erreformari buruzkoan, pragmatiko eta errealista dela esan daiteke. Jendeen ohiturak eta baliabideak kontuan hartzen ditu hasieratik, egin daitekeen guztiaren gidaria errealitatea bera da. Psikologia politikotik ere badu zer esan, legeek jendeen gogo eta bihotzetan bizi behar dutela, berbarako. Ohikoak dituzten ahanzturetan, ohikoak dituzten sentimenduetan izan behar dute legeek habia naturala, betiere, aztura eta sentimendu horiek bizioz eta aurreiritziz garbiak baldin eta badira. Baina harago doa Rousseau filosofia politikoan sartzen denean. *Gizarte Hitzarmena* da sail hartako bere obrarik eragingarriena, zuzenean hitzarmenaren ideologian iraultzeko egindakoa eta, hemen interesgarriena izan daitekeena, alienazio politiko totalaren teoria bitxi bat paratu zuena.

Hobbesek bezala Rousseauk hitzarmen bakarreko ideia aldeztu zuen. Hobbesek ez bezala Rousseauk ez du onartzen subiranotasuna inori edo ezeri lagatzea, ezta zatitu eta partitzea ere. Subiranotasuna banaezina da, herriarena da, ezinbestez. Hitzarmen bakarra dago, elkartearena, eta hura zuzenean estatuan edo estatu forman egiten da: estatua herria da, ez besterik; baina elkartzeko era berezi batera antolatuta. Horregatik estatuko legeek eta gizarteko ohiturek bat etorri behar dute. Hobbesen kasuan, menderatze-hitzarmenak irentsi du elkartze-hitzarmena, gizonak estatuaren menpe elkartu dira. Estatua ez da herria, «lurtar jainko» baten antzera bere mendeko lurraldean guztiaren jabea den beregaineko bakarra baizik. Izan, estatua aparatu bat da, herriaz beste den hirugarren baten edo pertsona juridiko baten izana duena, eta

gidari talde batek eraman beharko duena. Hobbesen ereduan estatua beti izango da eskubide-murrizketa bat.

Rousseau antipodetan dabil. Eta aldi berean antzeko ondorio batera iritsi dira biak: hitzarmena elkartzeko edo menderatzekoa izanda ere, banakoak soilik hitzarmen baten mende izango dira oso-osorik. Eskubide naturalak Hobbesen kasuan estatuaren esku lagako dituzte banakoek, Rousseaurenean, *norbera den* komunitatearen esku. Alegia, batean agintaritza-aparatu baten esku, bestean, agintaritza duen komunitate osoaren esku. Segurtasuna edo askatasuna, hurrenez hurren.

> Beraz, baldin haren muinari ez dagokiona bazterrean uzten bada, ikusiko da gizarte paktua hitz hauetan biltzen dela: gutarik bakoitzak bere pertsona eta ahalmen guztia nahimen orokorraren gidaritza gorenaren pean elkargoan ematen du; eta, denek gorputz bat osatuz, kide bakoitza, osotasunaren ezin zatituzko parte gisa, errezibitzen dugu (Rousseau, 1993 [1761], 18. or.).

Rousseauk bereizten zituen gizonen arteko harremanak eta gizonen eta gauzen artekoak, lehenetan mendekotasuna nahitaezkoa da, ez bada alienazio totalaren bidez nahikunde orokorra lortzen. Elkarteko kide bakoitzak bere baitan egin behar du iraultza bat, bere burua *hiritartu* behar du guztiz. Alienazio horretan ez dago hirugarrenik, inork ez dio bera ez den inori —estatuari edo subiranoari— ezein eskubiderik besterentzen. Halaber, esan liteke bigarrenik ere ez dagoela, bakoitza bere buruarekiko harreman berezi batean irauli da, harrezkero bere nahimen librez, «hiritarki» baino ez du jokatuko hiritarren artean. Hortaz, Rousseauk ez du onartzen inork bere askatasuna gal dezakeenik estatu edo beste entitate baten esku. Eta trikimailu teoriko gisa inor ez den entitate bat irudikatzen du, herriaren *nahikunde orokorra*, ordezkaezina den interes orokorra. Herriak eskuordetu ahal du gobernuaren kudeaketa batzordeen bidez, baina inolaz ere subiranotasuna. Hori gertatuko balitz, lapurreta bat baino ez litzateke izango, herriarena ez den subiranotasuna tirania baita. Nahikunde orokorra berariaz da politikoa: ez da harreman sozial edo komunitario batetik agertzen den entitate bat, ez da fenomeno soziologikoa, izaera politikoa du oso-osorik.

Korapilo baten aurrean dago Rousseau: nornahi eta guztiak libre bizitzeko dagoen modu bakarra bakoitzak bere buruari kasu egitea da, bakoitzak gogo eta bihotzean duen aginte eta legeari zorrotz jarraitzea. Baina, hala bada, elkarrekin bizitzeko barne-lege horrek interes orokorraren taxukoa izan behar du. Nahiak, norbanakoen baitatik harmonizatu behar dira. Hala, badirudi Rousseauk ez duela jendartea batasun kolektibo gisa ikusten, ez duela *gutasun* posiblerik ikusten, elkarren arteko bizitza harmonizatzeko modu bakarra lege berdin eta orokorrari banaka jarraitzea balitz bezala. Identitate kolektibo, biltzaile eta komunaren ordez, buru-alienazio partikularren mugimenduen sinkronia orokorra baino ez dugu. Nahikunde orokorra Leibnizen monaden harmonizazioaren tankerakoa da, ez da hura bezala aldez aurretik prestatua, baina hiritarrek eta monadek ez dute egiazko harremanik ingurukoekin: nork bere burua behar den gisa gidatuz gero, harmonia orokorra

sortuko da. Horrela, ez dira elkarrekikoan definitzen, ez dute identitate kolektibo bat, nahikunde orokorrarekin identifikatzen dira banan-banan. Ez dago, beraz, harreman bat besteekin, ezta beste guztiak osotasun gisa hartuta ere, alienazio-harreman total hori nork bere buruarekin egin du: nor subiranoa delako, nor legegilea delako. Guztiek halako alienazioa egin dutenez badute zerbait berdina, subiranoarekiko alienazio bana. Inor ez den edo guztiak diren *gu* komun bat baino, *ni* orokor bat sortu zaio bakoitzari —*super-ni hiritar* bat, nonbait—. Kondizio hartan norberaren nahikundera interes bera hedatu da eta interes bera dutelarik esan liteke nahikundea ere orokorra dela edo guztien nahiak sinkronizatu direla nahikunde orokor batean. Hala izanik, nahikunde orokorraren xedeak zein izan daitezke? Denek, hiritar bilakatu diren heinean, nahi dutena eta inoren interes pribatua ezin daitekeena izan: askatasuna eta berdintasuna.

Egoera naturaletik egoera zibilera igarotzeak eraldaketa nabaria eragiten du gizonaren baitan, sen edo instintuaren ordez justiziak hartzen du tokia portaeran, eta ekintzak moraltasunez janzten dira, hiritarra libre eraldatuko delako, beharrizanen eraginetik kanpo. Bakarrik bere buruari begiratzen zion gizonak beste printzipio batzuen arabera eta arrazoimenaren arabera jokatzen hasi da. Autonomia lortu du bere buruaren berezkotasuna galduta, lege zibilen egile eta mendekoa delako. *Gizarte Hitzarmena*ren lehen liburuaren zortzigarren atalak xehatzen du aldaketa:

> … ordu arte bere buruari baizik behatu ez zion gizona, beste printzipio batzuen arabera jokatzera, eta bere arrazoinamenari bere jaidurei baino arreta handiagoaren ematera (…). Gizonak gizarte paktuagatik galtzen duena, libertate naturala da, bai eta gutiziatzen duen, eta eskura dezakeen, guztiari buruz mugarik gabeko eskubide bat ere. Irabazten duena, libertate zibila da, bai eta, duen guztiaren jabegoa ere (Rousseau, 1993 [1761], 20. or.).

Antzaldatze hau ez da, beraz, guztiz txarra. Piztien antzera bizi zenak badu zer irabazi. Bizitza sozialak besteei arreta ematera behartu duenez gero, haiekin jarduteko ahalmen zenbaitetan gaitu behar du. Zer galdu du, ostera? Askatasun naturala, banakoaren indarren neurrikoa. Zer irabazi? Askatasun zibila, nahikunde orokorrak baizik mugatzen ez duena, eta jabetza. Bai, jabetza irabazi du, hitzarmenaz aurretik indarrez ezartzen den eskumen hutsa, orain legeetan ezarri delako. Eta nahikunde orokorrarekin zein jabetzaren eskubidearekin ageri den askatasun morala eskuratu du, burujabetza. Hori barik, apeta eta gurarien esklaboa izango litzateke; bere buruari emandako legeari obeditzea, aldiz, askatasuna da.

Hitzarmenaren muina, beraz, nork bere buruarekiko alienazio totala da edo, zehatzago esan, bere baitan den hiritar subiranoarekikoa. Hasierako askatasunetik gordeko du alienazio zibilerako erabakimena, norberaren hautua baita; bakoitzak erabat libre deliberatu du oso-osorik hiritar izatea. Legeak jendearen bihotzean behar du habia, zioen Rousseauk, hitzarmen sozialak norberaren nahikundea behar du, nahikunde librea baino ezin da izan orokorra. Bestela, interes pribatuen mendeko nahikundea izango litzateke. Horrela da nola gizonak, banaka baina elkarren

ondoan bizitzen, izan daitezkeen subirano. Haiek berak dira finean legegileak eta legepekoak, beste inoren eskurik gabe. Eredua bideragarria izan dadin guztiek engaiatu behar dute beren burua hitzarmenaren pean, guztiek alienatu edo arroztu behar dute beren baitako berezko askatasuna eta eskubide zibilen askatasunari eutsi behar diote. Guztiek berdin egin dezatela da errepublika librearen bermea: denek hiritar huts gisara jokatu barik berriro agertuko bailirateke gizonen arteko kateak eta eskumendeak.

Itxura batean, beraz, badirudi Rousseauk ez zuela zuzeneko interdependentziarik aintzat hartzen, ez zuela uste elkarren askatasuna edo berdintasuna egon daitekeenik; bai, ordea, *ni*en askatasun eta berdintasun orokorrak. Hitzarmen eta alienazio totalaren bermea izan ezik, besteen askatasuna arriskua da norberarentzat. Bestela esan, gizakiak banaka dira onak, gizarte-lehian interes pribatuak piztu aitzin, baina elkarren ondoan biziz gero berekoikeria mantsotu ahal duen indar bakarra hiritar oso izatera behartuko gaituen buru-bezatzea da. Hezkuntza orokor bat beharko dugu hartarako, ez eskoletan bakarrik, bizitza sozial osoa, erakunde politikoak barne, izango dira hezibide. Rousseauk egoeraren ahalmen hezitzaileak lehenesten ditu, gure afekzioak determinatzen dituzten faktoreak nola aldatu jakin nahi du, gaiztoa izateko interesa sorrarazten diguten eragileak nola ezabatu. Banako naturalaren irudia, azken finean, hezibiderako eredua da, ez inon bizirik topatuko dugun gizon ez-soziala. Zerbait bada, norberaren bizi-kemen jare eta hauskorra baino ez da.

Horretan guztian datza alienazio totalaren eredua. *Gizarte Hitzarmena* eta *Émile* garai berean idatzi zituen Rousseauk, bietan erakutsi zigun nola gainditu gizonaren barne-arraildura. *Émil*en, gizonak inguru sozialean bizi behar badu ere, bere naturari ahalik eta gehien nola eutsi landu zuen Rousseauk, horrela nor bere buruari lotuko zitzaion berezko maitasunez eta osotasunez. *Hitzarmena*k, berriz, bestelako osotasuna dakar, osotasun zibila. Autohezkuntza edo autoiraultza baten bidez, gizonak bere burua hiritar edo estatukide erara jarriko du, denean. Lekutan du gizon naturalaren jatortasuna eta berezkotasuna, biak ala biak alienatu behar izan ditu, hiritar konplitua izate aldera.

Ororen nahimenaren legetik kanpo bizitzea egoera naturala, basa-egoera edo tirania izan zitekeen, baina ez egiazki jendartean berdintasunez eta askatasunez bizitzea. Egoera naturalean bakarka bizi zen gizona, Erregimen Zaharrean bezala; izan ere, orduko tiranietan harremanak lokarri pribatu batek arautzen zituen, hura zen gizonen arteko bitartekaria. Hitzarmen sozialaren bidez, ordea, gizonen artean bitartekaritzarik gabe, norberaren baitan lege-atxikimen erabatekoa dugu. Norberaren baitako legea, guztientzako berdina, denak subirano eta denak libre izateko modua zela proposatu zuen Rousseauk. Errepublika librean ondokoekin egiazko harreman komunik izan gabe bizi gaitezke libre, kate sozialei, nolabait esan, muzin eginez eta nork bere burua jare adieraziz. Arazo bakarra da, antza denez, adierazpen horrek legeak dioena izan behar duela nahitaez.

Ikusi dugunez, Rousseauk askatasun naturala eta zibila bereizten zituen gizonarengan izaera naturala eta izaera zibila bereizten zituen era berean. Askatasuna, gerora autonomia deituko zenarekin berdintzen zuen. Rousseauren ustetan, askatasuna ez da soilik hautatzea, ekiteko eta sortzeko ahalmen espontaneoa da. Askatasuna, muinean, berritasun ustekabekoak eta harrigarriak dakartzan sormena da. Norberaren askatasuna ere halakoa da: aldez aurretik nondik joko duen jakin ezinik adierazten den jario-sortzaile jarea. «Barrutik esperimentatuta izate espontaneo eta kalkulaezinaren oparotasuna da, kanpotik gure bila datorren arriskua» (Safranski, 2022, 88. or.). Hitzarmen zibilean, beraz, nork bere legea egitea da aterabide bakarra, hitzarmeneko kide guztiek lege berbera egingo dutelakoan, konpromiso bera hartuko dutelakoan, eta legea ni guztien nahikundearen agintari bakarra izango delakoan. Ni guztien askatasun sozial bakarra, funtsean, errepublikaren legearekin guztiz identifikatzea da.

Gizaki modernoaren drama bi izate horiek bateratzean kokatu digu Rousseauk. Naturaz libre dena, gizartean kateak baino ez dituena, berezko eskumenak eskubide zibil bihurtzera dago kondenaturik. Rousseauren pentsabidean bateraezintasun dramatiko bat dabil, aske izan edo uztarpeko, hautu egin behar dugu. Irudiz, askatasun zibilaren forma bakarrak askatasun naturalen berdintze erabatekoa izan behar zuen, baina azkena gordetze aldera bakoitzak, hautu librez, egin behar zuen berdintze hura, garapen naturalaren arabera egindako hezkuntza lagun zuela. Gizakiek bere askatasun sortzailea hoberenera eraman behar dute, Rousseauren mezu politikoa horretan datza.

Eginbehar handia eta larria utzi die hurrengoei: bildu itzazue —esango zien— banakotasun libre eta berezko guztiak adiskidantza libre eta orokor batean, norbanakotasunak orobatasun bakar batean deuseztatu eta uztarperatu barik, eta ez ahaztu lotzen zaituzten kate estuak gizarte-asmakizunak direla, gizona berez jare eta on jaio eta haztekoa dela. Ordainean, gogoratu gizon ororen nahimena irudikatu behar duzuela, eta nahikunde orokorraren legeak zuen baitako legea izan behar duela, zeurez hala erabakita.

Bai, noski, Rousseauren mezua gizonei zuzenduta dago. Hitzarmen soziala, bere forma guztietan, gizonen kontua da. Bai norberari dagokion hezkuntzan, bai hitzarmen sozialean eta elkarte politikoan, subjektua Gizona da. Eta ez edozein gizon. Gizonari buruz irudikapen zorrotza eta zurruna zuen Rousseauk. Haren izaera zakar eta zaputzari leporatu ahal zaio; esan bezala, Rousseauk ez zuen jendea maite. Baina ez da izaera-kontu bat. *Émile,* edo *Hezkuntzaren Gainean* gida-liburuaren V. atalean oso argi eta xeheki bereizten du mutilen hezkuntza neskek merezi duten prestakuntzatik. Oinarri naturalista bat jarri nahian, emakume eta gizonen gorputz eta gogamenak zein berdin eta zein desberdin diren zehazten saiatu zen, segituan, natura bakoitzari zegokion hezibidea zein zen preskribitzeko. Emakumeek, esaterako, otzanak eta esanekoak izan behar dute, haien bertute nagusia begiramen mantso, apal eta lotsatia izatea da. Zerbitzari eta zaintzaile morroien bertuteak landu

behar dituzte. Askatasun gutxi izanda, aita edo senarraren aginduak gogoz bete behar dituzte, ez baitira gai adimenduz jarduteko. Horretara guztira ohitu, bezatu eta hezi behar dira andrazkoak, xede bakar batekin: gizonen zerbitzari eta zaintzaileak izatea.

Mary Midgleyk nabarmendu du Rousseauk ondo ezagutzen zituela bere garaiko emakume ilustratuak, *saloniste* zeritzetenak, edo ez zuela haien mezenasgoa jasotzeko eskrupulurik[127]. Hala eta guztiz ere, garaikide zituen beste askok bezala, Rousseauk ez zien andreei banako beregaina izateko gaitasunik sumatzen. Aurretiaz ikusi dugu Spinozak ere Hiritik bota zituela emakumeak, ez hiri-harresi fisikotik at, noski —haien lana ezinbestekoa zen—. Hiri politiko-juridikora sartzeko ez-gai zirela argudiatu zuen. Baina, Spinozari, ukitu materialista antzeman ahal zaio: emakumeak ez zeuden prestaturik bere buruaren ardura hartzeko orduko kondizioengatik. Egia esan, Spinozarekin eskuzabal jokatzea da hori, baina, Rousseauren kasuan ez dugu zabaltasun horrekin jokatzerik: natura da, Rousseauren ustetan, gizona Hirirako ahalduntzen duena, emakumea ez-gaitzen duena. Hezkuntza gizonezko naturari dagokion moduan, Hiria ere badagokio natura ustez prepolitiko bati.

Midgleyren iritziz, Rousseauk —eta, oro har, Ilustrazioaren filosofia politikoak— ezin zuen emakumea onartu hiritar gisa, irudi jakin bat zuelako hiritarra izateko taxua zuen norbanakoaren nahimenari buruz: nahimen isolatu eta errogabetu baten irudia, etsipen eta atsekabezko sentimenduei loturik eta, hala moduz, gorputz jasangaitz batean sarturik. Banako hark gizonezkoa behar zuen, besteak beste, harreman lotesle sozialetatik «aske» ibili behar zuelako, eta harremanetan sartzekotan hitzarmenen bidez izan behar zuelako. Bestela esan, ilustratuek beren burua ari ziren jartzen eredu gisa, burgesiako jaunen bizimodua omen zen giza natura. Hitzarmen sozialean, aukera gisa, sakabanatze oso eta inhumano baten ernamuina dago, erabateko solipsismo berekoi batena (Midgley, 2002b [1996], 111. or.)[128].

Dena dela ere, Hiria gizonezkoena da. Norberatasuna eta singulartasuna ere gizonezkoen monopolioak dira. Carole Pateman-ek ondo biluztu zuen bezala, Hiria eratuko duen hitzarmenera bilduko direnek badute aldez aurretik beste kontratu bat sinatuta, kontratu sexuala (Pateman, 2018). Elkarri onetsitako gizontasuna da Hiria izango den anaiarterako sarbidea. Fundazio-mito politiko modernoak, Hobbesenetik Freudenera eta harago, aita-errege baten hilketarekin hasten dira: semeek aita hiltzen dute, filiazio naturalak hausten dituzte, beren artean filiazio sasinatural bat eratzeko, fraternitate edo anaidi berri bat sortzeko, parekoen anaidia. Aita-errege horren sinboloa, eskuarki, gizonengan den natura basatia da. Barne-piztiaren pasioak eta grinak menderatu behar ditu gizon zibilizatuak, bere baitako piztia hil. Jakina, emakumeek ez dute barne-natura hiltzerik, izan, natura dira gehienean: gorputzaren

127. Madame de Warens eta Madame D'Épinay aipatzen ditu Mary Midgleyk *Delfines, sexo y utopías* lanean (Midgley, 2002b [1996], 105. or.).

128. Midgleyk, gainera, salbuespenen garrantzia nabarmentzen du. Ez zen, esan ohi bezala, gai honetan garaiko «espirituaren» ezintasun bat. John Stuart Mill edo beste zenbait berariaz aritu ziren emakumeen zapalkuntzaren aurka. Rousseauk edo Kantek bere buruari egiten zioten tranpa, koherente jokatuz muga ideologiko patriarkala gainditzeko bidea zutelako.

sen, irrika eta sentimendu kontrolgabeek gidatzen dute emakumea gizonaren gidaritza ez duenean. Emakumeak ez du arrazoimenak gidaturiko nahikunde librerik, ez da beregain, ez da burujabe. Baina, Hirira edo hiritarren elkartasun juridiko-politikora sartzerik ez badu eta, ondorioz, eskubidedun subjektu osoa izateko modurik ere ez, Hirian behar-beharrezkoak dira bai emakumeak, bai pare eta jare izateko naturak *hautatu* ez dituen *beste abjektu* asko[129]. Jaun Jabeen Hiriak edo Estatuak populazio ustiagarriak behar ditu: aske izango diren gizonek lanari kateaturik egongo diren ez-gizonen premia dute. Premia eta, ikusiko dugunez, beldurra.

Hortaz, Hiria, eskubidedun subjektua eta hitzarmen soziala batuta agertu ziren Ilustratuek egin zituzten fundazio-mito zenbaitetan, Errenazimentuan hasitako genero literario bati jarraikiz. Alegoriak zirenez irakurleek erraz asko identifikatu ahal zituzten hor burgesen nahiak eta beharrak: nobleen odoleko legitimotasunaren aurrean autohezkuntzaren eta autoalienazioaren balioa aldarrikatzen zuten; edota, herentzia sasinaturalen bidez jasotako hierarkien eta pribilegioen ordez, pareen artean berariaz negoziatutako kontratuak. Baina, esan bezala, alegoria horietan natura ere erabili zuten, gizon naturalaren irudia, hain zuzen. Historia soziopolitikoaren eragina, orduko kondizioaren zain politikoak eta, batez ere, askatasunaren eta parekotasunaren izaera zehaztuak eta kolektiboak baztertu zituzten. Hegelek sartuko zituen horiek denak mito-ontologia berri batean. Hegelek —buruan europar gizonak izan arren— emango dio metafisika-maila Gizonaren irudiak baztertu eta ukatu dituen guztien matxinadetan korritzen den asmo berari: askatasuna elkarrekin eta eginetan gauzatu behar da, arian-arian ehundu behar da forma singular eta komunetan elkartasun unibertsala. Bakoitzak du bere txanda, nolabait esan, elkartasun orokorraren ateetan jotzeko edota harresiak kolpatzeko. Azken buruan, estatuak beretzat hartu zuen elkartasun orokorraren paradigman Hiria izan da mendekoek, elkarri subjektu osoaren titulua eta duintasuna onetsiz, bota edo okupatu behar izan duten unibertsal faltsua. Hespil sakratua hautsi eta bertan behera bota, edo arrakalatu eta ororentzako sarbide zabala ireki, ororen abaro izan; horra hor, oraindik orain, dirauen dilema.

Estatuaren onespen objektibo eta unibertsala

Rousseau aitzindaria izan zen gai askotan, beste batzuetan heterodoxo samarrak izandakoen errekatik edan zuen. Pelagianismoa ikusi zion eliza katolikoak, gizonaren askatasun sortzailea eta espontaneoarekin batera guztion jaiotzetiko ontasuna defendatu zuelako. Spinozaren arrastoa ikusi zioten beste zenbaitek, nork bere buruaren egiazkotasuna maitatzea natura —edo jainkoa, Spinozaren kasuan— eta humanitatea maitatzea zela aldarrikatu zuelako. Bi gai horiek, askatasuna eta buru-maitasun naturala, izan dira Rousseauren herentzia iraunkorrena, erromantizismoaren bidez hurrengo bi mendeetan gogo eta adimen askoren bizigarria.

129. Sylvia Wynterek 1Gizona eta 2Gizona deritzenei dagokien naturalizazio-prozesuan, hautespen naturalari kontrajartzeko, ez-hautespen ez-naturala erabili zuen (Wynter, 2003).

Spinozak urratu zituen bide malkartsu batzuetan ibili zen Rousseau, horren gustukoa zuen moduan, paseoan. Bat, Izatearen berezko potentzia sortzailea, beste bat, edozein izakarik bere buruari dion atxikimena, maitasuna eta onespena, eta beste bat, aurreko bietan ezartzen den askatasuna, nork bere potentzia ahalik eta bizien adieraztea eta maitatzea den askatasuna. Diferentzietan, berriz, esentziala den bat dugu. Rousseauk bere baitan aski eta betea zen banakotasunaren alde egin zuen moduan, Spinozak inguruko izate guztiek zeharkaturik, osaturik eta izanez beteriko banakotasuna irudikatu zuen. Kasu batean, indibiduo ez-sozialaren nahikotasun hauskorra, bestean, harreman askoren adierazpena den banako transindibidualaren beteezintasuna. Gakoa, beraz, Rousseauren indibidualismoa da. Tradizio liberalaren jabearekin nahastu denean, munstro ikaragarria sortu duena, Jaun Jabearen figurazioari buraskitasuna gehitu eta nabarmenduz, *Jaun Jabe buruaskiaren irudi harroa* osatu dute eta. Buruaskitasun hori ez da, dena den, beren buruarekin aski izatearen sentimendua, ez; beren buruari, inongo lotura eta harremanik gabe, eskumen eta eskubide ororen jabe izatea dagokiolako uste harro eta lotsagabea baizik. Banakotasun politiko eta moral zehatza da: nik eskubideak neurez ditut, naturaz, eta beste guztiak etsaiak dira, naturaz ditudan nire eskumenak, nire ahalak eta nahi ahalak, hondatzera datozelako.

Esan bezala, neurri batean Rousseauren bizimoduan, aiurrian eta lanetan topatu daiteke indibidualismo ez-sozial horren erroa. Baina itzal luzekoa izan da gizabanakoaren jatortasunaren buru-onespen absolutuan oinarritzen den jarrera politiko, moral eta psikologiko hau. Frantziar kultura politikoan, esaterako, arrasto luze-luzekoa omen da. Alex Honnethek azaltzen digun moduan, XVII. mendeko Frantzian, gorte-giroan nobleak erregeen mesedeak lortu guran elkarren aurkako lehian nor baino nor bereiziago agertu nahian ari zirela, moralistek antzezpen horien irudikeriak salatu zituzten (Honneth, 2019, 30. or.)[130]. Frantziar moralisten buruak, François de La Rochefoucauld-ek, *amour propre* delakoan ardaztu zuen salaketa. Ez da maitasun hura nork bere burua maitatzea, besteen onespena lortzeko arrandi eta harroputz jokatzea baizik, hitz batez, handiuste. Eta La Rochefoucauld-ek uste zuen gizaki guztien joera edo pasioa zela. Larregi egiten dugu besteen aurrean antzezpen arranditsua eta, azkenean, itxurak eginez gabiltzala ahaztuta, halakoxeak garela pentsatu ohi dugu.

Rousseauk, ehun urte geroago, beste giro sozial batean jaso zituen gogoeta horiek. Nobleen arteko gorte-lehiak atzean utzirik, garai hartan noble eta burgesak ari ziren mokoka gizarte zeritzon aurkezpen-jokoan, nork ospe handiagoa eskuratuko. Rousseauren begi aurrean ikuskizun latza, higuingarria. Desberdintasun sozialei buruzko *Mintzaldia*n idatzi zuen onespen hori gizonen arteko ezberdintasunaren suspergarria zela. Goikoak handinahikerietan dabiltza jende apalengandik ondo bereizteko asmoz, bereizgarritasunak asmatzera emanak dira oso-osorik. Bereizte

130. Berdin antzera pentsatzen zuen Norbert Eliasek bikain aztertu zituen lehia horien ondorio psikopolitiko luzeak *La sociedad cortesana* lanean (Elias, 1996 [1969]).

aldera, beraz, goi-ospe eta nabaritasunaren zeinu eta keinu izan daitezkeen jantzi, jokaera, hizkera eta zernahi darabiltzate, eta beste maila sozialekoek imitatuko balizkiete berriak asmatuko lituzkete azpiko jendeengandik duten alde bereizgarria handiagotu eta gogortu dadin. Labur esan, onespen-jokoa, artifiziozko itxuren joko soziala izanda ere, botere-desberdintasunak ezartzeko eta legitimatzeko jokoa da.

Kontuak kontu, gogoratu beharko genuke Rousseauk bi onespen edo *amour* mota bereizi zituela, *amour propre* haren aurrez aurre, *amour de soi* jarri zuelako. Bata, *amour de soi*, naturala da, berezkoa du gizakiak. Izan, nork bere burua hoberen estimatzen duen modura eramatea baino ez da, berezkotik ebaztea zer den on eta zer gaizto eta horren arabera jokatu. Norbera da erabakia eta jokaera juzgatu edo baloratuko dituena. Bestea, *amour propre*, ez da naturala, azturen emaitza baino ez da, eta kasu honetan gure jokaeraren jujeak besteak izango dira, haien onespena lortzea dugu helburu. Buru-maitasuna eta errukia naturalak dira, haiei ezker dute banakoek bizitzea eta espeziak irautea. Besteen onespena bilatzen duenak bere burua epaitu behar duenean besteen begiradatik egitearen egitez, azkenean ez ditu bereiziko estandar sozialak betetzeko egiten dituen itxurakeriak eta bere egiazko izaera. Zenbat eta sozialagoa, jendartean zenbat eta gehiago jokatu, geroz eta galduago izango dugu gure egiazko *nor-izan*a.

> Basatia bere baitan; gizarteko gizakia beti bere baitatik kanpo, eta ez daki besteen iritzitik baino bizitzen; nolabait esateko, besteren epaitik baino ez du ateratzen bere existentziaren sentipena (Rousseau, 2007 [1755], 175. or.).

Baikortasun izpiak dituzte Rousseauren lan politikoek. Badirudi, besteen onespenaren ordez baldintza politikoek berdintasuna bermatzen dutenean nork bere askatasun sortzaileari eutsi ahal diola, bai eta gizartean ere. Buru-onespena da egiazkotasun eta jatortasun jareari darion bertutea. Eta norberaren autonomiaren bidez, erruki naturala elkarrekiko begirunea bilaka liteke.

Honnethek, ostera, ez du argi ikusten baikortasun hori Rousseaurengan (Honneth, 2019, 46. or.). Hil ostean argitaratu ziren lanetan Rousseauk ezkortasunari eusten dio: bere baitan egiazkotasuna izan arren, gizartean bizi behar duen gizona nekez izango zaio fidel bere buruari. Hiritarraren alienazio totala eta gizon singularraren beregaintasuna tragedia modernoaren protagonista dira, nonbait. Rousseauk intersubjektibotasuna ulertu zuen moduan jende arteko harreman oro arriskutsua eta galgarria izan daiteke. Honnethek dioenez, ezkortasun hark eragin luzea izan du frantziar pentsamenduan eta ospe txarra ezarri dio onespenaren ideiari: aintzatespen edo onirizpen sozial guztiak gezurra eta hipokresiarako atea izateaz gain, besteen uste ustelen kateak dira. Rousseau, Sartre edo Lacan hartzen dituen sorta batean, besteen onespena lortu nahian ari denak bere egiazko berezkotasuna baztertzen du. Idealismoa alemaniarrak hainbeste preziatuko zuen subjektu arteko onespena kondena eta infernua izan da frantziar giroko pentsalari askorentzat. Gaitzerdi, joko intersubjektiboaren ordez, baldintza eta egitura sozialei begiratzeko balio

izan duenean; bide okerra, aldiz, norbera barnekotasun itxi batera mugatzeko izan denean[131].

Jean-Paul Sartrek gogotik defendatu zuen kontzientziadun subjektuaren egiazkotasuna joko sozialen arrisku alienatzaileen aurrean. Haren atzetik, estrukturalistek eta postestrukturalistek subjektuaren ontologizazioa kritikatu zioten. Subjektu buruaskia eta burugardenaren ordez, estrukturalismoak egitura sozial eta kognitiboak lehenetsi zituelako. Althusser eta Lacanen kasuetan, esaterako, Sartreren ibilbidea irauli da: subjektua egitura horien efektua da. Galdera ez da zer gertatzen zaion subjektuari harreman sozialetan, galdera da nola bihurtzen den banakoa subjektu Bestearen interpelazioaren bidez —Bestea sistema dela, egiturak direla—. Interpelazioak diotso banakoari nor den eta nola jokatu behar duen, zein den berari dagokion subjektu-posizioa. Honnethen iritziz, hori zen Rousseauren aburua: banakotasun naturala hutsaren hurrena dela, gizartean norbait izateko bidean kalteak edo onurak jaso ditzakeela, baina beti Beste (sozial)aren beharra duela. Rousseauren kasuan, gainera, borondatezko autoalienazio oso batekin egin daiteke amets. Alienazioa, antza, jendartekoa izatearren ordaindu behar den nahitaezko prezioa da. Hartan jarrita, alienazio psikosoziala eta politikoa bereizterik dagoen Rousseauren ondorengoek ebatzi beharko zuten.

Ikusi bezala, hitzarmen politiko, sozial edo dena delakoaren ideologia Hiria fundatu eta eratzeari buruzko ideologia den era berean, hiritarren duintasunari buruzko ideologia da. Hiria —errepublika, estatua…— kide izango zirenen arteko hitzarmen baten bidez egin behar zela ziotenek oso argi zuten kide horiek hitzarmenaren altzoan estatus berezi bat lortzen zutela, naturazko izaera osatze edo bermatzera zetorrena, edo naturaz gaindiko bigarren izaera izango zena, hala edo hola, eskubidedun subjektuak duintasun unibertsal eta objektiboa bereganatzen zuelako. Hitzarmenaren bidez, beraz, bake eta segurtasun sozialarekin batera, kide bakoitzaren duintasuna bermatuko zen. Baina hitzarmen-eredu guztiak ez ziren berdinak, hierarkiak eta mugak oso argi zituzten. Duintasun-titulua ez zen edonorentzat. Guztion askatasunaren eta adiskidetze unibertsalaren ideala —orori humanitate titulua onestea— iraultzaile erradikalen ekarpena izango da. Baina, nor ote zen humanoa?

131. XIX. mendean salbuespen batzuk izanda ere —Marcel Mauss edo Émile Durkheim—, XX. mendean existentzialismoak gaia berrartuko du, ondorio berberekin. Jean-Paul Sartrek gai hauetan hasi zuen bere lan filosofikoa, Husserl eta Heideggerren ikuspuntu fenomenologikoari jarraituz. Rousseauren eragina bistakoa da Sartrek Hegelen esklaboaren eta jaunaren dialektikari buruz egin zuen irakurketan —Kojève bitarteko zela—, norgehiagoka hori harreman intersubjektiboen eredu gisa ulertu baitzuen. Abiapuntua, Hegelenean ez bezala, elkarri arrotz diren bi kontzientzia dira. Besteak, hala zioen Sartrek, infernuak dira. Antza denez, ez dago besteak onestea haiek kosifikatu barik —ikusi Honneth, *ibid.,* 61etik aurrera—. Azken finean, bakardade eta isolamenduan autentikotasuna bilatzen duenak bere burua husten du. Rousseauk urratu zuen barne-hutsera bidean ibili zen Sartre. Midgleyk umore-ukituz larrutu du existentzialismoaren solipsismo neurotiko eta depresiboa (Ik. Midgley, 1979, 18-19. or.).

Onespenaren auzia hor jarri behar dugu. Duintasun humanoa onestea ez da lagun arteko begiramen edo adeitasun kontua, ez da kontu morala, ezta gaitasun soziokognitibo bat ere, ez da hori dena soil-soilik: onespenean elkarte goreneko kide izateko eskubidea jartzen da jokoan, alegia, botere-harremanetan pareko partaide izan ala mendekoa. Usu izaten da onespena aginteari eskatzen zaion bidezko begiramena, zuzeneko zaintza eta arreta, edo bitartekaritza justua. Halakoetan, antza, agintea indartzen omen da; izan ere, haren onespena bilatzen dugunean *nor* garen —zein den gure *balio* eta *duintasuna*— zehazteko ahalmena onesten diogu aginteari. Hiriaren iraultzaileak beste zerbaiten bila zebiltzan, aginte aurreko onespen baten bila ari ziren: parekoen arteko onespena. Amarru bat zegoen tartean, teorian hitzarmenean lortuko zuten parekotasun eta adiskidetze unibertsala, baina, aurretiaz, parekotasun politikoaren Hiriaren ateetan hautatzen zuten nor sartuko zen batzarrera. Hitzarmen politikoa, errealitatean aldez aurreko berdintasun bat zutenen artekoa izango zen, gizon burgesen artekoa, oroz gain. Nolanahi ere, modernitate europarraren baitan, diskurtso eta praktika intsurgente eta erradikalei paradigma berri bat eman zieten. Ideia ahaltsu bat piztu zuten: historiaz eta errealitatez kanpo, baina lur gainean, irudikatu ahal izango zuten erabateko iraulketa bat, mundu sozial berri bat non gauzatuko zen lehenago zerura proiektatzen zen adiskidetze unibertsala. Iraultza deitu zioten ideiari; eta iraultza ororen helmugari, elkartasun eta adiskidetze unibertsala.

Arestian ikusi dugu Axel Honnethek hiru tipo idealetan sintetizatu dituela onespen-paradigmak (Honneth*, ibid.,* 160-161. or.). Lehenengoan onespenaren xedea *balio soziala* da, gizarteko kide baliotsua izatea besteen —eta Beste orokortu baten— onespenen bidez lortuko baita. Horixe da Frantzia aldean nagusi izan den eredua, haren ondorio negatiboa ikusi dugu, itxurakerian subjektua erdibituko da, maskara sozialak barne-egiazkotasuna azpiratuko du. Bigarrenean, ingurukoen *onespen morala* da subjektuak komunitate bateko kide onartua izateko behar duena. Lagun horiek juzgatuko dute norberaren portaera morala den edo ez, eta norberak portaera kontrolatuko du irizpide moraletara egokitzeko. Honnethek, Britainia Handiko tradizioan ikusten duen eredu honi ondorio positibo zenbait egozten dizkio: ordenamendu moralaren integrazioa edo subjektuak ordenamendu horrekin bat egitea. Hirugarrenean, onespena subjektutasuna elkarri bematzeko bidea da. Alemaniar idealismoan subjektuek, komunitate sozialaren markoan bere autodeterminazioaren alde borrokatuz, elkarri ohartarazten diote *elkarrekintzetan arrazionalki* jokatzeko gai direla. Subjektuek elkarrekintzan ahalduntzen dute beren burua eta, elkarri subjektibotasuna onetsiz, autodeterminazio-ahalmena eta -eskubidea objektibatzen dute[132].

Horrenbestez, onespen-eredu batzuetan sozializazioa eta kulturizazioa nola garatzen den aztertu da. Adibidez, Honnethen azalpenari kasu eginez gero, ingele-

132. Horrez gain, Honnethek sintesi bat proposatzen digu. Onestearen muina elkarri bizitza zuzenduko duten arauak erabakitzeko egile-kideak direla onartzea da. Bizitza komunean ari direnek praxiak nolakoa behar duen erabakitzeko kide legitimatuak direla elkarri onetsi behar diote (*Ibid.,* 170. or.).

sezko tradizioan onespena naturalizatzera jo zuten, alderdi psikosozialak eta garapen morala enpirikoki ikertzera. Frantziar tradizioan, berriz, joko sozialen eta norberatasun autentikoaren arteko drama etiko eta moralera jo zuten. Baina, bitartean, estatugintza modernoan, iraultzaileen eta ez-iraultzaileen artean onespen-politika jakinak garatu dira; identitate-politikak ez dira atzo goizekoak.

Hona iritsita, aztertu beharko genuke ideia-nahaspila honetatik nola irten ziren bi hari dibergente, baina dialektikoki lotuak. Nola, batetik, parekoen onespenaren borroka unibertsalizatzen joan den, eta modu askotara eskubidedun izateko, elkarren sostengua indartu duten kolektibo askok. Eskubidedun izateko borroka horiek, bidenabar esan, *subjektu-eratzaile* izan dira, haietan eratu dira subjektuak, haiek berak subjektu-eratzaile izan direlako. Baina, beste hari batetik, eskubidedunen zirkulu objektibatua estatuan gauzatu da. Estatu modernoen eraikuntzan, hiritar edo estatukide titulua nori onetsi oso argi zehaztu da beti, ez soilik formalki, eginetan taxuz gauzatuta baizik. Estatu-logikak —edo estatu-ideologiak— estatukideen elkartea zein den zehaztera jo du, estatua norena den ebaztera. Michel Foucaultek aspaldi izendatu zuen estatu-boterearen logika «artzain-botere», zeren, haren ustez, estatuek artzain onen antzera beren mendeko bizitza osotasunez hartzen zutelarik banakoen erregistro eta kontrol zehatzenera ere jotzen baitzuten. Lurralde batean subiranotasuna ezartzea, lurralde hartako populazioa eta bizitza moldatzea izan baita. Estatu modernoek subiranotasuna gauzatu dute kanpora beren arteko indar-orekan, barnera banako guztiak, banan-banan, kide egiten, edo zuzen esan, mendeko egiten. Bi efekturekin, estatu zentralizatuaren mendean herri-, komunitate- edo jendarte-erakundeak ezabatzera jo dute eta, aldi berean, jendeak banakatzera, indibidualizatzera. Horrela, hitzarmenaren ideologian ikusi dugun axioma eta arazo bat zailtzen da: banakatutako jende horiek zer egoeratan daude estatuaren aurrean? Partaide beregainak edo mendeko partea, zer ote dira? Kidetasun publiko objektiboa ote dute edo lotura pribatu baten mende daude? Behin lotura kolektibo zaharrak eta berriak estatuaren eskumendean deuseztatuta, behinola esklabo, morroi, emazte, ume edo halako lotura pribatuetan izandako horiek ez al dute hiritar tituluaren estatus publikoa lortuko? Ez al ditu estatuak onartuko kidetasun publikoan? Kidetasuna da, hain zuzen, borroka-xede bihurtuko dena.

*Zuzenbidearen Filosofia*n Hegelek *egoera naturala*ren irudikapena kritikatu zuen beharrizan materialak asetzea aske izatearekin berdintzen zuelako. Askatasuna ez da beharrizan materialak asetzea, horietatik libre izan behar du gogoak, baina horrez gain, bere burua zehaztu behar du, bere burua zehazteko lana hartu behar du bere gain. Ez al da hori izan kidetasun-borroken xedea?

Hitzarmena ezin da izan soilik testu juridiko bat edo nahikunde baten adierazpen formala. Legearekin identifikatzen den subjektibotasuna ez da sortzen edonola. Hegelek kontatu zuen moduan, kristautasunak aurkitu zuen subjektibotasuna edo barne-kontzientzia, baina ez zuen asmatu nola objektibatu kontzientzia singular hori. Rousseau ere gizonaren kontzientzia librea eta gizarte-bizitza egokitzeko beharrean

katigatu zen. Hegelek kontzientzia subjektiboaren eta bertute subjektiboen amorruzko sumina ikusi zuen Robespierrerengan eta, Izualdian, askatasuna objektibatzeko ezintasunak eragindako sumina.

Hegelek Izualdiaren ostean askatasuna objektibatzeko modua etorriko zela uste zuen eta estatu arrazionalean, monarkia konstituzionalean esaterako, Nia Gu bilakatuko zela. Ez dago bere baitan soilik izan daitekeen subjektutasunik —gogoan izan, Hegelen filosofian ez da bere baitan soil-soilik izaterik duen ezer— eta, ondorioz, ez dago inguruko harremanetan, harreman «objektiboetan», ezarri beharrik ez duen subjekturik. Hegelek luze eta sakon landu zuen subjektuen arteko harremanetan sortzen den objektibotasuna eta handik ondorioztatu nahi izan zuen subjektu arteko askatasun objektibo bat; objektiboa baina askatasun subjektiboa zapuzten ez zuena. Haren irudikoz, hori estatu arrazionalean gertatuko zen. Gizarte zibila, merkatua edo kasu askotan hitzarmen sozialaren emaitzarekin berdintzen zen esparru juridikoa, beharrizan pribatuen erresuma zen. Egoera naturalik balego, hori izango zen: ekonomia burges hori, beharrizanak asetzera baino beharrizan pertsonal eta hierarkia eta zatiketa sozial gehiago sortzera jotzen duena mugarik gabe. Harreman-eremu hori, non bakoitza besterentzako baliabidea den, non bakoitzak berekoi jokatzen duen (Hegel, 2000, 303. or.).

Estatuan bilatu nahi izan zuen Hegelek onespen unibertsala. Bizitzaren beste arloetan ez bezala, estatuan hiritartasun librea lortuko genuke modu objektibo batean. Etengabe negoziatu, erregutu edo inori gogorarazi behar izan gabe bagarela *nor*. Estatuak bermatu behar zuen, nonbait, estatu kide oso zirenek *onespen beteko*ak izango zirela beste edonoren aurrean. Horrela, gure duintasunaren onespena ez da pertsonen arteko truke edo eztabaida nekosoetan negoziatu behar. Edonon eta edonoren aurrean estatu unibertsalak bermatu beharko luke nire duintasuna, nire hiritar titulua eta hari dagozkion eskubideak. Hegelen eredu idealean, Rousseauren bidetik, estatua hiritarren arteko harreman-logika edo izateko estilo bat dela esan liteke, ez aparatu formalizatu bat. Errealitate historikoan objektibotasuna estatu-lege eta aparatuen bitartekaritzan gauzatu da eta, eginkizun horretan, estatuak bizitzaren arlo guztien gainetik egoteaz gain, ezarian, bizitzaren harreman eta jarduera guztietara zabaldu du bere bitartekaritza formala jendearen subjektibotasuna moldatu arte.

Estatu modernoaren inperio edo aginte gorena Napoleonengan gorpuztuta ikusi omen zuen Hegelek —gogoratu «ni nauzu zure ekintza pentsamendu eginda» esan omen ziola—. Iraultza osteko zuzenbide-estatu burgesean denek onetsiko zioten elkarri hiritartasuna, alegia, eskubidedun subjektu egile izatea. Hori jazotakoan, historia politikoa burututa egongo zen, ebatzita eta betiko atonduta. Gizarte postpolitikoa adiskidetze unibertsalaren osteko elkartasuna izango zen. Ikusi dugunez, zalantzazkoa da Hegelen baikortasun hura, bai dialektikaren aldetik, bai kasu historiko zehatzaren aldetik. Bertsio arruntari jarraikiz, Hegel konbentzituta zegoen zuzenbideko estatu burgesean banakoek mundu-kontzientzia eta bere buruaren kontzientzia izango zutela batera, bietan osotasuna lortuko zutela elkarri

subjektutasuna onetsita, askatasun subjektiboaren eta objektiboaren perfekzio gauzatua. Baina, esan bezala, Hegelek estatu arrazionalaren jaiotza-agiria jaulki zuenetik, hegeliar erako pentsamendu orok perfekzioa atzeratzeko interesa erakutsi du harik eta oraindik adiskidetu gabe bizi denari justizia egin arte (Sloterdijk, 2020, 85. or.). Zerrenda luzea dela ikusi dugu: esklaboak, langile proletarizatuak, mendeko arrazializatuak, baliogabetutako emakumeak, gorputz desgaituak eta abjektuak, kosifikatutako animaliak… Eskubidedun subjektuen (adis)kidetasun unibertsalaren aldeko borrokak izan dira horiek. Bistan da, ez ziren Hegelekin jaio, eta ez ziren estatuaren ideologiara mugatu, baina gutxienez bi mende bete dute halako marko batean eta haren aurka borrokatzen.

3.4. NAZIO ERDIBITUTIK NAZIO HOMOGENEIZATURA

Parterik ez, eskubidedun subjektuen elkartean

Arestian esan bezala, 1789ko Eskubide Unibertsalen Deklarazioarekiko jarrera kritikoak berehala agertu ziren. Goiztiarretatik bi ildo nagusitu ziren. Batzuek eskubidedun subjektuari unibertsaltasunik eza leporatu zioten, ustez unibertsala zen Gizonak ez zituen ez hitzez, ez eginez, eskubidedun izan nahi zuten guztiak barnebiltzen. Beste batzuek, ordea, eraiki nahi zen gizarte iraultzailearen artifiziozkotasuna salatu zuten.

Lehendabiziko deklarazioa egin eta bi urte geroago, 1791n, etorri zen aldarrikapenaren emendakin feminista, Olympe De Gouges-en *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Adierazpen hori ez zen eztabaidatu Asanblean. 1793an gillotinatu zuten, salaketa ofizialari kasu eginez gero proposatu zuelako frantziar herriak erabaki behar zuela erreferendumez zein estatu mota nahi zuen izan, errepublika zentralizatua, federala edo monarkia. Egiaren antz handiagoa du ez ziotela barkatu politikan gizonen pare jokatu nahi izana. Haren deklarazioaren hamargarren artikuluan dioenez «…emakumeak urkamendira igotzeko eskubidea duen modu berean izan behar du Tribunara igotzeko eskubidea». Kide politiko osoa izateko eskubidearen ordainean gillotinan hil zuten. Emakumeentzako ohartarazpena.

Ez zen emakumeen aldeko bakarra izan. Pierre Guyomar Konbentzioko kide bretoiak 1793ko apirilean aurkeztu zuen Asanblean *Le Partisan de l'égalité politique de tous les individus* idazkia; han politika egiteko banako guztien eskubidea defendatu zuen, gizon edo emakume diren bereizi gabe. Guyomarrek, behintzat, ez zuen burua galdu[133]. Jacques Roux apaiz iraultzaileak, ordea, bere buruaz beste egin zuen ziega batean gillotinaren zain zegoela 1794an. Rouxek herritar xumeen eskubideak defendatu zituen *sans-culotte*en ondoan, *Enragés* taldearen burua zela.

133. Izenburu osoa: *Le Partisan de l'égalité politique entre les individus ou Problème très important de l'égalité en droits et de l'inégalité en fait*. Bertan *homo* —eta *humanitate*— hitzaren alde egiten du, deklarazioetan *homme* esaten denean gizon-emakumea ulertu behar dela dio. Eta espresuki aipatzen du sexuaren aurreiritzitik libratu behar dugula, *negro*en aurkakoa baztertu behar dugun modu berean.

Taldearen aldarria, *Manifeste des Enragés,* aberastasunen metaketa eta monopolioen kontrako erregu sutsua izan zen.

> Askatasuna mamu hutsa baino ez da, gizon klase batek beste bat gosera behartu ahal duenean ezein zigorrik jaso gabe. Berdintasuna mamu hutsa baino ez da, aberatsak, monopolioagatik, hurko kidearen bizitza eta heriotzaren eskubidea eskura duenean[134].

Jabego eta komertzioaren eskubidearen gainetik bizitza-eskubidea zegoela defendatu zuten *amorratu* horiek. Merkatarien aristokrazia, nobleena edo apaizena baino beldurgarriagoa zela salatu zuten, banakoen ondasunak eta errepublikaren altxorrak bahitzen zituen tirano klase berria zelako. 1793ko ekainean, beste *enragé* batek, Jean-François Varlet-ek, aurkeztu zuen Parisko Komunan eskubide sozialen aldeko adierazpen bat, *Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social*, bertan demokrazia zuzena defendatzeaz gain, aberatsen opresioari aurre egiteko lau jabego defendatzen zituen: bizitzeko oinarrizko baliabideen jabegoa, behartsuen aldeko ongintzaren jabegoa, lan-ordainaren jabegoa eta, azkena, ondasunen jabegoa. *Jabego* berba erabili zuen, *eskubide* erabili beharrean, belarri batzuk goxatu nahi zituen, antza denez, baina alferrikakoa izan zen amarru erretoriko hura. Irailean *enragé* gehienak atxilotu zituzten. Hori dena, 1793an, bigarren deklarazioaren urtean. Izualdia hastear zen, ondoren Frantziako Iraultzaren norakoak iraultza sozialetik iraultza burgesera joko zuen.

1776an, Ipar Amerikako kolonia britainiarren independentzian ere ez ziren ibili disimuluetan, beharrik ere ez zuten sumatuko «egiak» aldarrikatzen ari zirelako. *Ameriketako hamahiru Estatu Batuen Independentziaren aho bateko Deklarazio Agiriak* oso lerro gutxitan hitz arranditsu eta ederrekin garamatza «gizon guztiak berdinak dira sortuak» aldarrikatzetik nora eta «mugako indioak, biztanle basati eta gupidagabeen arriskua» salatzera. Bistan da, indiar basatiak ez ziren *the people*. Hitzez hitz:

> We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness (…). He (errege tiranoak) has excited domestic insurrections amongst us, and has endeavoured to bring on the inhabitants of our frontiers, the merciless Indian Savages whose known rule of warfare, is an undistinguished destruction of all ages, sexes and conditions[135].

Gizon guztiak dira pareko. Herri guztiek dute pareko eta bereizi izatea, Naturak eta Naturaren Jainkoak halakoak izateko *titulua* emanda dutelako: «*The Laws of Nature and of Nature's God entitle them…*» Baina, indio basatiak ez dira pareko, ez

134. «La liberté n'est qu'un vain fantôme quand une classe d'hommes peut affamer l'autre impunément. L'égalité n'est qu'un vain fantôme quand le riche, par le monopole, exerce le droit de vie et de mort sur son semblable» (Jacques Roux-en *Manifeste des Enragés,* 1793ko ekainaren 25ean Nazio Konbentzioan aurkeztua).

135. *The unanimous declaration of the thirteen United States of America.* Ezagun denez, bosteko talde batek idatzi zuen: John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Robert Livingston eta Roger Sherman; eta 1776ko uztailaren 4an onartu zen Pennsylvaniako State House-n.

dira gizon, ez dira herri. Deklarazioetan argi eta garbi esan zuten nor zen eskubidedun subjektua: Gizona. Eta *gizona* kategorian ez da edozein jende sartzen. Ez zen bakarrik izen abstraktu edo orokor bat, nolabait, pertsonak oro izendatzeko asmoz erabilia. Zerbait erreala zen, eginen objektibotasunean ezarritako mespretxu eta gutxiespena. Errepublika gizon jabe beregainen elkartea zen. Haitin zer gertatu zen ikusi dugu. Frantziar iraultzaileen artean etenik gabe izan zuten esklabotza hizpide. Generoaren mugaz gain, esklaboak ez ziren *gizon*, beharbada gizon naturalak zirela onartuko zuten; baina ez jabe beregaina den gizon arrazionalaren parekoak. Zibilizatu eta hiritartu gabe zeuden.

Claude Lefort filosofoak hainbatetan argudiatu du edozein unibertsalek, eskubidedun subjektua barne, abstraktua behar duela, bestela ez du *nornahi* bere barnera bilduko. Arazoa da, nire ustez, abstrakzio hori gezur biribila zela. Deklarazioen gizona irudi formala, juridiko edo metafisikoa izanagatik ere, gizonentzat egina zegoen. Eta, aurreko lerroetan ikusi dugunez, ez edozein gizonentzat. Unibertsaltasuna, Frantziako Iraultza hartan ere, borroka eremua izan zen. Eta gizon burgesek irabazi zuten. Lefort kexu da naturalismoa —egoera naturalaren fikzioa— gaizki ulertu zutelako ezker-eskuin, historiaren errealitatearen izenean haren abstrakzio metafisikoa salatu zutenek —Marxek eta Burkek, esaterako— (Lefort, 2015, 153. or.). Antza, kritika horiek ez dute ikusten giza eskubideen ilusio filosofikoak botere efektiboei eskubideen jabetza kentzen diela, edonori ematen diola eskubideak izateko legitimotasuna edo hierarkia «naturalen» ebidentzia ezabatzen duela. Naturalismorik gabe ez genuke, itxuraz, zuzenbidea eskubideen izenean inpugnatzeko ahalmenik.

Lefort, beste frantses filosofo asko bezala, herentzia errepublikanoa ari da defendatzen. Baina ezin da ukatu iraultzan bertan, gizonaren eskubideen deklarazioetan, unibertsal faltsuak barru-barrutik leherrarazten saiatu zirela jende asko. Esklabo beltzak eta indioak, emakumeen mugimenduak, Parisko herritar txirotuak, horiek denak borrokatu ziren gizonaren unibertsaltasunaren aurka, estatu modernoan botere-artifizio gisa gogortu baino lehen. Botereak ez du eskubideen monopolioa lortuko edozeinek bere izenean, bere unibertsaltasun zehaztutik, inpugnatzeko indarra lortuz gero. Tamalez, gauza bat da eskubideak izateko eskubideak aldarrikatzea eta beste bat eskubide horiek eskuratzeko ahalmen nahikoa izatea.

Naturalismotik historiara jo behar dugu. Han errotu zelako eskubideen deklarazioekiko bigarren ildo kritikoa. Estatu-ideologia modernoan deklarazio- eta konstituzio-legeetan ez da bakarrik zehazten nork izango duen banakotasunaren eskubidea, harekin batera «gizartekotasunaren» eskubidea ere ezartzen da, hau da, zein taldek duen gizarte gorena izateko eskubidea. Zer ezarri du historiak? Frantziar iraultzailearen kontrako erreakzioak berehala ehundu zuen diskurtso kritiko aurkaria, historian eta prozesu sozialetan bilbaturik. Hari esanguratsuena gizarte berri bat hutsetik abiatu nahi izatearen handikeria zen. Argudio ona, iraultzaren tarte batzuetarako, baina ez historia bera prozesu aldakor gisa ikusten denerako.

Artifizioaren harropuzkeria salatzen zutenen ustetan, mendeetan zehar agertu eta egonkortutako ohitura eta lege zaharren jakinduriari arrazoiaren indarrez, goizetik gauera, inposatutako iraulketaren artifizioak gehiegikeriak eta hondamenak baino ez zituen ekarriko. Gizonek ez zuten gizartea berenetik eta beren kapritxoz egiterik. Deklarazioak alferrikako ariketa metafisikoa edo engainuak ziren. Areago, denboran zehar eskuratutako eskubide errealak —tokian tokikoak eta garaian garaikoak—, ustez lekurik eta garairik ez zuen Arrazoiak ondorioztatutako eskubideek ordeztuz gero, kalteak konponezinak izan zitezkeen. Eskubideak eta betebeharrak, ordenamendu soziala oso-osorik, historian metatutako borroken, akordio eta ahaleginen emaitza hauskorra omen ziren. Hauskorrak baina gauzen ordenaren jakinduriaz eginak eta legitimatuak.

Halakoxea zen Edmund Burkeren tesia bere *Frantziako Iraultzari buruzko gogoetak*-en (Burke, 2009 [1790]). Zioenez, askatasunak —*franchises, freedom*— ez dira printzipio abstraktuetan oinarritzen, gizonen eskubideak aitaso edo arbasoek lortu dituzten eskubideak dira. Ingeles gizonek, esaterako, *ingelesen eskubideak* heredatu dituzte. *Englishmen* haiek eskubide zenbaiten subjektua dira arbasoek borrokatu eta ezarritako itunen bidez eskuratu eta heredatu zituztelako *franchises* edo, guretzat hurbilagoa den termino bat erabiltzera, *foru* horiek. Sen praktikoak, antza denez, ohiturazko pragmatismo kontserbadorean eta ohiturazko legeetan du oinarri. Beste guztia, abentura ideologiko galgarriak dira. Labur esan, eskubideen oinarri ideologiko eta artifiziozkoen ordez, lehengo eginetan errotutako eskubideen errealitatea eta, gizon abstraktuaren ordez, bizi-eginetan errotutako gizonak. Joseph de Maistre, Iraultzaren kontrako pentsalari nagusiaren hitz ospetsu hauek ondo erakusten digute kritika hori:

> 1795eko Konstituzioa gizonarentzat egina da, aurrekoak bezala. Alabaina, ez da halako gizonik munduan. Nire bizitzan ikusi ditut frantsesak, italiarrak, errusiarrak, eta abar; Montesquieuri esker jakin dut pertsiarrak ere badirela, nonbait: baina gizonari dagokionez esan beharra dut ez dudala nire bizitzan ezagutu; halakoa bada, nik ez dakit (Maistre, 1797, 103. or.)[136].

Historiaren mendean, XIX.ean, ohikoak izango dira kritika haiek. Historiaz kanpo ez dago eskubiderik, eta historiaz kanpo ezarri nahi direnean sumatu ahal dugu iruzurra; iruzur burgesa edo ilustratua, kritikagilearen nahikara. Ez da hau, beraz, alde bateko kritika. Ikusi dugu nola Rousseauk ohituren garrantzia nabarmendu zuen estatuak konstituitzeko orduan, edota nola Hegelen ustetan historia bilakaera gatazkatsu eta aldakorra zen. Progresoaren erroak eta bilakaeraren legeak zein ziren zehaztea izango da XIX. mendeko lana. Bitartean, gizarte burgesa aberatsen klub pribatu baten antzera haziko da: morroi eta zerbitzari franko, bazkide hautatuak, hierarkia zapaltzaileak, gizabide hipokritak…

136. Bestalde, De Maistre izan zen *indibidualismoa* berba lehenengoz erabili zutenetako bat: «Iritzietan desadostasun larri eta ikaragarri hori, doktrinetan zatiketa mugaezin hori, protestantismo politikoa indibidualismo absolutuenera eramanda» in S. Lukes, *El individualismo*, Península, 1975, 14. or. Handik aurrera, hitza arrunt bilakatu zen burgesen mundu soziala eta etika deskribatzeko.

Gizon hiritarren nazio-estatuaren adiskidetze unibertsal ustela

Iraultzak lur gaineko adiskidetze unibertsalaren promesa berdintasuna edo kidetasunarekin batera egin zuen. Pierre Rosanvallon, Estatu Batuetako eta Frantziako iraultzetan berdintasuna nola ulertzen zuten aztertuta, ondorio batera heldu da, berdintasuna *harreman* berezi bat zela uste zuten, antza denez. Alegia, berdintasun iraultzailea gizarte adiskidetua egiteko bidea zelakoan aritu ziren iraultzaile gehienak (Rosanvallon, 2011, 21. or.)[137]. Berdintasun hura ez zen izango soilik aberastasunak partitzea, gaitasun demokratiko bati zegokion harreman bat baizik. Harreman gisa, hiru iruditan artikulatzen da berdintasuna: antzekotasuna, independentzia eta hiritartasuna. Antzekotasunak antza edota baliokidetza du oinarri, independentziak autonomia, eta hiritartasunak partaidetza. Ondorioz, harreman-berdintasunean batuko lirateke baliokideen bilkura, banako autonomoen elkartea eta hiritarren erkidegoa. Egia esan, Rosanvallonen ikuspegia ederto ulertzen da hiru irudi horiek eremu banatan garatu zirela argitzen digunean, hurrenez hurren: giza eskubideak, merkatua eta sufragio unibertsala. Baina, sinpleago esan, halako moldez berdintasuna norbanakoen arteko harremanak arautzeko logika jakin bat da, elkarrekintzak nolakoak izango diren dioena eta banakoen lokarri edo joko komuna zer izango den zehazten duena.

XIX.eko iraultza horiek, nonbait, berdintasuna ulertzeko orduan parekotasuna eta partaidetza zituzten gogoan. Lehengo estamentuak, hierarkiak eta duintasunen mailak ezabatuz, giza natura orokorrari zegokion duintasun orokorra ezarriko zuten harreman sozial guztietan. Hala izan ote zen? Parekotasuna eta partaidetza izan ote ziren XIX.ean gizartegintzaren xedeak? Iraultza burgesek noraino bete zituzten harremanetan jendeak oro pareko eta partaide izateko amets haiek? Iraultzaren osteko frantziar estatuak norako argia hartu zuen XIX. mendean, eta neurri batean berdin dio zein gobernu edo erregimen mota izan zuen, norakoa ez zen aldatu. Parisetik, estatu-aparatua nola, nazioa bera hala eraiki zuten bai aginte eta lege-guneak, bai ohiturak eta bizibideak, batuz eta berdinduz. XIX. mendea frantziar nazioaren mendea izan zen, eraikuntza-mende oso bat. Ezarian frantziar identitatea estatu-barruko bazter guztietara hedatu zen, Lehen Mundu Gerrarekin identitate-hedapena gailurrera iritzi zelarik. Prozesuaren hastapenetara joanda ere, batasun eta identitatearen ideologia aski eginda aurkituko dugu, baita bestelako bide bati ekiteko hautu ukatua ere. Gauzak arineketan aldatuko ziren, baina, agidanez, iraultza burges frantses horren hasieran aukera bat zabaldu zitzaien singular eta bereizi ziren jendeei; aukera bat berdintasuna parekotasun gisa ulertzeko, aukera bat, finean, berdintasuna berberatasunarekin nahas ez zedin.

Egoitz Urrutikoetxeak eman digu zer jakin eta zer pentsatu hizkuntza-politikaren haritik iraultzaren bilakaerari begira (Urrutikoetxea, 2018). Haren ikerketak

137. Liburuaren tesi nagusia da berdintasuna krisi larrian dagoela. Lehenengo krisi handia XIX. ean gertatu zen, kapitalismoaren gorakadarekin batera, bigarrenean gaude. Krisia gainditzeko, singulartasuna, elkarrekikotasuna eta komunaltasuna proposatzen zituen Rosanvallonek, 2011n, banatze-politikak hiru printzipio horien gainean legitimatuko zirelako ustetan.

argitzen duenez, iraultzaren lehen uneetan periferiako —Okzitania, Alsazia, Korsika edo Euskal Herriko— iraultzaileek iraultza bateragarri ikusten zuten lekuko erakunde, mintzaira eta identitateekin. Iraultzaren bezperan, Lapurdiko Biltzarrak Versaillesko Estatu Orokorretara, hirugarren estatuko kide gisa, bidali zituen eskaeren kaierak —*cahiers de doléances* famatuak— euskaraz eta frantsesez idatzi ziren. Parisera eramatekoak ziren eskaerak euskaraz ere egin izana jarrera baten adierazpen- argia zen. Kaierek kutsu ilustratua zuten goiburu batzuekin batera —adibidez, adierazpen- edo prentsa-askatasuna— lurraldeko erakundeen aldeko eskabideak ere bildu zituzten. Eta lapurtarren giroaren erakusgarri, haiena izan zen kolonietan beltzen esklabotzaren debekua eskatzen zuen kaier bakarra[138].

Iraultzaren bezperan eta lehen urteetan euskal iraultzaileek bazuten artean ere esperantza bat, erregimen zaharrak higaturiko euskal erakundeak, eskubideak eta usantzak berrezartzeko egokiera izango zela espero zuten. Esperantza bizteko zantzuak sumatu bide zituzten. Ez zegoen argi definiturik estatua nola egituratuko zen, ezta zein politika kultural edo linguistiko ezarriko zuen ere. Frantses legebiltzarrak onartu zuen hizkuntza-politikako lehen dekretua lekuko hizkuntzetan itzulpengintza gauzatzeko lege bat izan zen. Dibertsitatea eta heterogeneotasuna onartzeko prest ote zeuden?

Une horietan, nonbait, herri-burujabetza da iraultzaren iparra. Irekita daude bide guztiak, baita herrien arteko elkartasuna eta herrien burujabetza eskubide unibertsal gisa ere. Rousseau gogokoa zuenez, Robespierreren jarrera handik doa. Beharbada erreparatu zuen nola Korsikarako konstituzio-proiektuan zioen legeen eta ohituren zein gobernuen eta herritarren sinesmenen arteko egokitasuna beharrezkoa zela. Robespierrek Korsika iraultzailearekin kidez kideko harremana nahi zuen, nonbait.

Urrutikoetxeak Florence Gauthier-en iritzia ematen digu: 1789ko Deklarazioaren xedea askatasunaren eskubide naturala gauzatzea da, hiritarren eskubide zibilak eta herrien eskubideak batera[139]. Aukerak aukera, iraultza osteko estatuak berehala joko du nazio-batasun eta homogeneizaziorantz. Laster berdintasuna edo parekotasuna «berberatasun hautatuak» azpiratuko du. Nazio-elkarteko kideek hitzarmen politikoa egin edo egin ez, naturaz zein nazioz *berberatasun jakin bat* izango dute lotura nagusi. Hautatuko den berberatasuna ez dugu bilatu behar Parisko burgesengandik oso urruti.

Parekotasun sozialaren izenean ekin zioten nazio-batasun homogeneoa eraikitzeari. Horrela, nazioa, bilkura politiko iraultzailea izatetik, estatuko populazio eta

138. «Kontsideratzen zuten Erregetzak emeki-emeki desegin zituen instituzioak zirela eta iraultzak, naturalki, horien berrezarpena ekarri behar zuela. Euskal Herriko hiru probintzietako iraultzaileentzat, beren nortasunaren edo iraganeko instituzioen defentsa eta iraultzaren aldarrikapenetan, errepublikaren printzipioetan parte hartzea bateragarriak ziren» (*Ibid.,* 138. or.).

139. «Selon Florence Gauthier, "le lieu politique dans lequel on jouit de ses droits naturels laisse sa place à l'espace géographique dans lequel on possède des intérêts"» (*Ibid.,* 130. or.). Florence Gauthierren lana honako hau da: *Triomphe et mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen, 1789-1795-1802,* Éditions Syllepse, 2014.

jendeen batasuna izatera igaro zen. Errepublika, hiritartasunaren espazio prometatu izatetik nazio-estatu «naturalizatu» bat izatera abiatu zen. 1793tik aurrera zehaztuko ziren gauzak, lehen urrats publiko eta sendoa, urte hartako konstituzioa izan baitzen. Hurrengo urratsetan gauzak zelan joan ziren ulertzeko Emmanuel-Joseph Sieyès-en egitasmoetara jo behar dugu. Sieyès apaiz iraultzaile zuhurra izan zen, iraultzaren gorabeheretan maisuki mugitu zen burua galdu barik, inguruan iraultzaren etsaiek zein aldekoek berea galtzen zuten bitartean. Famatu zen *Zer da Hirugarren Estatua* izeneko idazki suharraren kariaz (Sieyès, 2011 [1789])[140], Gizonaren Eskubideen Deklarazioaren idazketan parte hartzeagatik edota Napoleonen aginduz VIII. urteko Konstituzioa erredaktatu zuelako. Baina esanguratsuagoak izan ziren beraren proiektu nazionalak: *adunation*, *assimilation, ordezkaritza nazionala berrantolatzea, nazioa berroneratzea…* Horiek guztiek, elkar elikatuz eta osatuz, naziogintzarako eredu bakarra osatu zuten.

Nazioa batu beharrak bizi zuen Sieyès. Aginte despotikoak nazioa zatitu zuelakoan, nazioaren haustura konpontzeari ekin nahi izan zion. Gaur egun frantziar askori entzun ahal zaion ideia bat barreiatu zuen, nazioak banako «berdinek» zuzenean osaturiko bilkura izan behar du, ez lurralde-kolektibo edo korporazio sozial heterogeneoez osaturikoa. Nazioan banako guztiak naziotasunez jantzirik baino ez dira agertzen, beste edozein ezaugarri lekuz kanpo dago; naziotasuna, finean, hiritar guztien izaera edo jaiera berdinaren ezaugarria delako.

Hala, beste ideologia eta proiektu batzuetan agertzen den pentsabide bati ere heldu zion: kohesio soziala, nolabait, interesen homogeneotasun eta berdintasunetik etorriko da. Nobleen *estamentua* ezabatuta, pribilegioak ezabatuta, *elkarte* edo *gizarte* bakar bat agertuko zen, alegia, estamentuak gaindituta, gorputz politikoaren batasuna gailenduko zen. Nazioak, beraz, estatus eta interes berdinen bilkura izan behar zuen. Hartara banan-banan batu behar dute jendeek, ordainean hiritartasuna bereganatuko dute. Baina elkarretaratze hori ez da berez eratu eta egituratzen, antolatu eta paratu beharra dago. Nola? Sieyèsek hainbat tresna proposatu zituen Frantzia berria eraikitzeko, nagusia, adigarriena beharbada, *adunation politique* zeritzona (Rosanvallon, 2011, 70. or.).

Adunazioa, zehazkiago esan, egitasmo politiko, administratibo eta juridikoa da, hitz batez, estatu-egitasmoa. *Adunation* izenaz bataiatu zuen Sieyèsek proiektu bat baino ez zenean. *Ad-unam* termino zaharra zen, XVI.era arte erabili zen autoritate

140. Hiru galderatan laburtu zuen testu horretan hirugarren estatuaren izaera politikoa: «Zer da hirugarren estatua? Dena; zer izan da orain arte? Deus ere ez; zer eskatzen du? Zerbait izatea…». Ez da harritzekoa «zerbait izate» hau, oraindik ere, politika-xedea izatea «deus ere ez» diren baina «dena» diren jendeen kasuetan. Ez dira oso urrutikoak Jacques Rancièreren ideiak. Baina, bestaldetik, liburuak konstituzioaren nagusitasunaz dihardu; izan ere, nazioa nahimen indibidualen baturatzat jotzen duenez ez du onartzen «konstituzioaren mendeko beste kidegorik». Nazioa da banakoen kidego subiranoa. Hiritar denek dute legearen aurrean zuzeneko harreman indibiduala eta ezin dira onartu bitartekaritzak hiritarren eta legearen artean. Denek eman diote legeari askatasuna eta jabetza, berak babes ditzan. Haien arteko harremana alienazio berdin hori da, behintzat politika abstraktuan.

baten inguruan hainbat banakoren bilkura adierazteko. Adibidez, erlijioan apostoluak Kristoren inguruan, politikan dukerri eta printzerriak koroa baten inguruan. Kristo zein koroak alde batera utzita, Sieyèsentzat adunazioak naziokideak batasun eta banakotasun batean biltzea zuen helburu. Oso zehatza zen, frantziar koroaren mende izan ziren aginte-gune eta herrietako jendeak banako huts gisa administrazio bakar eta homogeneo baten mendean batzea. Historiaren arrastoa arrazionalki ezabatu beharko zuen estatuak, erresumako lurralde eta herri guztiak berrantolatuz. Departamendu berri eta abstraktuak atondu nahi zituen, historia gabekoak eta, batez ere, lehengo lurralde-antolakuntzak deuseztatuko zituztenak. Mundu zahar feudalaren erroak erre behar zituzten, berriro hazi ez zitezen. Erro horiek aginte- eta harreman-gune zaharrak ziren, hor errotzen ziren, nonbait, pribilegioak eta desberdintasun sozialak.

Adunazioa, labur esan, nahikunde orokorra eratuko zuen bateratzea zen. Estatuak ezin zuen onartu hiritarren eta nazioaren arteko inongo talde, alderdi, lokarri, bilkura, fideltasun edo elkarterik. Ituan zeuden gremioak edo korporazioak, 1791ko Chapelier legeak debekatu zituenak —langileen sindikatuak eta elkarteak eragozteko erabiliko zena—, bai eta eskualde edo herrialdeko lehengo erakundeak ere. Iraultzak onartzen zituen banakoen interesak eta interes orokorra, baina ez nazioa zatikatzen zuten interes korporatibo eta kolektiboak. Rousseauren arrastoa garbia da, Nahikunde Orokorra da elkartasun bakarra[141].

Adunazioari *ordezkaritza nazionala* berrantolatzeak lagundu beharko zion. Sieyèsek oso argi zuen elkarte naturalaren oinarria eta joskera *trukea* zela eta elkarte artifizialarena *ordezkaritza*. Nahikunde orokorra ordezkaritzaren bitartez eratu behar zen, handik berroneratuko zuten nazioa. Trukea eta ordezkaritza izango ziren banakoen elkarte berriaren egituratze-bideak. Horrela egokituko ziren elkarte naturala eta artifiziala, eta beronek hura babestuko. Tartean, bide hartan, truke librea, eta askatasuna, oztopatu zuten mugak, zatiketak, pribilegioak eta abar ezabatu behar zituzten. Eta ezabatze haren erabiderik eraginkorrena, asimilazioa zen: banako guztiek elkarren eitea hartu beharko zuten nazio-bizitza berrian. Hiritarrek tankera berdina behar dute; hura izan ezean, berdindu behar dute.

> Nola moldatuko zinatekete arrazoi komunik gabe, zentzu komunik gabe, fede komunik gabe, jainko komun bat izan gabe eta oinarri komunik gabe lurraldean, pentsaeran, sentieran, eta abarretan? Hori dena izan gabe, ez dut giza berdintzea ulertzen (Sieyès, 2007, 546-549. or.).

141. Alabaina, estatuaren batasunak badu muga bat. Eskumen juridikoak ezin ziren esku berean izan, botere-kontzentrazioak despotismoa ekarriko zuelako. Sieyèsek, iraultzaren III. urteko Konstituzioa prestatze-lanetan adierazi zuen bezala: «Divisez pour empêcher le despotisme, centralisez pour éviter l'anarchie» (Fioravanti, 2007, 94. or.). Sieyèsek tokiko udal-gobernuen autonomia aldezten zuen, erakunde berrien autonomiak ez zion kezka berezirik sortzen nonbait, lehengo herrialdeenak bai. Hor, esan bezala, errotzen zelako erregimen zaharra. Hala ere, III. urteko Konstituzioaren batzordeak eredu zentralizatu zorrotza prestatu zuen, hartarako, lehengo egitura guztiak eskuduntza apurrak zituzten berrogei mila udaletan puskatu zituen.

Sieyèsen iritziz giza berdintze edo, haren hitzetan, «*assimilation humaine*» hura estatu sozialaren gutxieneko baldintza zen. Berdintzearen xedeaz, bistan da, adunazioaren xedearekin bat dator: honek administrazioa eta ordezkaritza bateratuko zituen, hark hiritarrak berdinduko. Sieyèsen *adunation* delako hartan ondo baino hobeto albaindu zen jakobinoen «*La République une et indivisible*» leloa.

Arean ere, III. urteko Konstituzioak Errepublika «*une et indivisible*» deklaratu zuen. Urte berean erreforma metrologikorako legeak neurri berriak erabiltzera animatzen zuen jendea, gisa hartan Errepublikaren batasun eta banaezintasunari atxikimena erakutsiko zutelakoan. Urte berean ere, Grégoire abadeak hizkuntza-homogeneizazio bizkorraren beharraz egindako txostena aurkeztu zuen. Laster etorri ziren departamendu berriak, nazio-festen egutegia, eta nazioko hezkuntza-sistema. Tantak eta landurrak baino ez, bi mendetako erauntsi uniformatzailean.

Horrenbestez, estatuaren eginkizuna nazioa homogeneizatzea da lehengo lege eta pribilegioak bertan behera utziz eta zuzenbide bakarra ezarriz, lurraldeak batuz, eta gobernua eta estatu-organoetarako ordezkaritza-sistemak antolatuz. Egitasmoa zehatza zen. Eta estatuak bete behar zuen. Frantziar nazioa estatuaren lana zen, eta da. Hartarako, aparatuak sortu behar izan ziren, ezarian sortu ere, baina norakoa galdu barik: administrazioa, hezkuntza-sistema, nazioarteko mugak, abertzaletasun zibikoa eta antzekoak. Estatuak hainbat monopolio ezarri zituen. Hasteko boterearena, segituan identitatearena. Nazio-agintea eta identitatea izango ziren hiritar guztien batasuna eta berdintasuna.

Baina, esan bezala, Sieyèsen proiektuak bazuen gaurkotasun handiko ezaugarri bat, hona ekartzeko motibo nahikoa izan daitekeena. Buruan zuena ez zen banako identikoen nazio-fusioa, haren irudipenetan frantsesak, dena frantses petoak izaki, banako singularrak, bereiziak eta askeak izango ziren. Erruz zabalduko zen doktrina bati hasiera eman zion Sieyèsek: banakotasun edo egiazko singulartasun osoa soilik lor daiteke naziokide osoa izaki; bestela, bai eskubiderik ezagatik, bai baliabiderik ezagatik, naziokide-estatusa lortu ez duenak ez du singulartasun askea izaterik, ez du identitate unibertsala izaterik, eta kategoria sozial azpiratu baten ale arrunta baino ez da izango. Esan barik doa, subjektu unibertsala izan nahi duenak frantsesa behar du. Iraultzaileen eginbeharra da hiritarrak lehengo lokarrietatik askatzea, hau da, tirania bermatzen zuten zain eta lokarri lokal, erregional, feudal, familiarrak eta abar deuseztatzea. Hala eta guztiz ere, berdintze hura ere mugatua da. Irudiz, naturak emandako desberdintasunak, gizaki naturalen desberdintasunak omen diren horiek, onargarri zaizkio identitate nazionalari, bigarren mailako desberdintasunak direlako.

Iraultzako Frantziak berehala ekin zion egitasmo nazionalistari, nazio-estatuaren paradigma bilakatu zen ezarian eta horrela ezagutu eta bizi behar izan dugu. Hori dena ondo ezaguna da, baina Sieyèsek ondo iragartzen zuen nazioa eta gizabanakoa batera joango zirela, estatuaren lana izango zela, hain zuzen, banakoen arteko bilkurari egiturarik edo solidotasunik ematea eta banakotasunaren pribilegioa ahalbidetzea.

Banakoaren norberatasuna bezala, estatuak banakoen arteko harreman guztiak bideratzera joko zuen edo, bestela esan, harremanen bitartekaritza monopolizatzera. Estatuak ez ditu soilik biolentzia soziala, zergak edota justizia monopolizatzen, onespen gorena, unibertsal eta orokorra ere bai. Horregatik estatu-ideologiak bi aurpegi izan ditu beti, biak tentsio gatazkatsuan. Bata, estatuak onespenerako estandar hegemonikoa ezartzeko politiketan ikusten dena, bestea estatuaren unibertsaltasun faltsuaren aurka onespen juridiko-politiko zabalagoa eskatu duten borrokena. Biek komun dute oinarrizko ustea, estatuek gauzatuko zutela nazioaren altzoan eskubidedunen elkartasuna edo adiskidetze unibertsala.

XIX. mendean areagotu eta orokortu zen Europako estatu gehienetan zuzeneko gobernuaren ezarpena. Lehengo estatuek, hala edo hola, bitartekariak zituzten bai lurraldeak, bai populazioak kontrolatzeko eta haietatik baliabideak —zergak, lehengaiak, eskulana eta abar— eraucteko. Zuzeneko gobernuak bitartekari horiek alboratu eta estatua edonora hedatu zuen gobernatze-aparatuak eta gobernatuak uniformatuz.

> Tribututik zergara, ez-zuzeneko gobernutik zuzeneko gobernura, menderatzetik barneratzera doan denbora-tartean, orokorrean estatuek lan egin zuten beren populazioak homogeneizatzeko eta haien segmentazioak gainditzeko, hala hizkuntza, erlijioa, moneta edo lege-sistema bakarra ezarriz, nola merkataritza-, garraio- eta komunikazio-sistema konektatuak eraikiz (Tilly, 1992, 155. or.).

Baina prozesu horietan, muga jakin batekin jokatu behar zuten: boteretsuen jabetza eta aginte pribatuak. Estatuak, finean, *gizartea* eratzen duten *produkzio- eta erreprodukzio-harreman*etan lapur, bizkarroi, epaile edo zaindari izatetik, gizartea zuzenean eratzera pasa ziren. Hartara, harreman haietan estatuak botere egituratzaile orokor gisa jokatzen hasi ziren eta, jabeen estatuak zirenez, estatu-logika idela ez zen bete-betean konplitu. Estatua *egiatan* estatu moderno izan zedin egin ziren galde-eske askok hortik jo zuten, eremu publiko harkor eta unibertsala ezar zedin, guztiontzat, jauntxoen edo jabe handientzako salbuespen pribatu barik.

Ezarian estatu modernoaren ideologiak biztanle guztiak hiritar edo naziokide bihurtu beharko zituen, populazioaren eta estatu-monopolioaren artean aginte-eremu pribatuak onartu ezean. Familia edo enpresa izan dira horrelakoak. Estatuak, beraz, kontraesana izan du bere muinean, jaiotzetiko kontraesana: gizonen kondizio naturalak eremu zibil eta pribatuan iraun zuen, familiaburu edo enpresaburu gisa; eremu publikoan, ageriko eremu orokorrean, berriz, ustez pareko hiritarrak ziren gizon guztiak. Estatuak babestutako eremu horretan kidetasuna lortu ahala, eremu pribatuetako aginte-gune itxiak ireki eta bertako mendekoak askatuko ziren. Hori izan da, behintzat, askoren esperantza. Eta, neurri batean, prozesu historiko erdizka betea. XIX.ean nazioaren ideiarekin batera, aldaketa politiko eta juridiko larria gertatu zen, milaka pertsona pasa ziren jaun baten meneko izatetik nazio baten kide izatera, edo hala izan behar zutela pentsatzera.

> Europar estatuak hasi ziren lan-gatazkak eta -baldintzak ikuskatzen, hezkuntza-sistema nazionalak eratzen eta arautzen, txiro eta ezinduentzako zainketa antolatzen, komunikazio-bideak eraikitzen eta mantentzen, nazio-industrien aldeko muga-zergak ezartzen eta, hala, gaur egun europarrek estatu-agintearen ezaugarri normaltzat jotzen dituzten hainbat eta hainbat jardunetan. Estatuaren esfera bere erdigune militarretik oso kanpora hedatu zen eta hiritarrak babes, arbitraje, ekoizpen eta banaketa sorta handia eskatzen hasi zitzaizkion (Tilly, 1992, 164. or.).

Gobernu eta administrazio zuzeneko estatua hedatu ahala eta bizitzaren alderdi horietara guztietara ailegatu ahala, jendeek bereganatu behar izan zuten estatuarekiko zuzeneko harreman hura, eta ez soilik estatu molde berrietan izaten ikasteko, estatuari zuzenean kontu eskean aritzen hasi baitziren, legitimazio eskean bezala, jakina. Eta bai merkatu gisa, bai administrazio gisa, nazio-aparatu horietan jardun autonomoak eta barne-tentsio eta dinamika propioak sortu ziren, horiexek ere homogeneizazio nazionala sustatu zuten erruz.

XIX.a baino askoz lehenago hasi zen, hala ere, aginte-kontzentrazioa eta, hura errazte aldera, populazioen homogeneizazioa. Ondo ezagun denez, gure inguruan, europar sartaldean, lehendabiziko uniformatzea erlijioarena izan zen. Baina, erlijio-batasunaz gain, estatu-proiektuaren muinean —garai hartan, inperio-estatu proiektuan— batasuna, edo, gutxienez, kontrol militarra, logistikoa, burokratikoa eta espirituala lortzeko hainbat uniformatze aurreikusita zeuden. Mintzairarena, esaterako.

Carl Schmittek askotan esan bezala, estatu modernoek teopolitika kristautik jaso duten eragin indartsuena estatuaren batasuna eta osotasun sakratuarena izan da. Atzerago jota, erromatar inperioaren itzal ideologikoak luze jo du europar historian. Luzaroan, kristau-munduan aginte goren bakarra izatea europar agintegune ahaltsuen egitasmo orokorra izan da. Hala zen 1500. urtearen inguruan. Orduan, inperio kristau hori osatzeko hautagai nagusiak Gaztela-Aragoiko eta Frantziako koroak ziren. Haien jabe izan ziren habsburgotarrak, valoistarrak edota borboitarrak sutsu aritu ziren lurraldeak edozelan harrapatzen eta berenganatzen. Baina lurraldeekin batera kapitalak eta baliabideak eskuratzeko moduak handitzen zituzten eta, ondorioz, armada handi eta garestien gerrak egiteko aukera handiagoak. Errepublika eta jaurerri txiki zenbaitek aurre egin zieten aginte-kontzentrazio handi horiei, baina, oro har, europar aginte-gune eta estatuen mapa arian-arian sinplifikatu zen[142].

Hala ere, gaurkotik atzera begiratzen dugunean ikusten ditugun erresuma haiek aginte-gune kontzentratuak izanagatik ere, ez ziren gobernu eta administrazio bakarreko guneak, ezta zuzeneko gobernu baten aginte-gunea ere. Koroa, gehienetan, aginte-gune eta maila askoren bilgunea baino ez zen; bere mendean hartutako

142. Estatu zentralizatu handiek —Frantzia edo Ingalaterra— kapitala metatzeko ahalmen handiago zutenez merkatarien estatu txikien gerra-ahalmena erruz gainditu zuten. Eta, batera, gero eta garestiagoak ziren gerrak finantzatzeko ahalmena ere handitu zuten. Nazio-estatu zentralizatu handiek irabazi zuten gerra-lasterketa (Tilly, 1992, 278. or.).

lurraldeak koroarekiko fideltasun eta mendekotasunean batzen ziren, ez derrigorrez beste ezertan. Koroaren mendeko aginte-guneak eta populazioak batzeko asmoa —lehenagotik izanda ere— oso geldo zabaldu zen eta geldoago gauzatu XVIII. mendera arte. Frantziako Iraultzak hori dena aldatu zuen.

Armada eta eskola izan ziren naziotasuna eta gizarte modernoa hedatzeko estatu-aparatu handienetakoak. Haien bidez, elizaren eta familia-eredu onen laguntzaz, masak moldatu zituzten nazioan, merkatuan, fabrikan, estandar sexualetan, genero-zapalketan… Ezin dugu ahaztu eskola eta armada horiek eraman ohi zuten adjektiboa, izan *nazionalak* baitziren. Armaden eragina, esaterako, ahaztu samarra izan ohi dugu estatu, nazio eta gizarte modernoen erakuntzan. Baina, gizonezko oste diziplinatu erraldoi horiek naziogintzaren lantegi aurreratuak izan ziren. Haietan ekoitzi ziren heriotza heroikoen mito nazionalak, gizonezkoen masa-psikologia sadomasokista autoritarioa edota burkideen elkartasuna. Labur esan, haietan moldatu ziren lehen nazio-masak. Napoleondar Gerretan agertu omen ziren masa horiek eta ehun urte geroago, Lehen Mundu Gerrak efektu nazionalista berbera izango zuen, soka bereko mutur biak izango balira bezala. Naziotasun-espiritua hedatzea ez zen, alta, armaden eginkizun bakarra. Wolfgang Streeck-ek dioenez, «Engelsen bigarren teoria» deritzonaren arabera, armadak, estatu modernoen sorreran, produkzio-bideen pare jarri beharko genituzkeen hondatze-bideak izan ziren[143]. Kapitalistek halako suntzitse-makineria ordaindu ezin zutenez —nahiz eta askotan haiek izan finantzabideen hornitzaileak—, estatu handiek estali zituzten koertzio- eta gerra-sistemaren gastuak, zerekin eta herri langilearen lan eta bizitzekin. Kiribil hazkor batean sartu ziren gerra batetik bestera europar estatuak, kapitalismoaren logikari jarraituz: geroz eta gehiago eta azkarrago irabazi guran, hondatze-gastu eta inbertsio larrietan sartuz, errentak eta kapitalak erauzteko lurralde eta populazioak gehiago eta sakonago menderatu eta konkistatu beharrez. Industrialismoak, kapitalismoak, nazionalismoak eta kolonialismoak sinergian moldatu zuten XIX. eta XX.ko Homogenozenoa.

Hala gauzak, identitate nazionalaren eskutik parekotasun soziala etorriko zelako esperantzak hanka motzak izan zituen. XIX. mendeko hirugarren hamarkadan gauzak guztiz bestelakoak zirela argi omen zegoen. Aldaketa ez zen soilik estatu iraultzailearen porrota, ez zen erreakzioaren arrakasta, aldaketaren gakoa kapitalismoaren gorakada azkarra izan zen. Oso denbora gutxian egitasmo iraultzaileak egokitzeko beharra bistakoa zen, lasterregi aldatzen ari zen mundu soziala[144]. Industriaren hazkundeak arineketan sorrarazi zituen miseria gorri-gorrian bizi ziren langile-masak. Adiskidetze unibertsala, hiritarren elkartasuna edota nazio batuaren

143. Streeckek dioenez, Engels ohartu zen suntsitze-bide horiek eginkizun berezia izan zutela estatu modernoen hipertrofian eta kapitalismoaren hazkundean. Askotan esan denaren aurka, estatua ez zen mugatzen burgesiaren auziak eramateko batzorde bat edo kapitalismoaren gainegitura bat izatera (Streeck, 2020, 82. or.).

144. Rosanvallonen iritziz, XVIII.ean parekoen gizartea edo elkartasuna ekonomiaren ikuspegi aurrekapitalista bati loturik zegoen. XIX.ean ekonomia kapitalista finkatu ahala, egitasmoa egokitu beharko zen (Rosanvallon, 2011, 97. or.).

ametsa gauzatu barik kamustu zen. Bi nazio, bi alderdi, bi klase ari ziren elkarren aurkako gerran gero eta nabariago agertzen; eta ez ziren nobleak eta burgesiak, ezta nobleak eta herria ere.

Adibidez, garaiko bi jakingarri, Rosavallonen eskutik. Lehenengoa, Albert Laponneraye kazetari komunistak, François Babeufen jarraitzaileak, 1833an Sainte-Pélagie espetxetik idatzitako *Lettre aux Prolétaires*-ek gerra baten berri ematen digu, diru-aristokrazia berriaren aurkako gerra: «Frantzian bizi diren hogeita hamar milioi lagun oso interes desberdineko bi naziotan daude zatiturik: pribilegiatuen nazioa eta pribilegiatu edo jabe ez direnen nazioa». Eta bigarrena, 1831n Lyongo ehuleak matxinatu zirenean *Journal de débats* aldizkarian honako hitz hauek idatzi zituen Saint-Marc Girardin-ek:

> Fabrikatzaile bakoitza bere fabrikan kolonietako plantazio-jabeen antzera bizi da, bat ehunen aurka; eta Lyongo matxinada Santo Domingoko altxamenduaren antzekoa da (…). Gizartea mehatxatzen duten barbaroak ez daude Kaukaso aldean, ezta tartariar mesetetan ere, gure industri hirietako aldirietan daude (Rosanvallon, 2011, 101. or.).

1830erako, beraz, proletarioak esklabo gisa agertzen dira, ez da esklabotza formala, baina bai materiala, eta hortik ere barbaro gisa, kolonietako esklaboak bezain barbaro. Esklaboak ez daude soilik kolonietan. Haiti ez da leku urruna. Nazio-estatuak eta industria-kapitalismoak batera goi-klaseen gorroto-xede berriari eman zioten forma, *herri-masa barbaroak*. XIX. mendearen erdialdetik aurrera masa horiekiko gorrotoa, beldurra, nazka eta halako sentimenduak burges hezkuntzaren ezaugarri bilakatuko ziren.

Klasegintza kapital eta estatuen arteko sinbiosiaren emaitza izan zen, nazio-merkatuaren edota industrializazio- eta urbanizazio-prozesuen ezinbesteko osagarria. Naziogintzaren helburua populazioa alegiazko elkartasun nazionalean bat egitea eta bat izatea bazen, klasegintzarena kapitalismoaren klase-egitura hierarkiko eta funtzionala antolatzea izan zen. Nazio-estatuaren eta industria-kapitalismoaren garapenerako behar-beharrezkoak ziren masak, baita erronka eta arriskua ere. Ondorio arriskutsua eta erronka, nonbait. Masa horiek nola hezi eta mantsotu? Nola egin haiek ere adiskidetze unibertsalerako sarbidea izan zezaten? XIX.ean taxutu ziren, ezarian, erantzun sozialista eta nazionalista, maiz hala moduz fusionaturik: nola eman masa alienatuei zibilizazioaren aurrerapena eta askatasuna?, nola berregin masak baino arinago zeuden herri-lotura elkarkoiak? Halako itaunetan, masak dira nazio erdibituaren kalte, ondorio eta eragile. Erantzun goiztiarretan, sozialismo eta komunismo utopikoek anabasa sozialari aurre egite aldera gizarte perfektuen makineria irudikatu zuten, buruan garaiko metafora larriak zituztela: gizartea organismoa edo makina denean elkartasuna organiko edo mekanikoa da, ez politikoa. Ondo funtzionatu behar du gizarteak eta ondo funtzionatu behar dute gizartekideek, arrazionalki eta harmonian. Halaz, XVII. eta XVIII. mendeetako hitzarmen sozialaren irudien ordez, XIX. mendearen hastapenetan banako modernoek galduta zuten elkartasuna arrazionalki administratutako mundu postpolitiko batean irudikatu zuten.

Bestalde, nazio erdibituaren kalteak sendatzeko bide nazionalistan, utopiak masa nazionalen arragoan landu zituzten. Espektro politikoan nazioaren ideiak bere eduki iraultzailea galdu zuen XIX.ean zehar eta mendearen hondarrera iritsi orduko nazioa estatu-politika zen: kapitalak masa homogeneoak, proletarizatuak, diziplinatuak behar zituen, truke-, garraio- eta komunikazio-espazio homogeneo batean. Eta masa, alde horretatik, banako isolatuen nahas-mahasa baino ez da, autonomia eta ahalmen kolektiborik ez duten banakoen ore bigun moldagarria.

Aurrekoez gain, klase- eta nazio-hausturak batera josi behar zirela defendatzen zuten mugimenduak ere agertu ziren: nazioak, behinolako gizon libreen leinu eta enden antzera, naziokideena eta naziokideentzat izan behar zuen; nazioa, arraza baten zirkulu sakratua zen, gainerako diferentziak —arraza bezain naturalak— onargarriak ziren jendeen talentu, fortuna eta kemenaren neurrira. Nola edo nola, estatu modernoaren ideologiaren gakoa argi definitua jaso zuen Carl Schmittek demokraziaren ahalmen politikoan: «Demokrazia baten indar politikoa arrotza eta desberdina, hau da, homogeneotasuna mehatxatzen duen oro ezabatzeko edo urruntzeko ahalmenean ageri da». Berdintasun demokratikoa, frantziar subiranotasunaren elkartasun hartatik, herri baten homogeneotasuna eta herritarren berberatasuna, besterik ez da (Schmitt, 2011 [1928], 13. or.).

3.5. HERRIA, ESKUBIDEDUN SUBJEKTUAK IZATEKO ELKARTASUNA

Gizarte unibertsal adiskidetuaren ideal eta mito teopolitikoa, santuen komunioa edo Paulo Tartsokoaren Kristoren gorputz mistikotik bertsio sekularretara pasa zen eliza unibertsala, *katholikos* delako hura, zatikatu ostean eta europar erresuma handiak inperio unibertsala izan nahian borrokan ari zirela. Elizaren unibertsaltasuna galduta, nork berrosatuko zuen kristautasunaren orobatasun mistikoa? Errenazimentu eta Barroko deitu ohi ditugun garaietan bi mito zahar korapilatu ziren txirikorda trinko eta bakar batean: aginte edo inperio bakar batek mundu kristauaren batasuna berrosatuko eta kristauen fraternitate berria ezarriko zuen. Eta horrela, txirikordaturik baina erruz antzaldaturik, iritsi ziren Frantziako Iraultzara bertsio sekularrean. Aginte molde berriak ezarriko zuen munduan adiskidetze unibertsala, hiritarren elkartasuna.

Garai haietako krisiaren buruhausteei emandako erantzunetan Hobbesek estatu-aginte subiranoaren eredua eman zuen, munstro artifizial guztiahaldunak ezarriko zuen bakea eta legea lur gainean. Errenazimentuko utopia askoren bidetik, gizartea guztiz ordenatuko, egonkortuko eta, hitz batez, administratuko zuen agintea irudikatu zuen. *Fraternitatea* bainoago, bakea zuen kezkabide, eta lege-ordenamendu berdinaren menpe mantso biziko zen artalde baten bakea aldeztu zuen. Arinago, Hobbesek legea zuen tokian fedea zuten jarrita beste batzuek. Lege eta fede bakarra, laster batean, bizimodu bakarra izango zen: ez da bakerik aginte bakarra izan ezean, ez da bakerik jende molde bakarra izan ezean. Hortik aurrera, aginte bakarrak, bakeak eta «berdintasunak» batera egingo zuten bidaia, batez ere, nazio-estatuen egiatako naziogintzan barna, hau da, nazio-homogeneizazio prozesuetan.

Egungo normalizazioa eta estandarizazioa ote dira orduko amets *fraternal*en ondorengoak? Homogenozenoak bide luzea korritu du elkartasun unibertsalaren ametsarekin batera. Estatu eta gizarte zibilaren forman asko aurreratu du jendeen normalizazio eta estandarizazio sozial, sexual, kultural, psikosozial, biokultural eta abarretan. Industria, merkatua, armada, hedabideak… zerk ez du balio mota guztietako dibertsitateak murrizteko? Elkartasun unibertsala zentralizazioaren eta homogeneizazioaren atzaparretan preso geratu zen.

Baina, hori dena, erroak XVI. eta XVII. mendeetan izanagatik ere, geroago gertatuko zen. XVII.ean, artean ari ziren aginte gorena praktikan eta teorian ezartzen: subiranotasuna erlijio-gerretan, garbiketa etnikoetan, sorgin-ehizetan, erkidego libreen kontrako zapalketan, edota hedapen-gerretan ari ziren eginetan eta hitzetan gauzatzen. Orduan ere, gehienek gizartea mundu hierarkiko, itxi eta egonkor batean ikusi arren, gauzak erruz aldatzen ari ziren, mundua aski zabaldu baitzen Mendebaldeko Indiak aurkitzearekin batera. Eta, ikusi dugunez, kristautasunaren diskurtso eta polemiketako kontzeptuekin ebatzi eta zehaztu zen nor izan zitekeen, kristauez gain, jainkoaren kreatura beregaina. Galdera berriak paratu ziren: jainkoaren irudiaren dohainak dituenak, alegia, arrazoimen eta nahimen beregaina dituen horrek ba ote du *subjektu* izaterik? Ba ote du berez burujabe eta jare izaterik? Galdera berrien erantzun-saioetan jaio zen *gizon naturala*, lurreko aginte zehatzetatik harago edonor, jainkoaren kreatura zenez gero, izango zena. Kristauak bazuen, beraz, izaera bikoitza, sortzez kreatura naturala zen, edozein gizaki bezala, eta bataioz, kristaua. Kristau teologo eta intelektualak jaiotzetiko bekatuaren inguruan endredatu baziren ere, polemika haietan sortu zen kumeak bizitza luzea izango zuen.

Izan ere, gizon naturala erlijioa eta aginte politikoa bereizteko erabiliko zuten horrezkero. Eta zuzenbide subjektiboa altxatzeko. Aginte baten edo besteren mende egonda ere, gizon bakoitza zen, berez, hainbat dohain eta ahalmenen jabe, hainbat eskubideren edukitzaile. Jainkoaren irudiaren argudioa, nahimen arrazional eta librea izatearena, sekularizatuta, tresna ondo eraginkorra bilakatu zen aginte eta mendekotasun ezarriei aurre egiteko. XVIII.erako, alde batera utzi ahal ziren, neurri batean behintzat, lehengo enda edo leinu libreen erretorikak. Ideologia zaharkitua zen estatu berriak sorrarazte aldera, kidego modernoen erabidea gizon natural helduek egindako *hitzarmena* izango zen, ez erkidego baten oinordekotza, ezta jaun subirano batekiko ituna ere.

Nabaritu nahi izan dut kontratu edo hitzarmenaren irudiaren indarra jende askok bizipen arruntetan hartutako eskarmentuaren ondorioa izan zela. XVII. edo XVIII.eko burgesek zuzenean ulertu zezaketen zer zen elkarte bat sortzea hitzarmen baten bidez, zer zen, esaterako, bazkide bihurtzea enpresa kolonial batean. Bazkidetzara sartzea banako subjektuen erabakia izango zen kasu askotan, hartarako ahalmen, eskumen eta baliabideak izango zituztenen hautua eta, seguruenik, baliabideok norberaren *berezko jabetzak* zirela pentsatuko zuten. Hori da fikzio politikora transfiguratu zena. XIX.aren bukaeran, Durkheim soziologoak, kritikatu zuen modura, nork egin

zezakeen hitzarmen soziala? Nork du, egiatan, hitzarmen sozialerako ahalmenik? Kontratu sozialean gauza asko ez ziren batere kontratuzkoak, ez agerikoak, ez adostuak. Hitzarmenaren abiapuntua ez zen, inondik inora, banako natural batzuen bilkura; hitzarmen sozialak aurreko botere-harreman oso politiko eta sozialetan indartutako eskuduntza eta gaitasunetan «negoziatzen» ziren.

Hegelek antzeko kritika egin zien egoera naturala eta hitzarmen sozialaren irudikapenei. Egoera naturalean gogoa materiaren mendekoa da, ezin da banako askerik izan; baina —kritika borobiltze aldera— askatasuna ez da egikaritzen subjektiboki desira-deklarazio batean aldarrikatzeagatik, askatasun subjektiboa eginetan eta erakunde sozialetan objektibatu behar da. Istorio eta alegia metafisikoetatik historiaren eginetara igaro beharra zegoen. Lehenago, Rousseauk eginda zuen urrats bat gizarte-bilakaera historikora, paretik kendu zuen gizarte edo mundu zuzen eta aldagaitzaren irudikapena, ezkorki kendu ere. Asko zen, haren ustetan, zibilizazioan gizakiek galtzen zutena. Dena den, urrats bat baino ez: ez zuen bilakaera historikoki aztertu, banako isolatuen egoeratik pentsatu zuen hitzarmena. Hala ere, norberaren bilakaera hezkuntza aldetik aztertu zuenean, banakotasunaren eta gizartekotasunaren tentsioa ondo xehatu zuen. Aurkakotzat zituen, baina ez alderdi orotan; banakotasunaren alderdi zibilizatuak gizarteari (ere) zerbait zor ziola uste zuen. Baina, Rousseauren korapilo esanguratsua norberaren askatasun naturala eta hitzarmenezko legeen errepublika nola uztartu izan zen. Ikusi dugunez, autohezkuntza edo autodiziplinatze libre bat proposatu zigun, legeen beharrezkotasuna libre eta berenez onartzea zen bidea. Geroago, Kantek autonomia deituko zion beharrezkotasun moralaren onarpenari. Hegelek ez zuen ontzat eman halako konponbiderik, askatasuna ezin da izan nork bere burua menderatzea, ezta beharrezkotasunagatik ere. Rousseauk bezala, legearekiko alienazio totalean subjektuak ez du bere burua erdibitzen, ez da legearen mendeko, legea bera da: bere izatea legearen izatearekin berdindu da. Ez gaude, beraz, Locke edo beste liberalen jabearen irudian, ez da hau gorputz baten jabea den gogamen bat, berekoiki jokatuko duena autojabetza babeste aldera.

Hitzarmenaren ideologien korapiloa alegiazkotasuna da. Metafora moduan erabili nahi izan zuten alegia edo mito hori, horren bidez egiazko merkataritza-kontratuak edo behinolako itun feudalak itxuraldatu zituzten ordenamendu politiko berri bat legitimatze aldera. Historiaren erritmoa azkartu nahi zuten eta zaharkinak behin betiko garbitu. Hala, historiari muzin egin eta guztiz irauli eta hankaz gora jarri zuten: aurrenik banakoa, ondoren, banakotasun hura gauzatuko zuen gizartea. Hegelek esan bezala, askatasun subjektiboa ez da gauzatzen ezpada bide luze eta tragiko baten ondorioz. Eta, hala ere, Hegelek forma subjektibo bat eman zion askatasunari materia objektiboa eman aitzin. Banakotasun subjektiboa gizon naturalaren erretorikaz defendatu zuten hitzarmenaren ilustratuek —Rousseauk, batez ere— eta hitz handitan eta eskubideetan aldarrikatu zuten iraultzaileek. Bietan, subjektu askearen nagusitasuna lehenetsi nahi izan zuten lokarri sozial eta politikoen

aurretik, subjektuaren eskubideak lokarri politiko, erlijioso edota sozialen aurretik. Subjektua, legearen eta beharrezkotasunaren aurretik.

Horrexegatik hartu beharko genuke oso serio *eskubide*en borroken muina. Jar gaitezen une batez hitzarmenaren logikan, nola igaroko gara esku(men) hutsen egoeratik eskubideen egoerara? Zerk bihurtzen du esku edo botere bat —alegia, zerbait egin *ahal* izatea— eskubide? Aurreneko erantzuna negatiboa da: legeak ez, ez ustezko lege natural batek, ez lege positibo soil batek ere. Eskubidea izatea ahalmen/eskumen baten aldaketa kualitatiboa da, eskubidea ez da soilik boterea, legitimoa da, zilegi eta bidezkoa. Hitz-joko batez, zerk egiten du *esku hutsa* (esku)*bidezkoa*? Hitzarmenak azaltzen digu gure paradigma politikoetan zein den aldea. Banako edo talde batu batek indarrez eragin ahal dio inguruko edozeri, indarrak hartarako emanez gero, baina eragite hura alde bakarrekoa bada bortxazko eta indarkeriazkoa izango da, edo, gutxienez, inposizioa, eragina jaso behar duena *objektu* bihurtu duelako. Indarra, kemena, eragimena edo, orokorrean, munduan jokatzeko ahalmenak berezko ezaugarri eta dohainak dituela pentsatu dezakete banako askok. Eta, era berean, dohain horiek nahikara erabiltzea beren eskubide naturala dela. Hobbesek aburu horretatik tiraka *homo homini lupus* ondorio negargarrira eraman gintuen. Egoera naturalean edo alde bakarreko indarkerian, alabaina, ez dago eskubiderik, indarra jaso behar dutenentzat ez dagoelako *biderik*, ez da *bidezkoa*. Hitzarmenak, gutxienez, *hitz-hartze* bat eskatzen du; zilipurdikoa izan daiteke, baina gutxienez, une batean-edo, *subjektutasuna* onetsiko diote elkarri hitzarmeneko kideek. Ez al da bidezkotasun hori antzematen dieguna *subjektu* egiten gaituzten harremanei?

Eskubideak egitekoak dira. Lan kolektiboa da. Onartzen eta zilegitzat jotzen dugun ahalmen baten arau eta gauzapena dira eskubideak eta kontuan hartu behar dugu arau horiek bi eratan sortzen direla: ohituraz, harremanetatik berez sortuko balira bezala, eta hitzarmenaren modura, berariazko negoziazio eta borroketatik xede argiz adostuta. Batean, banakoen subjektutasunaren aurretik, kondizio eta eragile gisa jokatuko duten eragin guztiak ditugu: ohiturazko legeetan, arau sozialetan, inguruko ezaugarrietan jaiotzen da gu garen subjektibotasuna. Bizi-munduetan jaio gara, egin gaituzte, nor eta nola izan *behar* dugun ikasi dugu, nor eta nola izan *nahi* dugun ere bai. Tentsio horietan sortzen gara. Jende asko bizi da tentsio arinean, beste asko eraman ezinezko tentsio batean. Harremanak aldatzerik al dute? Hori egiterik dagoela al dakite? Eskumen- edo ahalmen-banaketa berri baterako erabakimenik? Baina, bestelako harremanak ere baditugu, hau da, subjektuen artean beren-beregi hartzen diren hitzarmenetan oinarritutako harremanak. «Subjektu» horiek egoera zehatzen emaitza dira, egoera batzuek hitzarmenak egiteko gaitzen eta ahalduntzen dituzten bezala, beste batzuek ezgaitu eta ezindu egiten dituzte. Arestian esan legez, eskubideak arauzko harremanak eta eskumenak zehazten diztuzten arauak diren aldetik, gure *norizan* soziala ere arautzen dute. Zer egin gaituzte: ahaldun edo ahalik gabeko? Norekiko? Hortaz, eskubideak zehazteko eta gauzatzeko partaide onartua izan gaitezke bizi gareneko egitura sozialetan edo, kontrara, eskubideak eta eskumenak zehazteko hitzik eta eskurik ez duen norbait, *nor* ez den norbait.

Foucaultek, Butlerrek, Balibarrek eta beste askok erdara askotan *subjektu* hitzak dituen bi adieraren gainen teorizatu dute. *Subjektu*k mendekoa eta lotua adierazten duen modu berean, asmoz eta ekimenez bere buruari eragiten diona izendatzeko ere balio du. Hegelekin ikusi dugu nola azpiratuek eta mendekoek beren buruaren eragile izateko, egoerari lotuta dituen katea hautsi eta beren burua bestela xedatu behar duten. *Eskubidegintza* halako egintza da: eskuaren, indarraren eta, oro har, objektu pasibo egiten gaituzten harremanen aurrean, haien aurka, elkar hartuta arau berriak egitea. Eta egintza kolektiboa da, eskubidea gauzatuko bada harreman kolektiboak aldatu beharko baitira. Banakoek ez dute berezko eskubiderik, banakoak eskubide kolektibo, sozial eta politikoetako partaide eta egile dira, alde horretatik dute bidezko ahalmen edo eskumenik. Horri berorri deitu zaio autonomia: subjektu egiten gaituzten harremanetan saiatzeari, haiek eratzeari, haietan araugile izateari. Horrexegatik ere, esan daiteke eskubide nagusia *eskubideen subjektua* izateko eskubidea dela, arau sozialak erabakitzeko eta gauzatzeko subjektu egiten gaituzten harremanetan kide izateko ahalmena, ahots eta esku izateko ahalmena.

2004ko testu batean, enegarren krisi humanitarioa zela eta, Jacques Rancièrek giza eskubideen subjektua nor den zehaztu nahi izan zuen (Rancière, 2004). Hanna Arendt-en gogoetatik abiatu zen. Arendtek II. Mundu Gerraren ostean non babestu ez zutela geratu ziren deserriratuen egoeratik ondorioztatu zuen giza eskubideak hiritarren eskubideak baino ez direla, alegia, eskubideak bermatzeko estatu baten onespena ez duenak ez duela eskubiderik. Horrela, bada, giza eskubideen unibertsaltasuna nazio-estatuen mugetara murriztuta eta gutxituta geratu zaigu. Hiritartasunik gabe geratu direnak eskubiderik gabe geratu ote dira? Praktikan, Hiritik kanpo dauden «gizakumeek» giza(tasunaren) eskubideak baino ezin dituzte eskatu. Alegia, hiritartasunik eta estatukidetasunik gabe ez dituzten eskubideak —giza eskubideak— dira haiei dagozkienak. Rancièrek paradoxa estutzen eta tinkatzen, katramila hau proposatzen digu: giza eskubideak dira «*dituzten eskubideak* ez dituztenen eskubideak» eta «*ez dituzten eskubideak* dituztenen eskubideak». Gutxi asko azalduta, batzuek ez dituzte *formalki* dituzten eskubideak eta, giza eskubideen izenean, haien materializazioa eskatzen dute; beste batzuek, ordea, badituzte *eginetan* dituztenak, borrokan jardunez praktikan lortu dituztelako. Giza eskubideak, *the Rigths of Man*, bete gabeak baina ekinez beteak (Rancière, 2004, 302. or.).

Esaldia argitze aldera Rancièrek diosku giza eskubideen subjektua edo, zehatzagoa, subjektibatze-prozesua, eskubideen bi formen arteko zubia dela. Forma bat da idatzia edo inskribatua, maiz *formala* dioguna. Halatan, eskubideak testu juridikoetan, legeetan, eta abar, agertu dira, baina bete gabe daude. Bestean, giza eskubideak dira inskripzio horrekin zerbait egiten dutenen eskubideak, eskubide haiek erabiltzeaz gain, inskripzioaren «ahalmena» egiaztatu nahi dutenenak. Kasu honetan ez dituzten eskubideak egikarituz, eskubideak izango dituzte. Bestela esan, giza eskubideak subjektibatze politiko baterako *bitarte* dira. Eta bi mutur horiek batera agerraraztea da, hain zuzen, disentsuaren subjektibatze politikoa: bi mundu agertzen direlako batera, giza eskubideen gabezia eta giza eskubideen gauzapena.

Subjektibazio-lan horretan, beraz, ez dituzten eskubideak eskatuz eta izango balituzte bezala jokatuz, *subjektu politiko* bilakatzen ari dira.

Esango nuke subjektibazio hori dela mamitzen dena eskubide edo eskumen bidezko baten alde altxatzen den edozein mugimendu, edozein errebolta, edozein disentsutan. Rancièrek izen bat proposatzen du halako jardunarentzat, *herria*. Ados nago. Herria da titulurik gabeko jendea, maiz hiritar titulua bera erdietsi ez duena edo hiritar titulua lortze aldera hiritartasunaren duintasuna izango balu bezala jokatuz hiritartasunaren gezurra agerian jartzen duena. Zehatzago esan, jendea baino jendearen jardun mota bat da herria, jendearen arteko mugak eta banaketak hausten dituen jarduna eta harreman-gune zabal eta irekia agerrarazten duena. Herriaren kontrakoa pribatua da, itxia, debekatua edota jabetua. Herria, hortaz, gizarte jakin batean mugak eta bereizketak hausten dituen jarduna denez gero, banaketa eta onespen unibertsala sustatzen du: *titulu unibertsala* herria da. Baina titulu hau ezin da inoren dohaintza edo esku-erakutsia izan. Jendeak, elkarren artean, elkar hartuta eta elkarren onespenaz gauzatu behar duen duintasun orokorra da. Rousseauk erakutsi bezala, herri-subiranotasuna ez da hirugarren baten ahalmena, herritarrek nork bere buruarekin eta denak elkarren artean dituzten harremanak atontzeko ahalmena baita.

Herria populazio edo bizimodu arrunta da, edonor, inongo titulurik gabeko jendea. Zehatzago esan, edonor da herria titulurik gabetuta dagoenean, jendartean hala aurkeztu edo jendearekin halako maneran aritzen denean. Herria bizimodu arrunt eta orokorrarekin berdindu ohi dugu, edonoren eskura omen dagoena soil-soilik bizi-mundu batean sozializatua izan delako. Hala da; herria denok jaso ditugun zain transindibidualetan sarbide orokor eta libreko zainek biziarazten dute. Eremu politikoan ere halaxe da: herria jende xumea da, komuna eta arrunta, odol oneko abizenik eta titulu berezirik gabe bizi eta jardun behar duena; eta, halaber, herriarenak dira jardunbide arrunt komunak eta, batez ere, bereizgarritasunik eta goi-baliorik gabeko praktikak. Modernitatean zehar, hala ere, herria subjektu politiko bihurtu zen, bi modutara. Batetik, nazio-osotasun eta batasunaren mitoaren bidetik, herria *nazio* eta *gizarte* bihurtu zuten estatu-populazioa batzeko eta homogeneizatzeko. Bestetik, herria jende arruntaren *jardunbide politikoa* bihurtu zen, Hiri burgesean hiritar kide osoa izaterik ez zutenen astinaldiek eta nahasmenduek egin zituzten *herri-subjektu* jende xume eta menderatuak. Herria beti da unibertsala zentzu horretan: orori irekita dagoelako, odol- edo jabetza-titulurik eskatzen ez duelako. Areago, denok gara herria hala agertuz gero.

Huraxe izan zen elkartasun unibertsalaren ametsa. Nazioa edo Gizartea populazio osoa omen da, biztanle onartu eta egokitua den heinean. Baina, horrexegatik ere, herria ez da osotasuna, herria *hiritartasun*-titulurik gabe geratu direnak dira. Berriro diot, ez da talde jakin bat —batzuetan hala bada ere—, baizik eta Hiriaren ateak itxita dituzten ezaugarriak, praktikak, koloreak, mintzoak edota sinesmenak eta, jakina, haiei itsatsita bizi diren jendeak.

Horrenbestez, herria ez da abstrakzio bat, ezpada mintzaldi eta deklarazioetan, herria biziera da. Beti partziala, beti partikularra, beti eginda, eta beti, halaber, egikeran, orokor eta unibertsala. Herria guztia eta partea da, dialektika horretan baino ezin da izan. Orokor eta komuna den partea delako; edo, hobeto esan, singulartasun arruntak, komunak eta parekoak orokorrak eta unibertsalak izan daitezen mugimendua delako. Herria tentsio hori da, kontraesanezkoa, betiere, guztia eta partea baita, egina eta egin gabea, eratua eta eratuaren aurka eratzaile, ezarria eta ezarriaren aurka ezarle. Hor aurkitzen da elkartasun eta adiskidetze unibertsala, herri-borrokaren asmo eta helmuga zintzoa. Baina, hartara urrats bat eman eta berehala agertuko dira herritar nahastaileak ezarri berri den herritartasun-tituluaren gabeziak agerian jarriz. Bestela esan, parekoen elkartasun eta adiskidetzea parekoen bizieretan eta borroketan mamitzen dira tentsio eratzaileak bizi-bizirik dirauen artean, herri aritzen diren artean. Herria, alde horretatik, mamutzar herrari bat da, totalitate faltsu bati oldarka egiazko totalitatea beretzat eskatzen duen parte asaldatzailea.

Horrela ulertzen dut Rancièreren lan filosofikoa, Luciana Cadahiaren populismo plebeioaren ubidetik asko aldendu barik[145]. Rancièrek, esaterako, nabarmendu du gizartea antolatzen duten banaketa eta bereizketa ezagun eta sentituak zalantzan jartzen dituztela ordenamendu edo kontu sentigarri horretatik kanpo geratu direnek osotasunaren izenean jokatzen dutenean. «Gu, gizarte honetan titulurik ez dugunok, gara herria». Baina osotasun horri zabaldura orokorra gehitzeaz gain, elkarren arteko onespen-lana egin behar da. Alegia, herria elkar-onestean mamitzen da. Subjektugintza-ariketa eta egitura komuna da: elkarri subjektutasuna onestea, gogoz eta egitez. Nire ustez, hori da itxaron dezakegun eta gozatu dezakegun elkartasun unibertsala, hots, subjektibazio politiko edo herrigintza hura.

Alde horretatik, Frantziako Iraultzaren ibilbidea argigarria da. Orduko *eskubidegintza* subirano baten aurrean eskaerak aurkezten hasi zen, estatu edo batzar orokorretako ordezkariek eraman behar zituzten *cahier de doléances* edo kexu-kaierak direlakoen forman. Subiranoak kexuak eta eskaerak entzunda, mendekoen erreguak aintzat hartu edo ez erabakiko zuen bere potestateaz. Horraino subjektua mendeko gisa. Baina eskaeratik, biktima edo kaltetuen kexuetatik aurrera egin zuten eta une batez erreguaren ordez deklarazioa etorri zen. Deklarazio edo aldarrikapen batean ez zaio ezer eskatzen subiranoari, egiazko subiranoa zein den esaten zaio munduari, indar performatibo osoz altxatzen da subiranotasun berria, kasurako, nazioarena. Deklaratu egiten da herriak bere buruari forma, era edo konstituzio berri bat emango diola, beregain eta libre. Badakigu ez zela egiatan gauzatuko zen herritartasun orokorra, badakigu zein izan zen proklamatu zen subiranoa, badakigu pribatua eta pribatzailea izan zela. Baina, kexuetatik eskubide-deklaraziora doan uztaian dugu subjektibazio politikoaren logika modernoa.

145. Aurkezpen orokor baterako, ikusi Paula Biglieri eta Luciana Cadahiaren *Siete ensayos sobre el populismo* (Biglieri eta Cadahia, 2021). Batez ere, laugarren atala.

Horrela eskaeren, erreguen edo kalte-ordainen politiketatik eta mendeko eta biktima izaeratik eskubideen deklarazioetan bestelako beregaintasun politikoa eta bestelako botere-harremanak ezarriko direla iragartzen da —hitz-jokoa eginez, bestelako *esku-bideak*—. Hori da Rancièrek bitarteko gisa ikusten duen eskubidegintzaren subjektibazio politikoaren sorkuntza, subjektu(tasun) politiko berri bat. Giza eskubideen gaira itzuliz, aipatu dudan testuan Rancièrek ez zuen gutxiesten deklarazioaren formaltasun hutsa, eskubideak aldarrikatzea alferrikakoa izango balitz bezala. Deklarazioak agerira darama gabezia bat harekin zerbait egiten bada; harekin, gabetuek beren burua eskubidedun subjektu gisa agerrarazi eta ikusgai egiten badute. Hamaika aldiz, eskubiderik gabekoek praktikatu dituzte *gizonaren eskubideak* beren izen-izanetik —beren baliogabetasunetik— eta horrela urrats bat egin dute subjektu politiko bihurtze aldera. Eskubideen deklarazioak, beraz, ikusgarritasunerako joko-eremuak dira. Harago joan, eta eskaera hutsean geratu beharrean, espazio horiek eraldatu behar dira arau edo *nomos* berriekin, praktika-eremu berriak eraikiz. Erronka ez da soilik ikusgarri egin diren eskubideak materializatzea, horretara mugatuz gero subirano faltsuaren antolamendu pribatizatzailearen mende jokatzen jarraituko genuke[146]. Ez da, Rancièreren terminoetan, kontuan har gaitzatela, kontua banakatzeko eta kontatzeko modua eraldatzea da subjektibazio politiko iraultzailearen langintza. Erronka eskubide berriak asmatzen jarraitzea da eta eskubideak eginetan mamitzea. Eskubideak, ezin dugu ahaztu, harremanetan ditugun eskumenak dira. Eskubideak izateko eskubidea, besterik gabe, egiten eta habitatu behar ditugun harremanak aldatzeko eskubidea da. Harremanotan, subjektu al gara? Bai, neurrian, harreman horietan elkarri subjektu-duintasun onetsita, harremanak eraldatzeko gai bagara. Lehen aldaketa subjektibazioa da, usu, elkartasunaren eskutik datorrena, elkarrengan kidetasuna aurkitzearekin batera.

146. Paradigma liberalean, hala ere, eskubidegintza lehen urratsera mugatzen da. Banakoek, banaka edo taldeka, estatuari aurkezten dizkioten beren kexuak *biktima* titulutik. Halatan eskubideak despolitizatzen dira berriro, eraldaketarako ahalmena neutralizatzen da eta indarreko botere-harremanak berrindartzen dira. Subjektua mendekotasunari kateatua geratzen da, aginte errukiorraren aurrean eskubide-deklarazioa politika barik biktima-aitortza jasotzeko erregu bilakatu da. Salaketa edo kritika hau aspaldi egin zuen Alain Badiouk *Etika*n, gerora gaia ondo landu dute Wendy Brownek —*Estados del agravio*, Lengua de Trapo, 2019— edo, berriketan, Asad Haiderek identitate politikei loturik, eta eskubide-aitortzaren politikek duten arrisku argiei begira: despolitizazioa, subjektutasun politikoaren galera eta, haren ordez, biktima-estatus eta talde identitatearen forma «onetsiaren» preso geratzea —Haider, 2020; hemengoari dagokionez, ikusi batez ere azken atala—.

4. Parekotasunaren subjektua. Marx eta singularren komunismoa

XVIII. mendean estatu-ideologia berri baten lehen taxua azaldu zen, aurreko hainbat ildotatik baina proiekzio berri batekin: estatuaren unibertsaltasuna biztanle ororen «ahaidetasunarekin», ororen parekotasunarekin, berdinduko zen. Ahaidetasun horren gako fundatzailea, fundatu behar den fundamentua, nazioa da, nazio batua, nazio (ber)osatua eta (ber)adiskidetua. Burgesen artean, botere-hierarkian gora zebiltzala, landu zen halako ideologia, lanaren eta merkataritzaren bidez lortzen ari ziren ahalbide ekonomikoei eskumen eta esku-harmen politikoak gehitu nahi zizkieten. Norberaren askatasunarekin berdindu zuten xede-egoera, nork bere burua egiteko askatasun eta eragimeneko kondizioarekin, eskubide materializatuekin. Berdintasun eta batasun hautsiak berrosatuko ziren norberatasun singularrak jare, oso eta beregainekoak izango zireneko erresuma berrian. Ametsa ez zen bete, iraultza burgesaren osteko Mendebaldeko estatu europarrek nazioaren batasunari bainoago nazio-homogeneizazioari ekin zioten, hartan gorputz soziala eta merkatu nazionala sortzen.

XIX.ean, kapitalaren eta lanaren gizartean, begirada edo mintzaira aldatu zen. Burges izena bera ere zorioneko *gizarte zibileko* —edo, besterik gabe, *gizarteko*— protagonista garaileen izena bilakatu zen; lehengo jabeen gainetik, negozio-etekinek goratutako jabe-klase berri baten izena. Aurrez aurre, langile «libreen» saldoa. Biak ala biak kapitalarekiko harremanetan nolakaturik. Bestelako zerumugak agertu ziren mintzaldi eta agerraldietan: ba al zegoen aukerarik *bizibideen jabetza pribatua* atzean uzteko? Hura gainditurik estatua —tresna edo babes-dispositibo gisa ulertuta— ere atzean uzteko? Ba al zegoen modurik jende arteko harremanak bestela antolatzeko: bitartekoak estatuaz —abstrakzio unibertsal faltsuaz, edo unibertsal konkretu faltsuaz— eta jabetzaz —unibertsal konkretu efektiboaz— beste izan zitezen? Esaterako, izate komuna edo komunaren bidezko onespena?

4.1. KLASE-BORROKA, ERDIRATZEN GAITUEN EGIAZKO ZAURIA

XIX. mendean europar kolonialismoaren eta inperialismoaren ekimenez, munduaren bazter eta txoko guztiak ezagutzen, kartografiatzen eta ustiatzen egindako ahaleginetan izugarri «aurreratu» zen. Natur zientziei esker munduko bizitzak lokarri ikusezinez elkarri loturiko bizidun eta bizigabe forma askoren sistema bat osatzen zuelako ideia ere biziki zabaldu zen. Gizakien mundua batzen ari zen ekimen inperialen erritmoan,

Homogenozenoa edo Antropozenoa suspertzen eta bizkortzen. Industria eta kapitalismoa noranahi barreiatzen hasi ziren, mundu-metabolismo berria zehazten eta orokortzen. Kolonialismo inperialaren oldarrean bezala, bizidunak onerako eta txarrerako saretuko ziren.

1829an luze iraungo zuen kolera-pandemia bat hasi zen Pertsia edo Afganistan aldean. Mamu ikusezin baten antzera zabaldu zen oso urte gutxitan Eurasia osoan barrena. Artean ez zen koleraren bakterioa ezagutzen, 1883ra arte ez zuten identifikatuko. Orduan, berriz, Rober Koch buru zuen ikertalde batek bereiziko zuen bakterioa Alexandrian eta, urte bat geroago, aurkikuntza aditzera emango zuten Berlinen. 1829an, aldiz, koleraren kausa urmael eta hezeguneetako lohi-hatsak, miasmak, zirela uste zuten, eta maiz, hats hori espiritu edo mamu gisa irudikatzen zuten.

1831ko uda partean Berlinera heldu zen koleraren hatsa. Antzinako ibilbide batetik iritsi omen zen Alemania aldera: Indiatik Asiako erdialdeko lurraldeetan zabaldu ondoren, bertako ordeketan barna Errusia osoa hartu eta Finlandiara hedatu zen; han errusiar inperioaren aurka borrokan ari ziren poloniar soldaduak kutsatu eta haien bidez Polonia eta Alemania aldera barreiatu zen. Garai hartan Hegel Berlingo unibertsitatean zen irakasle. Bere auzokideen antzera, hiritik alde egin eta herrixka batean, landa-eremuan, babestu zen. Hala ere, udazkenean Berlinera itzuli eta eskolak emateari ekin zion. Azaroaren 10ean eman zuen azken eskola; izan ere, hiru egunetara larri gaixotu ondoren hil egin baitzen. Ez zuen, hala ere, kolerak hil. Garaiko gaixotasun globalizatu horrek ez, sabeleko minbizi batek jota zendu omen zen Hegel: historiak ez, baizik naturak berdindu zuen filosofoa lurrarekin. Horrela, infinitua bere gogo finituan atzitu nahi izan zuen filosofoaren soina substantziara itzuli zen.

Azken urteetako idazkietan mesfidantza eta ezkortasun etsitua sumatu ahal zaio filosofoari. Bira kontserbadore bat, kasik nostalgikoa, antzeman diote hainbatek. Munduan, berak esan bezala, aldaketak ez ziren motelduko, ez geratuko, baina estatuaren irudian aurreikusi nahi izan zuen adiskidetzearen zantzuak ez ziren batere argiak, estatuaren onespenezko besarkada eskuzabala bainoago, gizarte zibilaren lehia eta berekoikeria ari ziren nagusitzen. Zergatik ez pentsatu gizarte zibilak ekarriko zituela adiskidetzerako behegain segurua izango ziren kontraesanak? Hil baino hilabete batzuk arinago, arrebari idatzi zion gutun batean: «Oraingoz (..) istilu orotatik libre gara: baina antsietateak jota gaitu garai honek, non dirudien lehen solido eta segurua zen guztia kolokan dagoela» (Anderson, 1996, 31. or.). Garai likidoak, noiz hasi ote ziren?

Perry Andersoni irakurri ahal diogu zer-nolakoa zen bizitzaren hondarrean Hegelen aldartea: asaldura. Ez pandemia hargatik, ez koleraren hatsak harrapatuko ote zuen, garaiak ari ziren nahasgarri. Garai nahasien asalduraz gain, Modernitatearen mania bat, erdi izua, erdi guraria den mania bat, agerikoa zuen: solidoa den guztia airean desegiten ari da, altxa ditzagun eraikin solidoago eta seguruagoak. Nonbait, une hartako egoerari begira, Hegel eta garaikideek bazekiten Frantziako Iraultzarekin ireki zen adiskidetze-promesen ordez, garai ezegonkor eta gatazkatsua zetorrela.

1840an Frederiko Gilen IV.ak hartu zuen Prusiako koroa, monarkia absolutua berrezarri zuen eta intelektual liberalak unibertsitatetik bidali zituen, eta haiekin joan zen Hegelen nagusitasuna unibertsitatetik. Urte gutxi barru etorriko zen Karl Marxek Hegeli egindako kritika[147]. XIX. mendearen lehen hamarkadak igarota argi zegoen gizarte batu eta adiskidetua, *nazioa*, ez zela burgesen modura lortuko. Argi zegoen, halaber, *gizon osoa*, bere fakultate orotan goienera garatua, sormen betekoa, eta beregaina —edo, besterik gabe, bere bizitzaren sortzailea— burges erara ez zela batzuen pribilegioa baino. *Berdintasuna*, *askatasuna* eta *elkartasuna,* alegia, eskubide eta askatasunen jendartea bestela eraiki beharko zen. Edo hirurak barik, xede goren horien artean hautatu beharra zegoen. Berdintasunaren ordez, bereizgarritasun landua; ororen askatasunaren ordez, hautatu gutxi batzuena; edota elkartasun orokorraren ordez, hautatuen artekoa baino ez. Hautatze horren alde agertu ziren, zuzen edo zeharka, hainbat eta hainbat; beste batzuek, ordea, hautatze hori *de facto* gertatzen ari zela salatuko zuten. Eta beste askok iraultza burgesak bete ez zuen ametsa eginetan guztiz zehaztera deitu zuten.

Karl Marx, horietan nabariena. Baina berezitasun batekin, Marxek iraultza burgesaren ametsa beteta zegoelako ustetik hitz egingo digu, amets hori ordenamendu burges kapitalista zelakoan, hark eragindako esplotazio, gabezia eta askatasun formalekin, bai eta bere sabelean sortzen ari ziren potentzialtasunen sorta oparoarekin ere. Potentzialtasun horiek, ordena burgesak eragindako errealitate abstraktu edota formalak izanagatik ere, ordena bera ukatu eta gainditzeko bide izan zitezkeen. Ideia hori giltzarria izango da Marxentzat, kapitalismoak egikaritu du forma burgesa eta ukoan sortu du forma hura barrenduko duen potentziala, hau da, kapitalismoak negatiboki sortu ditu bera gaindituta sor litekeen egiazko adiskidetasun, askatasun eta parekotasunaren jendartea ekarriko duten potentzialtasunak. Ordena burgesak askatasun- eta berdintasun-aroaren atalasera eramango zuen humanitatea; hurrengo urratsa, atalasea igaro, atea danbateko batez itxi eta, ordena burgesaren erakin osoa lurrarekin berdinduta, pareko libreen humanitatea sortzea zen.

Marxek Hegeli egin zion kritikan bizitza osoan izango zituen bi kezkabide ageri ziren. Biak Hegelen agendakoak. Batetik, nazio hautsiaren arazoa, bestetik norberaren singulartasun osatua. Forma aldetik, alabaina, nahiko eraldaturik. Lehendabizikoa klase arteko borrokaren forman, bigarrena, alienazioaren teoria eraberritu batean. Bietan, ortzi-muga berdina: arrakalak eta urradurak gainditua, klaserik gabeko jendartea, non norbanakoek norberatasun oso eta jarea izango zuten.

Ikusi dugunez, nazio hautsiaren afera zela eta, XVIII. mendeko burges, ilustratu eta iraultzaileek hitzarmenaren irudia erabili zuten. Hitzarmena, ustez, elkarren onespen juridiko-politiko unibertsalaren bidez, ororen estatua eratzeko bidea omen zen. Hegelek ez zuen mito horretan inongo usterik, abiapuntu oker batean

147. Argitaratu ez bazen ere, 1844an idatzi zuen Marxek *Hegelen Zuzenbide Publikoaren Kritika*. Lehendabiziko lanetan Marxek Hegelen filosofiaz jardun zuen, kritikoki baina kritika immanentea eginez, hau da, Hegelen kontzeptu eta balioetatik (Marx, 2014).

hasten zelako: harreman sozial eta historikoen bitartekotzarik gabe, burujabe ziren banakoen fikzioan, hain zuzen. Bide beretik, baina burujabetzan nola, jabetzan hala, kritikatuko zuen fikzioa Marxek. Baina hitzarmen librearen figura bera ere gogotik larrutu zuen. *Kapitala*n, esaterako, langile librearen fikzioa aztertu zuen, zehatzago esan, nola ezartzen dituen kapitalismoak langileek «libreki», eta guztiz beharturik, lan-indarra sal dezaten baldintzak[148].

Hegelek jaunaren eta morroiaren dialektikan, historiatik kanpo autokontzientziaren egitura logikoa edo subjektibazio sozialerako lehen urratsak zein ziren azaldu nahi izan zuen. Marxek, berriz, historian, harreman sozialen materialtasunean. Eta historian, hitzarmenak «indarkeriazko desjabetzeen» ondotik etorri dira. Forma desberdinetan gauzatu bada ere, menderakuntza izan denetik, jaunek mendean hartu dituzte esklaboak bortxakeria erabilita, ez haien kontzientzia libre batez. Afrikatik Ameriketara eraman zituztenek edo europar herrixketatik industriaguneetara joanaraziek aske hautatu ez zuten destino bati egin behar izan zioten aurre. Harreman libreen fikzioaren atzean, disimulu handirik gabe indarkeria bizi-bizia dabil —izan ere, langileek jakin behar dute bortxakeria ezinbestekoa zaiola lege- eta aginte-ordenari, Hobbesen hitzarmenean bezalaxe—. Egiaz ez dugu hitzarmenik, indarrez ezarritako lokarriak baino ez.

Horrexegatik, irauli behar den hitzarmena ez da batzar batean aldatuko, ez da hor sortu ahal den konstituzio bat. Horrexegatik ere, onespen sozial orokorra landu eta atxiki behar da gutxiespen lazgarriena, erdiragarriena, sortzen den hartan. Sasi-hitzarmenaren atzean botere- eta produkzio-harremanak daude. Oso ezaguna da Marxen oinarrizko ideia hau: produkzio-harremanak dira materia soziala. Horra hitzarmen sozial nagusia. Pasarte trinko eta ospetsuegi batean azaldu zuen modura:

> … (beren) bizitzaren produkzio sozialean gizakiak nahitaezko eta ezinbesteko harreman zehatzetan sartzen dira, produkzio-harremanak deritzenak eta produkzio-indar materialen garapen-maila jakin bati dagozkionak. Harreman horien multzo osoa gizartearen egitura ekonomikoa da, egiazko fundazioa, haren gainean altxatzen da egitura politiko-juridikoa, zeinari dagozkion kontzientzia sozialaren forma jakin batzuk[149].

Jendartearen egiazko fundazio edo sorrera produkzio-harremanak dira. Haiek, bizitza materialaren produkzio-moduek baldintzatzen dute bizitza sozial, politiko eta intelektualaren prozesu orokorra. Eta Hegelekiko kritika gisa, erantsi zuen Marxek: ez da gizakien kontzientzia haien izatea zehazten duena, alderantziz, izate sozialak kontzientzia zehazten du.

Pasarte hau, hitzaurre bateko pasarte xaloa izanagatik ere, sarriegi eta aski trakets erabili da Marxi mekanizismo ekonomizista egozteko. Kontrakoa nabarmentzeko erabili gura nuke. Marxek ondo zekien jabetzea eta desjabetzea

148. Pasarte askotan aztertu zuen gai hori, ikusi, adibidez, *Kapitala*ren 1. liburukia, 7. atala. Euskaraz, Karl Marx, *Idazlan Hautatuak*, Klasikoak, 2004 [1872-75], itz. Xabier Mendiguren.

149. Nire itzulpena da, N.I. Stoneren ingelesezko itzulpen klasikoan oinarrituta. Karl Marx, *A contribution to the Critique of Political Economy*, I. Stoneren edizioa, Kerr & Company 1904, [1859].

luzaro ezartzeko produkzio-harreman esplotatzaileak ez zirela zuzeneko biolentzia fisiko edo estruktural hutsean oinarrituko; «nahitaezko eta ezinbesteko» izaera ez zela soilik biolentzia gordinetik etorriko. Produkzio-harreman esplotatzaileak lapurreta biolento batean hasten diren bezala, lapurreta onarrarazteko armadak, erregistroak, poliziak, legeak, epaileak, apaizak, agindu moralak, ezkontzak eta abar ezarri behar direla. Bai eta subjektibotasunak ere; alegia, jendeen pasioak eta sentierak, jakintzak eta ezagutzak, nahiak eta desirak. Baina nabarmendu nahi zuen, eta muin-muinean kokatu, hori dena harreman-sistema sozial moduan garatzen denetik harremanetan beretan sortzen direla esplotazioaren baldintzak, nahitaezko eta ezinbestekoak. Eta, Marxen hitzetan, *bizitzaren produkzio soziala* da pentsamendu, azterketa eta kontzientzia kritikoak hartu behar duen abiapuntua. Horretan gaude ezertan baino gehiago: ez dago harreman sozialetatik ez kanpo, ez aurretik, inongo kontzientziarik. Are gutxiago nahimen libreko gizakirik. Ez dago harreman sozialetatik kanpo *banako kontziente* izaterik.

Abiapuntua, hortaz, ez da gogoa, ez ustezko gizon libreena, ezta bitartekotza sozialik gabe maila logiko hutsean garatu litekeen kontzientzia batena ere. Bada, ostera, bere burua eraldatuz, geroz eta garatuagoa, geroz eta osatuagoa izango den izakari buru-sortzaile bat: jendea, beti jende arteko jendeak. *Praxia* deitu zion Marxek izate sortzaile horri. Esan bezala, produkzio-moduak eta produkzio-harremanak oso desberdinak izan dira historian zehar, kapitalismoaren kasuan bizi-arlo berezi bat abstraitu eta askatu da bizi-produkzio orokorretik, hau da, bizimodu eta harremanetatik hautatu eta bereizi dira ustez produkzio-harreman hutsak direnak edota produkziorako diren alderdiak, horren ondorioz uste dugu ekonomia harreman-arlo autonomoa dela. Arlo horretan, *ekonomia* hitzaren etimologian etxea eta *nomo*ak badaude ere, etxearen ordez, *homo economicus,* eta *nomo*en ordez, nahitaez ezarri diren logika objektibatuak dira nagusi. Atzendurik eta gutxietsirik geratu ziren, bizi-produkzioak ez zirelako ustean, gainerako harremanak, bizi-produkziorako ezinbestekoak izanda ere —*erreprodukzio-harremanak* etiketapekoak, esate baterako—.

Nolanahi ere, *ekonomia* deritzogun sistemaren nagusitasuna ez da betierekoa. Bizitza humanoak ezinbesteko duena *bizitza materialaren produkzioa* da; horrek baldintzatzen du bizitza sozialaren prozesu osoa. Historian, produkzio horrek hainbat erregimen-modu izan ditu. Europako Erdi Aroan baliteke katolizismoa izatea, Atenas edo Erroman, politika; baina: «beren bizimodua irabazteko izan zuten erak azaltzen du zergatik kasu batean politikak eta beste kasu batean katolizismoak izan zuten eginkizun nagusia»[150]. Kapitalismoan, berriz, eginkizun nagusia ekonomiarena

150. Honetaz, ikusi *Kapitala*, lehen argitalpenaren 26. oharra [1872-75]; Klasikoak-en bertsioan, 26. oharra, 436. or. Ohar horretan, Marx ekonomia-egitura modernoa edozein garaitara proiektatu izanaren kritikari ari zaio erantzuten. Erdi Aroan katolizismoa edo Antzinaroko Grezian politika nagusi zirenez produkzio-harremanak bigarren mailan geratuko ziren aurpegiratu omen zioten. Marxen erantzuna argigarria da: katolizismoa eta politika ziren produkzio-harremanak, horrela lortzen zutelako bizibiderik. Kapitalismoan ekonomia forman agertzen diren produkzio-harremanak, bestelako hamaika erregimenetan agertu dira historian.

da. Hala, kapitalismoan, produkzio-sistemak ekonomia hutsaren irudia hartu du, ekonomia sekularizatu da —erlijioaren edo moralaren arauetatik askatuz— eta politikari hartu dio gaina —arau politiko-juridikoak berera egokituta—.

Esplotazio ekonomikoaren kritikarako lehen oinarria abstrakzioaren kritika da, beraz. Jakina, kapitalismoak ez zuen esplotazioa asmatu. Esplotazioa, produkzio-harreman sozialetan asmatu zen jabetze/desjabetzea bereizketa indarrez ezarri zenetik eta jende batzuei beren lanaren emaitza, beren bizitza eta beren burua xedatzeko gaitasuna eragotzi zitzaienez geroztik. Produkzio-erregimen bakoitzean jabetze/desjabetze harremanek forma berezia hartu dute. Hobeto esan, forma berezi eta partikularretan gauzatu dira, garaian-garaian, esplotazio- eta askapen-aukerak, biak ala biak. Produkzio-modu historikoetan batera gauzatu dira haiei zegozkien menderatze formak eta askapenerako potentzialtasunak.

Hegelen ildoan, baina *Geist* delakoaren bilakaeraren ordez produkzio-moduena jarrita, Marxek uste zuen kapitalismoa bazela *aurrerapen bat* lehengo sistemen aldera eta, orobat, kapitalismo ostean etorriko zela esplotazio gabeko gizartea. Kapitalismoa gainditzeak, hortaz, kapitalismoak ekarritako esplotazio formekin batera lehengo esplotazio-bideak ere ezabatuko zituen. Kapitalismoaren kontraesanetan ernatzen ari zen esplotazio gabeko gizartea, Kapitalaren sistemak negatiboki —alegia, ukoan— sortzen zituen potentzialtasunek ekarriko zuten emantzipazio unibertsala. Izan ere, kapitalismoak bere egin zituen arrazismoa, sexismoa, xenofobia eta opresio oro gainditzeko ahalbideak irekitzen ari ziren. Azken finean, zapaltze zahar horiek ere jabetze/desjabetze harremanak antolatzeko erak ziren, alegia, jendeak antolatzeko, banatzeko eta partitzeko logika oso desberdinak izanda ere, argi dago zer partitzen duten: produkzio-bideen jabetza-titulua eta duintasuna norena den, nork gozatuko dituen jabetzaren etekinak eta onurak[151].

Hegelen bidetik kritikoki, Marx gazteak adiskidetze osoaren idealari eutsi zion, historian egindako eta izandakoen potentzialtasuna zelakoan (Ripalda, 1978, 272. or.). Baina betetzen eta gauzatzen ari zen gogo unibertsala ez zen historiaren unerik gorena, kapitalismoaren gogoa baizik. Hantxe, kapitalismoan bertan, humanitatea erdiratzen zuen zauriak ororen askatasun eta parekotasuna gauzatzeko egokiera zirudien. Gizarte burgesak izugarrizko potentzial sozialak egin zituen posible, produkzio-bideen jabetzaren inguruan jendeak klase arteko gerra batean bizitzera kondenatzen zituelarik. Hor zegoen, beraz, historiaren eragilea, klase-borrokak gauzatuko zuen potentzial hura.

151. Esan legez, kapitalismoak ez zituen, ez ditu, partitze horiek historiatik bidali, ez zituen sortu baina ondo erabili ditu bere logikaren arauetara egokituta. Kapitalismoak ez du izan forma puru bat, huts-hutsean kapitalista, eta lehengo menderakuntza-logikak egokitu edo ostendu ditu. Kapitalismoa ez da forma puru bat, materia sozial zehatzak eraldatzen, berrantolatzen, dituen logika bat baizik. Logika haren forma abstraitzea izan zen Marxen lan analitikoa, errealitate anitzetatik ondorioztatutako forma ez da, bere horretan, ezer erreal historikoa; ez da historiara kanpotik etorritako zerbait.

Marx ez zen, alde horretatik, esperoan egon. *Brumarioko Hemezortzia*n esaldi borobil batean esan zuen moduan, hautatzen ez ditugun inguruabarretan egiten dugu historia. Marxek argi ikusi zuen: borrokak jarraitu behar zuen. Nekez konformatuko ziren XIX. mendeko morroiak burgesiaren aurrerapenekin. Egoera hartan, gizarte burgesaren altzoan, subjektu berri bat jaio zen, *proletarioak*. Subjektua, hemen, (sistemaren) *potentzialaren subjektua* da; eta historiaren arrazoia, *logos* delako hura, egoera *iraultzea* da, dagoenaren kaltetan izan daitekeena gauzatzea. Bestela esan, subjektua izaten den errealitatetik erna daitekeen errealitatearen ernarazlea da. Historiaren legea, hala ere, ez da lege metafisiko bat; historia ezarian gertatu diren zera guztiek bideratu duten joaira da. Jaso dugunetik egin behar dugu gure bizimodua, mugatuta gaude gure hautapenetan eta, egin ahala, ondorengoen hautapenak ere mugatzen ditugu: logika immanentea eta aurremugatu batean, atzeak erakusten du nola dantzatu behar duen aurreak. Historiaren bide luze eta gatazkatsu hartan, indar historikoek txandaka jardun dute. XIX.ean langile proletarioen txanda da, *bizitzaren produkzio-indarren garapen-une* hartan haiek gorpuztu dute subjektutasun historikoa. *Proletario* hitza Erroma zaharretik hartu dute; Marxek eta Engelsek ez dute zalantzarik, XIX.eko kapitalismoan proletarioak langileak dira, baina ez da subjektu iraultzailearen kategoria bete dezakeen subjektu historiko bakarra. Kategoria, historia bezala, zabalik dago: bizitzaren produkzio-harremanek zehaztuko dute, egoeran-egoeran, zein den *subjektu proletarioa,* zein den sistemaren barne-eraldatzailea, zein den barnetik sortutako bestetasun barbaroa.

Bestalde, Marxek ez zuen guztiz asmatu historiaren indar eragilea klase-borroka zela. Gerora hainbatek klase-borrokan Hegelen jaunaren eta morroiaren dialektika ikusi dute, biak, finean, pentsamendu-tradizio berean taxutu zirelako, menderatzaileen eta menderatuen arteko borroka Historia handiaren dramaren muintzat jotzen zuen tradizioan. Arinago, berriz, Rousseauk eta bestek jorratu edo erabili zuten betiereko aurkaritza hura. Baina, oro har, borroka soziala oso arrunta zen ikuspegi filosofiko eta legitimatzaile gisa, nagusien alde, hain zuzen ere. Menderakuntza soziala zena subjektu espiritual, epistemiko, ontologiko baten dohaintzat zuten. Jaunak —subjektu sortzaile espirituala den aldetik— mundua sortzen du bere gogamenetik; morroia gorputz-indarra, *eskulana* eta *tresna*, izatera mugatuta. Marxek osatzen eta iraultzen du diskurtso filosofiko hura. Hamaika dira elkarren aurkako gerra batean bezala hautsi diren osotasunak: mundua substantzia eta subjektu partetan erdibiturik; gizakiak arrazoidun gogo eta gorputz sentikorren artean urraturik; gizartea, klasetan zatikatuta. Baina hori dena ez da behin betiko egoera geldia, historia gatazkak biziarazitako mugimendua baita. *Manifestu Komunista*n tesia sinpletasunez azalduta dago:

> Orain arteko gizartearen historia klase-borroken historia da. Askeak eta esklaboak, patrizioak eta plebeiuak, baroiak eta glebako jopuak, gremio-maisuak eta ofizialak; hitz batean, zapalduak eta zapaltzaileak, elkarren aurrez aurre beti, etengabeko borroka bat egin dute, ezkutukoa batzuetan, agerikoa beste batzuetan, borroka bat, zeinak etapa bakoitzean gidatzen baitu eraentza sozial osoaren eraldakuntza iraultzailera edo bi klase-borrokatzaileen baterako hondamendira (Marx eta Engels, 2004 [1848], 241. or.).

1847ko hondarrean idatzi zituzten Marx eta Engelsek hitz horiek. Antza, hitzok François Guizot politikari eta historialari erreakzionarioaren liburu baten oihartzunak ziren, *Du gouvernement de la France depuis la Restauration. Des conspirations et de la justice politique* (1820). Han, ordea, frankoak eta galiarrak, jaunak eta nekazariak, nobleak eta plebeioak ziren historian zehar elkarren aurka aritutako taldeak (Dardot eta Laval, 2012, 220. or.). Guizotek, gobernuburu zela, agindu zuen Marx Frantziatik erbesteratzea. Dirudienez, bazekien une hartan zertan zen borroka eternal hori eta nor ziren konspiratzaileak. Hala ere, *Manifestua*ren hitzek bazuten beste erro argi bat, Henri Saint-Simon. Engelsek hala azaldu zuen *Sozialismo utopikotik sozialismo zientifikora* lanean. Saint-Simoni zor zaio, hala zioen, klase-borrokaren aurkikuntza, iraultza frantsesa klase-borroka izan zela ohartzea eta, oro har, gizateriaren historia klaseen arteko esplotazio eta gerraren historia izan dela argitzea (Engels, 2006 [1882], 48-49. or.). Baina, esan bezala, ildo zahar eta luze batetik zebiltzan, jaun eta morroien arteko borrokarena. Hori bai, Marx eta Engelsek erreakzionarioek borroka horri eman nahi zioten espiritualtasunaren edo menderakuntzaren legitimazioa guztiz kritikatu zuten eta, esate baterako, gogor salatu zuten *Alemaniar Ideologia*n ezker hegeliarrek munduko gauzak nola ahazten zituzten espiritu, kontzientzia, egiazko gizon edo antzekoei buruz solastatzeko. Pentsamendura eta gogamen hutsera mugatzen ziren, funtsean, gorputzaren lan eta beharretatik aski liberatutako burgesak zirelako eta, halako jaun guztien antzera, lan eta beharretan kateatutako morroiak gutxiesten eta menosten zituztelako.

Marx eta Engels, ordea, subjektutasun gutxietsi bat ari ziren balioesten, ustez pasibo, gogo eta arrazoirik gabeko masen subjektutasuna. Maiz defendatuko zuten bezala, masen jardunak ziren historia zeharkatzen zuten borrokak, inolaz ere ez gogoeta sakonak egiteko astia zuten gogamen libreena. *Familia Sakratua* liburuaren «Espiritua eta Masa» atalean ondo larrutu zituzten *«*gogo aktiboaren titulua*»* beretzat hartuta zutenak, gainerako jendeak materia pasiboa, kemen eta ekimen bakoak, zirelako ustetan eta ekinetan (Marx eta Engels, 1971 [1845], 95. or.). Jendea, gizateria, ez da espiritu absolutu baten txotxongiloa, ezta espiritu haren monopolioa hartu duen klasearena ere. Marxek bizibeharren arazoetan dabilenari begiratzen dio, berari ematen dio historiaren protagonismoa: proletarioek beren burua askatu behar dute eta horretarako, beren bizi-baldintzak indargabetu behar dituzte, deuseztatu.

Masak, izan, harreman sozialek materia gisa bizitzera kondenatu dituzten jendeak dira, baina kondena hartan bertan subjektu izateko behar besteko gaitasuna jasoko dutenak. Subjektua, materialismoan, materiatik edo, besterik gabe, eginetan izaten denetik sortzen den ahalmena da; subjektua ez da gogartekoa edo pentsamenduzko hutsa, materia bera da baina erreala eraldatzeari ekiten diolarik, ekimenerako *kontzientzia* hartuta egintzari lotzen zaiolarik. Hartara, baldintza zenbait suertatu behar dira. Historia gertatzen zaigu egiten dugulako, egiten dugu gertatzen zaigulako. *Brumarioko Hemezortzia*n aipu famatu hartan dioenaren haritik ulertu ahal da Marxen jarrera bikoitza:

> Gizakiek beren historia propioa egiten dute, baina ez dute egiten gogoak ematen dien bezala, berek hautaturiko inguruabarren pean, baizik eta bitarte-gabe aurkituriko, existitzen diren eta iraganetik hartutako inguruabarren pean. Hildako belaunaldi guztien tradizioak lokamuts batek bezala zanpatzen du bizien burmuina (Marx, 2004c [1852], 273. or.).

Lokamutsa, edo Ripaldak dioen moduan: «Eskerga da aldatu behar den errealitatea produkzio-sistema abstraktuki sinple batek beste bat ordeztu dezan, hitz abstraktu pare baten zentzua gauzatu dadin» (Ripalda, 1978, 17. or.). Errealitate soziohistorikoa ez da gogoz aldatzen, materia historiko eta soziala eraldatu behar delako eta gu denok, gure subjektibotasunean ere, materia hura garelako. Lokamutsa gure subjektibotasuna da, gu gara. Marxen terminoetara itzuliz, ez dugu hautatzerik zein ingurutan egingo dugun historia, eta zuhur jokatu ezean lehen tragedia izan zena orain fartsa izan liteke. Historia, gauden inguruabarrean egin behar da, aurrekotik ondo ikasita baina (Marx, 2004c [1852], 273. or.).

Oraindik ikasi gabeko lezioa dirudi. Oraindik, esaterako, inguruabarrak nahieran hautatu ahal ditugula uste dute askok, nahieran eta soilik «arrazoi dugulako» beteko dela desiratzen duguna[152]. Gure ametsik desiratuena edo arrazoi osoz gauzatu nahiko genukeen asmoa hutsaren hurrena da materia sozialaren ingudean ez badugu ondo moldatu mailu-kolpeka. Esan bezala, masa subjektu bilakatzen da produkzio-harremanetan materia huts izateari uzten dionean, alegia, produkzio-harreman horiek eraldatu eta irauli ahal dituela ohartzen hasten denez geroztik, baina hori beti gertatzen da masa izanarazi duen errealitate material batean.

Ezagun da Marxen ustez klaseak ez direla zehazki harreman sozialetatik eratorritako bereizketak, horrela kondizio sozialak sortzen badira ere, klasea zerbait politikoagoa da, klaseak gatazkan bertan sortzen direlako, borrokaren dialektikan. Hainbat lanetan Marxek estilo hegeliarreko bereizketa bat egin zuen[153]. Klasea, nolabait esan, bi fasetan osatu behar zen. Produkzio-harremanek mota bereko kondizio bat ezartzen diote jende askori, eta alde horretatik jende hura klase bat da, hau da, kondizio mota bera dute harreman horretan beste kondizioren bat dutenekiko: langileak, esaterako, klase bat dira kapitalarekiko harremanetan. Baina ez dira, oraindik ez, klase bat beren buruarekiko edo, ondo uler dezagun, ez dira klase bat elkarrekiko. Bere izatean klase bat dira, kondizio hori dute; baina ez berentzako diren hartan. Jakite- edo ohartze-urrats bat egin behar dute, elkar ezagutu behar dute kondizio horretan eta kondizio horren bidez. Eta hori borrokan gertatzen da. Klase izan daitezen, kondizio batean dauden jendeek elkarren arteko harremanak

152. Irudi jakingarria da Terry Eagletonen txiste moduko istoriotxo hau: norbaitek galdetu dio irlandar kaikutzar estereotipikoari zein den geltokira joateko biderik hoberena, irlandarrak diotso «tira, ni ez nintzateke hemendik abiatuko». Helmuga aldera jotzeko dugun abiapuntua ez dugu hautatzen, gauden-gaudenean ekin behar zaio bideari; baina, helmugara iristeko tarteko abiapuntu hobeak lortu ahal dira, arian-arian (Eagleton, 2011, 86. or.).

153. Adibidez *Filosofiaren miseria*n, hau da, M. Proudhon-en *Miseriaren Filosofia*ri idatzitako erantzunean, edo *Louis Bonaparteren Brumarioko Hemezortzia*n.

kondizio horren bidez izan behar dituzte, horrela ez bada, dio Marxek *Brumarioko Hemezortzia*n, ezin dira bere buruaren ordezkari izan; eta, ondorioz, haiek ez, beste norbaitek hartuko du ordezkaritza hura eta, ordezkari ez ezik, jabe edo agintaritzat ere joko dute. Nola lortzen dute kondizio hartan dauden langileek elkarterik antolatzea? Nola ohartzen dira kondizio sozial komunaz beren artikulazioaren bitarteko izan dadin?

Klasea, beraz, masa-*eraldaketaren subjektu* bilakatzen denean sortzen den lerrokatze erreal eta politikoa da. Hori ez da borrokaz besterik. Alegia, fenomeno bera da kontzientzia hartzea eta borroka piztea. Gizartearen ordenamenduak zertara mugatzen gaituen ohartzen gara sufrimendu soziala norberaren halabeharra, patua edo aiurriaren ondorioa izan beharrean, esplotazioaren egiazko funtsa harreman sozialen antolamendua dela dakigunean. Zehatzago esan, dakigunean sailkatze edo antolatze soziala dela oinazearen zioa, eta, jakinaren gainean egonik, haren kontra mugitzen garenean. Ez dago klasea ulertzerik borrokatik kanpo. Proletarioek ez dute bere kondizioaren kontzientzia hartzen ez bada klase-borrokan eta haren bidez; eta ordenamendu osoa eraldatzeko hautua egin ezean, ez dute proletario gisa jarduten. Ez dira *subjektu* proletarioa. Klasea, beraz, subjektibazio-prozesuaren ondorioa da. Materia sozial hutsa omen den masa izatera behartutako jendeek elkarri onesten diote materialtasun hura, «hauxe gara *gu*, hauxe da *gure* kondizio komuna» esango balute bezala. Borrokaren lehen urratsa gutasunaren aldarria eta onespena da, urrats minimoa eta agerian jartzen diguna *subjektutasuna* eta *subjektibotasuna* dela borrokaren lehen eremua. Ondoren, Hegelenean bezala, *gogo*aren buru-eraldaketa eginetan zehaztu eta gauzatu beharko dute, hartara, *subjektu* jardun. XIX.etik aurrera, aldez edo moldez, subjektuari buruzko galdera emantzipazioaren borrokari buruzko galdera egin zaigu, nor da iraultza unibertsalaren subjektua?

4.2. SINGULARTASUNA, BANAKO ORORREN ASKATASUNA

Izate generikoa norbanakoen bizimoduan

Maiz salatu zaio komunismoari homogeneotasun kolektibo perfektuak lortzeko proiektuen historia izatea, eta estatu-komunismoei proiektu horien historia totalitarioa baino ez izatea. Komunismoa homogeneizazioan katigaturik geratu zaio jende askori. Gainera, beti ez dira komunismoaren etsaiak hala uste dutenak, bere burua komunista marxistatzat jo duen makina bat jendek ere komunismoa kolektibo homogeneoekin berdindu dute, Marxen balioetan kolektiboak banakoari gain hartu balio bezala. Marxismoaren hainbat bertsiotan hala izan badaiteke ere, Marxen komunismoa ez zen horrelakoa.

Norbanakoa edo, zuzenago, *norbera* ardura-gune izan zen Marxentzat bere lan eta bizialdi osoan. Arretagai eta gogoetagai izan zituen gorputz erreal eta sentikorrak edo, bestela esan, jende errealen *norberatasun singularrak.* Marshall Berman-ek kontatu zuen 1844ko izkribuetan topatu zuen harrigarriena izan zela haietan Marxek

adierazten zuen sentimendu bat, «*feeling for the individual*» deitu zion (Berman, 1999, 9-10. or.)[154]. Halako sentipena, Bermanen ustez, alemaniar *bildung* kontzeptuaren ondorioa zen, hau da, nork bere burua libre lantzearen eta osoki eratzearen idealaren ondorioa. Marxek historian jarri eta teoria sozial bat eman zion idealari. Dirudienez, Marxek uste zuen Ilustrazioaren eta iraultza handien klimaxa izan zela, hain zuzen, aldarrikatzea norberak bazuela eskubidea «askatasunez eragile (*freely active*) izateko», «bere burua baieztatzeko», «bere jardun espontaneoaz gozatzeko» edota «bere energia fisikoa eta mentala libre garatzeko». Hala ere, Bermani jarraikiz, Marxek ez zuen Modernitateko indibidualismoarekin bat egin, beste aldera jo zuen: berak argitu zigun nola eragozten zuen kapitalismoak banakotasuna. Hortaz, Marxena indibidualismo kritikoa da, norberatasuna garatzeko banako gehienek duten ezintasunaren kritika delako.

Terry Eagletonek Marxen inguruko gaizki-ulertu eta okerrak zuzentzen dituen liburu batean fin kontatu digu Marxen iritziz komunismoa ez dela identitate homogeneoaren mundua, diferentziena eta *banako singularrarena* baizik.

> Benetako berdintasunak ez du esan nahi guztiak berdin tratatu beharra dagoenik, guztiak, zein bere beharretan, artatu behar direla baizik. Eta horixe zen Marxek espero zuen gizarte mota (…). Beraz, desberdintasunerako oztopoak ezabatuko lirateke. Baina horren emaitza norbera den banakotasun singularra, ahalik eta gehien, loratzea izango litzateke. Azkenean, Marxentzat berdintasuna desberdintasunaren onerako da (…). Marxen iritziz, sozialismoa orain duguna baino askoz ere ordena pluralistagoa litzateke (Eagleton, 2011, 104-105. or.).

Baina Berman eta Eagleton ez dira, inondik ere, bakarrak. Asko izan dira Marxen lanetan *norbanakoarenganako sentimendua* zein garrantzitsua den ohartarazi digutenak. Ororen norberatasunarengan askatasuna eta parekotasuna gauzatzea ez zen abiapuntu abstraktu bat, helburu aski zehatza baizik[155]. Marxek ondo zekien banako guztiak jare eta pare izan zitezen harremanen materialtasunean lan ikaragarria egin behar zela. Areago, indibidualismo burgesari eginiko kritikan behar hori nabarmenduko zuen etengabe: norberatasuna ororen eskubide gauzatua zela edo norbanakoa gizartearen abiapuntua zela esatea eginetan hala sekula izan ez zedin asmatutako gezurrak ziren, batzuen *banakotasunerako pribilegioa* babesteko amarruak.

154. Gogoratuko dut eskuizkribu horiek, *1844ko Eskuizkribu ekonomiko filosofikoak*, 1845ekoak izan arren ez zirela argitaratu 1932ra arte. Marxen lan asko ez ziren bera bizirik zela argitaratu; kasu batzuetan bukatu gabe utzi zituelako, bestetan nola publikatu ez zuelako aurkitu. Ika-mika ugari izan dira lan horien balioari buruz: ontzat eman behar al ditugu Marxen lanaren kritikarako? Edo bakarrik argitaratzeko prest utzi zituenak?

155. Marxista klasikoetan Erich Frommek nabarmendu zuen joera hori. Frantziar filosofian anitz izan dira Marxen singulartasunaz jardun dutenak: Jean-Luc Nancy, Etienne Balibar, Philippe Corcuff, Alain Badiou, Michel Henry eta abar. Italian ere Paolo Virnok edo Luca Bassok, besteak beste, jo dute bide beretik. Ikusi gai honi dagokionez: Luca Basso-ren *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx* (Basso, 2008) eta *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse* (Basso, 2012); Étienne Balibar-en *La filosofía de Marx* (Balibar, 2000); Philippe Corcuff-en «Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas» (Cocuff, 2008).

Ideia hura Marxen lanetan behin eta berriro errepikatzen den argudio-ildoa da, nahikoa irmoa haren balio nagusietan sar dezagun. Gaztaroko izkribuetatik helduarokoetara, saio filosofikoetatik ekonomiari buruzko azterlanetara, behin eta berriro, agertzen da *bizitzaren eta indibidualtasun sozialaren* logika bat, defentsa bat, sentimendu larri bat. Lan guztietan topatuko dugu sentiera hura, han-hemenka barreiaturik, molde batez edo bestez, eta beti pentsamendu eta gogoeta bideratzen, zentzuz eta norakoz osatzen. Baina ez beti hitz eta ideia berberekin teorizaturik.

Kontuan hartu behar dugu Marx lan sutsuan aritu zela berrogei urtez eta gorabehera askotatik pasata. Gorabehera pertsonal, kolektibo eta historikoetan ezin geldirik bizi izan zen, arlo batean barealdiren bat zuenean beste batean astinaldi bortitzak izan zituen maiz. Eta, orobat, kontuan hartu behar dugu, Marxen lanetan aztarrika ibili diren interprete zenbaitek —Althusser ezagunena, ez bakarra— haustura bat ikusi dutela Marxen pentsamenduan. Hala, Marx gazte bat izango genuke, subjektibotasunaz eta alienazioaz arduratua, eta Marx heldu bat, ekonomia politikoaz eta kapitalaren logikaz arduratua. Beste zenbaitek Marx zahar bat erantsiko lukete, *Kapitala*ren azken bi liburukiak berridazten, baina bukatu barik, eta beste arlo zenbaitetan ideia eta kasu berrien bila irakurtzen eta ikasten ibili zena (Musto, 2020). Hainbat fasetatik pasata ere, Marxen lanean norberatasun eta subjektibotasun erlazionalak edo sozialak ildo iraunkorra izan ziren. Iraunkorra baina garapena izan zuen ikuspegia, hain zuzen: banakotasunaren ideia abstraktu edo orokor batetik banako erreal zehaztuen egoera eta potentzialtasunera joan zena.

Gazte-garaiko lanetan, Marxek, Ludwig Feuerbachen itzalpean ari zela, izakari edo izate generikoaren —*gattungswesen*— kontzeptua ibili zuen. *1844ko Eskuizkribu ekonomiko filosofiko*etan dio gizakia *izate generikoa* dela baldin eta genero humanoaren izateko modua praktikoki eta teorikoki gauzatzen badu, orduan banakoak generoaren izate komuna gorpuzten duelako, gizakiak bere *izakitasun* partikularra *izatasun* komunaz beteko balu bezala. Antza, garai hartan Marxek buruan zuen gizakiek badutela bete beharreko genero-esentziaren bat. Hala ere, generiko edo komun edo orokorra dioenean, *zehaztasunik gabea* ari da iradokitzen. Izate generikoa, hortaz, izateko modu zehaztu bat izan beharrean, zehaztasunik gabeko izate arrunta eta orokorra, atributu berezirik gabea izango litzateke. Arian-arian, Marxek argituko zuen kontzeptuaren bigarren adiera hau, kontrako nozioa dirudien *izate zehaztua* erabiliz.

Arinago, 1842an hainbat artikulu argitaratu zituen *Rheinische Zeitung* kazetan Prusiaren eraginez renaniar Dietak onartu nahi zuen egur-lapurretaren aurkako legeari buruz. Baso-jabeek bertan behera utzi nahi zuten jende xumeek egur-hondarrak, adaxkak, orbela edota kimuak batzeko zuten ohiturazko eskubidea; izan ere, biomasa —hala esango genuke gaur— errentagarri bihurtzeko modua agertu zitzaien industria sortu berrietan. Hegelek behinola esan zuenaren atzetik, arimadun baso sakratua *egur* bilakatu ostean, industri labeetarako erregai forman etekin pribatua

bihurtzeko zorian zegoen[156]. Baina Marxen lehendabiziko irakurketak estatua du jopuntu. Horregatik dio egur-bilketa krimen bihurtu duen estatua —prusiar estatua, kasurako— bere burua erdiratzen ari dela jabeen alde eginez. Marx gaztearen iritzia Hegelen diagnostikotik abiatzen da: estatu arrazionalak bere baitako hiritar guztiena da, unibertsala da, ez estamentu edo talde batena; ezin du, beraz, hiritar xumeak ahaztu noble edo jabe zenbaiten pribilegioak babesteko. Baina, garatu ahala, kritika Hegelen filosofiatik aldentzen da Feuerbachen ildoari jarraikiz. Marxen ustez, estatu arrazional unibertsalak ez du gogo absolutua gauzatu behar, *gattungswesen* delakoa baizik. Bestela esan, estatuak gauzatu behar duen unibertsaltasuna ezin da izan bakan batzuen hitzarmena, batzuen zirkulu pribatu bat, estatuak jende orori eman behar dio *izateko era humanoa*. Azken buruan, estatua bera humanitatearen izate generikoaren lorpena da. Izate hori parte batena denean, beste parte bati ukatzen zaionean, ez da egiazki betetzen izate generikoa, ezta estatuaren *izateko-tasuna* ere.

Marxek, artikulu sorta hartan, ez zuen ikusten desjabetuen egoera ikuspuntu ekonomiko batetik, artean eskubideei buruzko pentsabide juridiko-politiko bati eusten zion, eta gizarte zibila edo *bürgerliche Gesellschaft* ere ez da, Hegelen lanean bezala, estatuaren unibertsaltasunaren mendeko interes pribatuen arloa, unibertsaltasun haren funtsa izan behar duten bizitza materialaren kondizioak baizik. Argi du Marx gazteak ibilbide juridiko-politikoa ez dela bete, eta ez dela nahikoa, baldintza materialetan gauzatzen da estatuaren unibertsaltasuna edo, bestela esan, *gattungswesen* delakoa. Estatuak ezin ditu desjabetuak ahaztu, bere buruaren kontra egin gabe.

> Basoetako lege-hausleak ikustean Estatuak zuhaitzei eraso egiten dieten jendeak baino gehiago ikusi behar du. Ez ote dago herritar bakoitza Estatuarekin milaka bizi-zainez loturik, eta, akaso, pentsa lezake Estatuak zain horiek guztiak ebakitzeko eskumenik duela herritar horrek bere kabuz zain bakarra ebaki duelako? Egurketan ari den lege-hauslea ikustean Estatuak komunitateko kide bizi bat ikusi behar du, zainetan komunitatearen odola duena, aberria defendatzera deitu duten soldadua, epaitegietan ahotsa duen lekukoa, lanpostu publikoetan aritu ahal den kidea, sakratutzat jo behar duten familiaburua, eta, batez ere, Estatuko herritarra (…) herritarra delinkuente bihurtzen duenean Estatuak bere burua ebakitzen du[157].

156. Fenomenologian, Ilustrazioari buruzko atalean, irudi bat darabil Hegelek: egurra eta harriak, lehengo baso eta haitz sakratuak, egur eta harri bihurtu dira. Ilustrazioak, nolabait esan, ez du ikusten fedeak gauza horiekiko duen sentimendua. Eta ez da ohartzen, fedeak ere badakiela gauza horiek zer diren sentimendurik gabe: egurra egur, harria harri. Atal horretan, Hegel Marxek fetitxismoa deituko zuena ari da lantzen. Badirudi Ilustrazioak ez duela ikusi nahi fedeak ezartzen dituen harremanetan zer gertatzen den; Marx egurra behartsuen bizimoduan zuen balioaz ari denean, egur-bilketan ikusten du ondo gauzaturik harreman feudalen nagusikeria eta haien kontrako borroketan erdietsitako eskubide apal bat. Eta egur-biltzaileak oso kontzienteak dira bai nagusikeriaz, bai bizirauteko duten eskubide apal hartaz. Haientzat egurra ez da egurki soila, egurra bizitza da; eta ez da fede huts eta itsu bat. Kapitalismoan, hala ere, egurra bizitzatik erauzi eta balio abstraktu bihurtuko da, gerora, kapital metatu moduan, etekin moduan, jabearen bizimoduaren eustarria bilakatuko bada ere.

157. Nik itzulita, Wenceslao Rocesen espainierazko itzulpenetik: «La Ley sobre robos de leña», *Escritos de juventud* (Marx, 1982 [1842-43], 259. or.)

Lerro horiek idatzi zituenean, Marxek, Hegel eta Feuerbachen antzera, estatua lege-sistema batek bildutako familia eta batasun organikoa zela uste zuen (Castro-Gómez, 2018, 20. or.). Estatua gizon libreen komunitate etiko baten autokontzientzia gisa agertzen da eta, horrenbestez, eskubideak unibertsalki gauzatu eta generoaren izatea egikaritu beharrean, jaun eta jabeen pribilegioak babesten dituenez gero, bere burua hondatzen duen elkartea.

Kritika-ildo hartatik jo zuen 1843an idatzitako *Hegelen Zuzenbide Filosofiaren kritika* eta *Juduen auzia* lanetan. Bietan, alabaina, Feuerbachen ideietatik urruntzen da gizonaren ideiaren hipostasiaren aurka jo eta, bidenabar, giza izatasunaren ideia zuzentzen: gizona ezin da bakarka izan, izate generikoa soziala da ezinbestez. Konstituzio liberalek gizona eta hiritarra berdindu dituzte genero humanoaren izate sozial eta komunitarioaren kaltetan. Ez dute, beraz, izate generikoa gauzatzen, izate berekoi eta lehiakorra baizik. Areago, eskubidedun hiritarraren irudiaren bidez, herriko jendeei izate generikoa gauzatzeko aukera galarazten diete. Gizarte burgesean banakoarentzat harremanak kanpoko zerbait dira, ez haren izatasunaren muina, ez bera zeharkatzen eta mamitzen duten zainak. Monaden antzera, nork bere baitan du bere izate osoa, harremanak norberarekiko kanpoko eta beste direlarik.

> Judutasunak gizarte zibilaren burutzapenarekin lortzen du bere puntu gorena; baina gizarte zibila mundu kristauan bakarrik burutzen da. Kristautasunaren nagusitasunaren pean, zeinak gizakiaz kanpoko bihurtzen baititu harreman nazional, natural, moral, teoriko guztiak, banatu ahal izan zuen estatu-bizitzatik erabat gizarte zibilak, gizakiaren espezie-lokarri guztiak urratu, egoismoa, interes propioko beharrak espezie-lokarri horien lekuan ezarri, giza mundua mundu atomista, elkarren aurrez aurre etsaikor kontrajarritako mundu batean disolbatu (Marx, 2004a [1843-44] 69-70. or.).

Segituan, Rousseau aipatuta, dio Marxek emantzipatzea harremanak gizakiengana itzultzea dela, gizon abstraktuaren tranpetatik urruntzea. Soilik banakoek bere baitan hiritar abstraktua berregiten dutenean eta gizabanako gisa genero humanoaren izatea lortzen dutenean, soilik bere indarrak indar sozialak direla ohartu eta hala antolatu dituztenean eta, ondorioz, indar soziala bere baitatik indar *politikoa* balitz bezala bereizten ez dutenean, soilik orduan, dio Marxek, esan daiteke emantzipazio humanoa gauzatu dela.

Horrela mintzo denean Marx alienazioaren korapiloa ari da aurreratzen. Baina lerro horietan, oraindik, norberaren indar eta izaera soziala, nork bere bizitzan izatasun sozialari errealitate material bizia emateko aukera, forma politikoan besterentzen ari da. Aurrerago forma sozioekonomikoetan aztertuko du auzi bera. Artean, esan bezala, kontu juridiko-politikoa zen, estatuak bere kide guztiak legeetan bezala bizitza errealean onetsiz ebatzi beharko zuena; bestela ez zen estatua arrazional eta unibertsala izango. Izan ere, estatuak komunitate etikoaren gauzapena izan behar zuen kide baztertu eta desjabetuen bizitza errealean.

Baina, horrez gain, 1843an beste aldaketa bat sumatzen da Marxen pentsamenduan. Egurraren lapurretari buruzko artikuluetan biktima pasibo gisa agertzen ziren desjabetuak orain subjektu politiko gisa hartzen ditu, beren burua askatuko duten subjektu aktibo politiko gisa. Hala, 1843ko *Hegelen Zuzenbide Filosofiaren kritika* lanean lehendabizi erabili du *proletario* kontzeptua. Hori bai, hau ere ez da, ez aldi hartan, kategoria sozioekonomikoa, kategoria politiko-juridikoa da, estatuari eta legeei eginiko kritika baten emaitza. Hala izanik ere, masa zena subjektu eta subjektu unibertsala ari da bilakatzen. Substantzia edo esentzia iraunkorraren ordez, subjektua eta subjektugintza nagusituko da Marxen pentsamenduan. 1844 urteaz geroztik, Marxek apenas erabiliko du *gattunswesen* delakoa. Hortik aurrera, iraultza edo matxinaden kausetan ez du ezein giza izate orokorrik jarriko. Horren ordez, produkzio-sistemak berak sortu baina bete daitezen eragozten dituen potentzialtasunetan ezarriko ditu kausak, ahalezko kausak. Historian zehar izan diren produkzio-sistemetan jendeek produkzio-harreman jakinak izan dituzte, beti sozial eta beti sortzaile. Hori zen izate humano generiko bat aurresuposatzeko egon zitekeen arrazoimena, baina abstraktuegia edo mugagabeegia zen errealitate bizietan azaleratzen diren eta bete gabe geratzen diren potentzialtasunak eta, ondorioz, esplotazioa bera ulertu ahal izateko.

Bizitzaren produkzio-harremanetan zehaztutako norbanakoak

1845ean, *Feuerbachi buruzko Tesiak* eta *Familia Sakratua* lanetan, Marxek *gattungswesen* nozioari agur esaten dio. Eta agur bere errepublikanismoari: estatua eta lege-sistema ez dira izango harrezkero bere pentsamendu eta kritikaren helburu[158]. Hasi da pentsatzen hor ez dela gertatzen egiazko eraldaketa soziala; hasi da pentsatzen bizitza sozialaren muina *bizitzaren produkzio materiala* dela. Feuerbachi buruzko tesietako seigarrenean, Feuerbachek erlijioari egindako kritika kritikatzen du Marxek, kritikaren eustarria bera kritikatuz. Zehatzago esan, *giza esentzia* kritikatzen du jarrera *erlazionista* batetik[159]. Honela dio:

158 Edo errepublikanismo plebeio bati eusten dio. Hala uste du S. Castro-Gómezek, «Marx y el Republicanismo…» (Castro-Gómez, 2018).

159 *Erlazionismo* darabil Philippe Corcuff-ek. Harremanak du Marxen pentsamendua lehentasun ontologiko eta epistemologikoa. Bai banakoa, bai kolektiboa, biak emaitzak dira, harremanetan sortzen diren izakariak. Kapitalismoaren azterketa kritikoan, ostera, banakoak nola ari diren zatitzen, arrozten eta alienatzen aztertzea ezinbestekoa da; besteak beste, banakoa eta soziala nola bereizi eta elkarrentzat arroztu diren ulertzeko. Ikusi Ph. Corcuffen (2008) «Figuras de la individualidad…». Luca Bassso-k harago jo eta banakotasuna, Marxen ikuspegitik, jende arteko eta zeharrekoa dela dio, eta horregatik, harreman kapitalistek banakotasuna modu jakin batera taxutzen dutela. Sinetsi ahal dugu banakotasun bereizia dugula oso, baina, aldi berean, harremanen abstrakzio eta atomizazioa dela eta, banakotasun hutsa eta erdiratua, alienatua izan. Alde horretatik, Bassok beste askok egin duten hautuari jarraikiz, banakotasuna edo indibidualtasuna erabili beharrean, *singulartasuna* hobesten du, J.L. Nancy-rengandik hartuta. Singulartasuna ezin da azpiratu eta mugatu molde orohartzaile eta uniforme batera. Ikusi L. Bassoren *Marx and Singularity…* (Basso, 2012).

> Feuerbachek disolbatu egiten du esentzia erlijiosoa *giza* esentzian. Baina giza esentzia ez da norbanako bakoitzak bere baitan daukan zerbait abstraktua. Haren errealitatean gizarte-harremanen *ensemble*a da (Marx, 2004b [1845], 169. or.)[160].

Abstrakzioaren mugak kritikatzeko asmoz, Marxek esentziaren ideia bera jartzen du kolokan. Norizana, finean, harremanak dira, sozialak, historikoak, aldakorrak, zehaztuak. Garai eta ingurune bakoitzaren harreman horiek duten forma eta erabideari begiratu beharko diogu. Esentzia ez da egiatako eta eginetako izatetik kanpoko ezer.

Aurrerago, Londresko erbestean *banako zehaztua —Bestimmen Individuen—* landuko du Marxek *Grundisse*-etan[161]. Garai gogorrak pasa behar izan ditu Marxen familiak, 1848ko olatu iraultzaile ostean hainbat estatutatik —Frantzia, Belgika edo Prusiatik— kanporatu dituzte, 1849an iritsi dira Londresa, miseria gorrian daude. Marxek sistema soziala aldatuko zuen krisi larri eta erabakigarri baten esperantzari eusten dio ekonomia politikoa xehe-xehe aztertu eta kritikatzen duen bitartean. Halako tenorean, Marxek oso atzean du *gattunswesen* delakoa, lur gaineko jende errealen egoerari so ari da analisiak egiten, ez aurretik kontzeptualizatutako forma baten bila edo balizko izate generiko oso bat nola eta noraino gorpuzten den bakoitzarengan miatzen. Eta jende haiek ingurune sozial zehaztu batean jardun eta bizi behar dute, nahitaez, ingurune hartako harremanek halakatzen dituzte gisa batera edo bestera. Ez dago banakoak eta harreman sozialak bereizterik. Izate soziala ez da banako singularrari kontrajarritako indar abstraktu bat. Elkartea da, aldi berean, esentzia humanoa gauzatzearen emaitza eta bakoitzaren jarduera, norizana, bizitza, gogoa, gozamena, oparotasuna… edo oinazea eta miseria (Marx, 2004e, 102. or. eta 2011 [1844], 137. or.).

Nor bere harremanek bizi dute, bizi eta eratu, eratu eta zehaztu, zehaztu eta, hitz batez, izanarazten. Banakoa ez da sekula pieza batekoa, norberaren bakuntasuna irudikeria da. Subjektibotasuna harreman multzoa den bezala, norbera, bere sentiera, bere kontzientzia, bere izaera, harremanetan da: ez mendekotasun sinple batean, ez harreman edo lotura sozial bakar batean. Singulartasuna ez da kontu abstraktu edo ideal bat. Singularra izatea, harremanek modu jakin batera xehe-xehe izanarazita izatea, ez da berez ez bertute, ez xede bat. Kondizio soziala baino ez da. Helburua, aldiz, singulartasuna jende orok libre eta beregaina eratu dezala izango da. Eta norberatasun jare eta bereizia, hura ere ez da banakotasun bakuna. Gogora ditzagun egurketan zebiltzan herritarren «hamaika bizi-zain». Norberatasun jarea helburu eta ondorioa da, bizitza soziala era askatzaile batean antolatzearen ondorioa.

---

160. Tesiak ez ziren 1888ra arte argitaratu. Jatorrizkoan *ensemble* erabili zuen Marxek —eta hala jarri dut—, Balibarrek hor «ontologia erlazionista» baten aldeko keinua ikusten du (Balibar, 2021b, 114. or.).

161. *Grundrisse* edo *Oinarrizko elementuak ekonomia politikoaren kritikarako* lana 1857 eta 1858ko idazkiek osatutako bilduma da. 1939-1941 tartean argitaratu ziren lehenengoz, Moskuko Marx/Engels/Lenin Institutuak egin zuen edizioa, ez zen asko zabaldu, alabaina. Bigarrenez, Berlinen argitaratu ziren 1953an. *Grundiss* hitzak oinplano esan nahi du, eta funtsean *grundisse* edo oinplano horietan Marxek eskaini zuen ekonomia politikoa kritikatzeko plano bat, *Kapitala*n garatu eta zehaztuko dena.

Liberalismoak hasieran jartzen zuen banako bereizi hura, berezkotik sortua, inoren beharrik gabe, zain sozial guztiak ezabaturik. Marxek robinsonkeriak irizten zien halako ideiei: Robinson Crusoe bide zen heroi liberala. Eta mito liberal inozoa ere bai, bere kabuz, bere ahalegin hutsean, zibilizazio oso bat berregiten duen heroi bakarti hark, kolonizatzaile eta esklabista biolentoa izateaz gain, berekin eraman du bere izate sozial osoa, besteak beste, «ingeles onaren kontabilitatea»[162].

Rousseauren ustetan hezkuntza-eredua izan zitekeen Robinson, Marxen ustetan burgesaren pribilegioak naturalizatzeko irudi memelo bat baino ez da, beren burua aski dela uste duten burgesen irudi inozo bat. Itxura batean paradoxikoa da Robinson Crusoeren mitoa eta ideala: banakotasun isolatua eta buruaskia jendarterik sozialenean jaio da. Itxura baino ez da, izan, gizarte modernoek sare sozialak gero eta zabalagoak eginez, estatu eta merkatuak despertsonalizatu ahala, lotura pertsonal eta komunitarioetatik libro bizi daitekeen *ni hutsaren* esperientzia sustatu dute. Baina, horrez gain, merkatu kapitalistaren barneko logika oinarrizkoena da lehian arituko diren banakoak isolatzea, eskulan merkea izateko lehian, edo jabedun harrapatzailea izateko lehian, baina beti banaka, interes egoistek banakaturik. Jakina, *ni huts garaileek* beren nitasun sendo eta optimoari egotziko diote garaipena, kapitalismoa merkatu-aristokrazia izango balitz bezala eta haiek lehian beren bikaintasunaren eta gorentasunaren froga nahikoa eman balute bezala —meritokrazia da, noski, aristokrazia horren legitimazio demokratiko eta xaloa—. Robinson Crusoe direla sinetsi nahi dute, merkatu librea den itsaso zabalean paradisu itxurako irla esklabista propioa eraiki duten banako saiatuak eta zailduak direla. Haiengan bizi da konkistatzaile eta enpresari kolonialen ethosa.

*Grundisse*etan ekonomista burgesak larrutu zituen Marxek. Adam Smithek edo David Ricardok egoera natural ekonomikoa irudikatzean banako libre eta ekoizleak jarri zituzten harreman ekonomikoen zero puntuan: aurretiaz bitartekotza sozialik gabe, zerbait ekoizteko beharko zuten guztia —aurreko lanaren emaitzak edo lan egiteko baliabideak— modu natural batean beren kapitala bihurtu balitz bezala. Kapitala naturala zen, harreman ekonomiko unibertsala. Ekonomista burgesek, hortaz, naturaltzat jo dute esklaboa edo lan-indar «askea» edo jabetza hasieratik eta berez eskura izatea. Hegelek esan bezala, esklaboa hasieratik hor zegoen, eskura. Crusoeren kasuan, esklabotarako eskura eta zibilizaziorako prestu zegoen *lan bizia* Ostiral da, karibe kanibal bat, hain zuzen. Kanibal horren lana kapitalizatuko du Crusoek bere abentura zibilizatzailean. Marxen abiapuntua, ordea, Ostiral dela esan liteke. Baina ez berez —harreman kolonial, esklabista edo kapitalistatik kanpo— burgesak jabetza bihurtu dezakeen lan-indar hutsa delakoan, baizik eta berak gorpuzten duelako lanaren banatze eta besterentzea: indarrez esklabo hartuta, Crusoek Ostirali lan bizia ostu dio, beraz jabetu. Baina, horrez gain, Ostiralek jaso du produkzio-harremanen xehakatze erdiragarria. Harreman horiek zatikatzen eta

162. «Esperientziak irakasten dio, eta gure Robinsonek, zeinek naufragiotik erlojua, liburu nagusia, tinta eta luma salbatu baititu, ingeles onari dagokionez bere buruaren kontabilitatea eramateari ekiten dio» (Marx, 2004e, 325. or.).

arrailtzen dituzte jendeak, bere burua osatze aldera behar duten jarduera librea osten dietelako. Norberatasun abstraktu bezain garailea bide den Robinsonen aldean, bere baitan eta bere jendartekotasunean xehakatuta, hautsita, bizi behar duen irudia dugu, esklaboa edo langilea.

Alde horretatik, Marxen seta izango da nola agerrarazi banakoen gozamen eta gaitasunak, edota produkzio-indar eta ahalmenen unibertsaltasuna, behin produkzio-harreman burgesak ezabaturik. Sormenerako gaitasun horiek ez zituen, hala ere, historiatik kanpo ezarri, forma esentzial edo abstraktu gisa; sormen-gaitasun horien oinarri bakarra historia bera zen, historian metatutako garapena. Marxek kritikarako ikuspuntu jakin bat hartuko du: pertsona zehaztuak, harreman mota batek zehaztu eta izanarazten dituen moduan. Eta haiengan ez ditu soilik nabarmenduko harreman-sistema edo logika hark ezarri dituen muga alienatzaileak, sistemaren erraietan sortzen diren eraldaketarako indar negatiboak eta potentzialak ere agerian jarri nahi ditu eta. Kontua ez da, beraz, betiereko giza esentziaren bat bete gabe edo kamustuta geratu dela produkzio-harreman kapitalistetan. Harreman historikoak gara, haietan eta haiek eragiten dizkiguten izaeretan sortzen dira gure potentzialtasunak. Zer izan gintezkeen ez da gure baitan hazi eta loratu gabe geratu zaigun zerbait, garen hartan hazi eta loratu litekeen zerbait baizik. *Grundisse*etan berekiko galdetzen du zer ote den aberastasuna forma burgesa kenduz gero, ez bada norbanakoen beharrizan, gaitasun, gozamen, produkzio-ahalmenen unibertsalizazioa? Zer, banakoen sormenerako gaitasunak oso-osorik lantzea ez bada? Eta galderari azalpen bat eransten dio: gaitasun horiek lantzeak, banakoen potentzialak oro eta osotara garatzeak, helburu gisa, ez du aurretiazko garapen historikoaz beste oinarririk, ez dago aldez ezarritako eredu edo araurik (Marx, 2006 [1857-1858], 448. or.).

Produkzio-sistema bakoitzak du bere askatasun-zerumuga, berezko emantzipazio-potentziala. Kapitalismoak eragin dituen indarrek ororen singulartasun librea jarri digute zerumugan. Hala, bada, erronka ez da aldez aurretik egon zitekeen subjektibotasunen bat zapalkuntzatik askatzea, produkzio-sistemak *ukoan ernatu* dituen aukerak gauzatzea baizik. Kapitalismoak feudalismotik edo esklabotzatik eraman gaitu emantzipazioaren bidean aurrera. Marxen garaian, bistan da, gutxik beharko zuten izate humanoaren esentziari buruzko teoriaren bat egiaztatzeko Frantziako Iraultzak agindutako berdintasuna eta askatasuna ez zirela betetzen ari ordena burges industrialean. Kontrara, antolakuntza kapitalistan bidegabekeriak eta desberdinkeriak larriagotzen ari ziren. Bistakoa zen sistema horretan batzuek lortu ahal zutena besteen gabezietan bermatzen zela, batzuen garapen humanoa, batzuen aberastasuna, batzuen bizimodu erosoa besteei desjabetu edo ukatutako ahalmenetan oinarritzen zela. Ez ziren, beste askotan bezala, ukapen guztiak agerian jartzen, baina sentitu eta sufritzen zituzten berdin-berdin edo, agian, desberdin ere bai.

Marx ideia horiek lantzen ari zen garaian, produkzio-sistema batek sortzen eta ukatzen dituen potentzialtasunak zein diren ondo erakutsi zuen mintzaldi berezi batek, *Ez naiz emakumea, ala?* izenaz ezagun dugu gaur egun. Ohion egiten ari zen emakume

abolizionisten konbentzio batean, New Yorkeko esklabo ohi eta esklabismoaren kontrako ekintzaile ospetsu batek egin zuen hitzaldia, Sojourner Truth zuen izena, berak esklabo-izenaren ordez hautatutako izena —*egiaren bidaiaria* itzul daiteke—. Galdera sarkor batekin hasi omen zuen: «*Ain't I a Woman?».* Oihu horrekin garai horretan esklabotzaren aurkako mugimenduak erruz zabaldutako esaldi eta irudi bat ari zen erabiltzen eta eraldatzen. Irudian esklabo beltz baten ahotik irteten zen «ez naiz gizona, ala?». Emakume beltz esklabo batek jasan behar zuen ukapenari nola egin uko?

Hitzaldia 1851n izan zen, Marx *New York Daily Tribune* egunkarirako artikuluak idazten hasi zen garaian. Hamar urte geroago, 1861ean piztu zen Estatu Batuetako gerra zibila[163]. Marxek esklabismoaren aurkako gerratzat hartu zuen hasieratik eta behin baino gehiagotan gaztigatu zuen langile zurien eta esklabo beltzen kausa, kausa berbera zela. Langile zuriek burutik kendu behar zuten langile beltzak berezko kasta bat zirela, lan behartuetarako jaiotako kasta bat. Marxen ustez, esklabo beltzen merkataritza estuki loturik zegoen kapitalismoaren sorrerarekin; kapitalismo goiztiarreko produkzio-harremanek, ez naturak, bihurtu zituzten beltzak esklabo. Esklabotza, alde horretatik, kapitalismoaren hasieran behar-beharrezkoa izan zen kapital finko baten ustiaketa trinkoa zen, baina kapitalaren garapenean atzean geratuko zena. Esklabotzaren ostean, langile «libreen» masa agertu beharrean, eta harekin balizko langile-subjektutasun bat eratzeko aukera izan beharrean, kapitalismo arrazializatu bat agertzeko arriskua zegoen. Lanera behartutako animalia lako beltzen aldera, langile zuriek erraz sentituko zuten haiek bazirela gizon libreak, kategoria sozial nagusiko kide onetsiak. Baina, kategoria hori produkzio-sistemaren ukapen oinarrizkoena ostentzen zuen, langileei zegokienez ukapen unibertsala: ez ziren egiaz libre, ez ziren egiaz beregain. Gerra zibila, beraz, abagune egokia zen bai esklabismo zaharra lurperatzeko, baita indartzen ari zen kapitalismoan langile subjektutasuna antolatzen hasteko ere. Arraza-bereizketaz gaindi, emantzipazio orokor baterako parada eskura zuten.

Truthen argudioetan ukapenaren ukapena entzun daiteke. Ez sistemaren analisi oso batetik eginda, sistemak eragindako bizipen subjektiboetatik baizik. Hau da, sistemak ukapenez eragin duen subjektibotasun batetik. Truthek gizonen gizarte hartan korritzen ziren emakume zuriei buruzko topikoak emakume beltzen aldera jarri zituen. Olympe de Gougesen antzera galdetzen du zigorrak eta oinazeak jasotzeko gai den emakume beltza zertan ez den eskubidedun izateko gai. Mintzaldi arin eta labur hartan emakumea gizonaren kategoriaren lekuan jarri zuen behin eta berriro, zertara eta arraza arteko lan- eta bizi-kondizioen banaketa gainditzeko. Baina, batez ere, ukapen baten kontzientzia adierazteko: ez al naiz ukatzen zaidana, ala? Ukapenean eutsi zion ukatuari. «Ez zara emakumea, eme beltza esklaboa zarelako» inposizioa «emakumea naizela ezin duzu ukatu» bihurtu balitz bezala.

163. Truthen hitzak, dena den, ez ziren ospetsu egin 1863ra arte, gerra-garaian. Orduan Frances Dana Barker Gage abolizionista eta emakumeen eskubideen aldeko ekintzaileak hitzaldiari izenburua jarri eta bigarrenez argitaratu eta ondo zabaldu zuen.

Produkzio-harremanek ez gaituzte era bakarrera, identitate oso bateko, egiten. Baina hala harrapatu nahi gaituzte: beltza esklaboa besterik izan ez dadin, soldatapeko langilea lan-indar hutsa izan dadin, edo emakumeek erreprodukzioan harreman publiko eta ustez libre guztien eraikuntza soziala aguantatu dezaten isilik eta ostendurik. Baina, sistemak ez du den-dena identitate oso batez jartzerik. Marxen pentsamenduak dialektikaren irakaspen nagusia gorde zuen, negatibotasunarena. Marxen lana ez zen ez lerro bakarrekoa, ezta soilik klasean oinarritutakoa ere, arraza, nazioa edo etnikotasuna nola ari ziren joko horretan aztertu zuen ganoraz[164]. Baina horrez gain, produkzio-sistemek beti ukatzen dute esku batekin bestearekin ezartzen dutena, beti dute eraldaketarako potentzialik barru-barrutik sortuta: kapitalismoak bere neurrian den-dena hartzeagatik ere, lan bizia, jendeen sormen bizia behar du beretik, eta eraldaketarako potentzial berezia eragiten du bere burua betetze aldera. Bere burua betez, azkenean, erabat irauliko du bere buru hura. Eta kapitalak, lekuan-lekuan forma eta eragin bereziak izan arren, subjektibotasun bereziak sortu arren, zerumuga unibertsal bat jarri zuen zapalduen begi-bistan. Lehenengoz eta mundu-merkatuko global batean, zerumugan zuten emantzipazio unibertsala lurreko eginetan gauzatzea.

Marxek jarrera bikoitza izan zuen kapitalismoaren subjektibotasunen aurrean. Sistema gisa, objektiboki, kapitalismoa sistema despertsonalizatua da. Ez da kapitalisten kapritxo pertsonala. Jokoa guztientzat da berdina. Gure norizanak balioarekiko edo kapitalarekiko zehazten dira joko itsu horretan, era berean behartzen du kapitalduna kapitala handitzera, nola behartzen duen langilea lan-indarra saltzera. Biek ala biek, jabe-klaseak zein langile-klaseak, alienazio bera jasan behar dute (Marx eta Engels, 1971 [1845], 50. or.). Noski, aurrenekoek berenez duten boterea dela pentsatuko dute, eta arraza bezalako naturalizazioa erabiliko. Beste aldetik, Marxek ez zuen ezkutatzen bere jarrera etikoa; edonor izan zitekeen alienazioaren biktima, baina ez era berean, jakina. Eta Marxek bazuen noren alde egin. Langileek, zapalduek oro har, askatzeko potentziala objektiboa bezain subjektiboa zuten. Potentzial horren ukapenean sortzen ziren subjektibotasunak, hain zuzen, zein bere singulartasunean izanarazia eta ukatua. Ukapen hori praktikan nola ukatu aztertzen eta bultzatzen eman zuen bizitza Marxek. Horrexegatik dio Enrique Dussellek Marxen ekimen kritiko-teorikoari *pathos* etiko baten kemen iraunkorra, egoskorra, antzeman ahal diogula, Marxen materialismoa gorputz bizien materialismoa dela, kritikatik eta negatibotasunetik —biktimen gabezia eta oinazetik— garatzen dena eta xede praktikoak dituena: bizi-baldintzak eraldatzea[165].

164. Marxen aldaketa sozialari buruzko teoria ez zen, ez aldebakarrekoa, ez klasean oinarritukoa soil-soilik, dialektikoa zen eta kontuan hartzen zituen diferentziak eta partikulartasunak: osotasunaren izaera dialektikoak berak egiten zituen eragile horiek funtsezko eta erabakigarri (Anderson Kevin B., 2010, 244. or.).

165. Enrique Dusselek Marxen hitz hauek jasotzen ditu: «Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debía reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia (…). Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin

Gorputz bizi horiek ezin dira kategoria bakar batera mugatu. Ez dialektikaren ikuspegitik, ezta emantzipazioaren ikuspegitik ere. Marxen azterketan bizitzaren produkzio-harremanak *ekonomia*ren mende daude, kapitalaren edo balioaren logikaren mende daudenez gero. Logika abstraktu eta homogeneizatzailea da, alegia, bizitza konkretu eta errealetan zehaztu behar dena eta zehazte horretan ahalmen batzuk gauzatzen ditu ukatutako potentzial gisa. Marxek biziki eta suminki kritikatu zuen burgesen indibidualismo abstraktua, bai formala izateagatik, bai boteretsu gutxi batzuen pribilegioa izateagatik, bai eta desberdintasunean eta esplotazioan bermatuta egoteagatik ere. Baina, batez ere, norberaren *singulartasun beregaina* unibertsalki egikaritzeko aukera erreala zela sinesten zuelako. Eta lan behartuaren osteko munduan adiskidetzea norberatasunez betetako jende singularren arteko adiskidetzea izango zen. Kapitalismoa ari zen adiskidetze hori posible egiten, negatiboki egin ere. Kapitalismoaren garapenak jarri zuen subjektibotasun singularren osotasuna zerumugan: unibertsala izan zedin bitartekoak ahalbidetu eta elkartasunerako nahiz oparotasun orokorrerako baliabideak eskura jarri zituen; eta den-dena zapuztu eta ukatu zuen Kapitalaren logikaren azpian. Kapitalak bere burua handitu behar zuen, besterik ez, bizia eta jaretasun potentzial oro esplotatuz eta zanpatuz.

4.3. ALIENAZIOA ETA FETITXISMOA

Askatasuna, parekotasuna eta elkartasuna sistemak aurkitu eta zapaldu dituen ahalmen, ezaugarri, gaitasun edo nahiak ez badira, zer da Kapitalak alienatzen duena? Giza esentziarik ez badago, edo historian era batetik bestera eraldatzen doan dimentsio huts bat baldin bada, zer da alienatzen dena? Zer besterendu digute?

Marxek, banakoaren kontzeptua landu ahala, alienazioarena ere egokitu zuen. Alienazioa *1844ko Eskuizkribu ekonomiko filosofikoak* lanetik aurrera izan zen Marxen pentsamenduaren osagai berezia. Orduan, *gattungswesen* izaeraren argitara ulertzen zuen kontzeptua. Alienazioa izate humanoa egikaritzeko ezintasuna zen, produktorea eta produktua bereizita produktuak produktorea mendean hartzen dueneko egoera. Alegia, produkzio-harremanek gizakiari gizaki gisa bizitzea eragozten diotenez, ezin du bere burua biziera humano baten legez taxutu, eta ezin ditu harremanak jende bidez eraman. Ez dago bakarrik bere buruarekin arrozturik eta desjabeturik, jendartez eta jende arteko harreman humanoez ere desjabetu dute. Hala bizi behar duena, esan liteke, desnaturalizaturik dago: galdu du izate humanoa bere bizitzan gauzatzeko aukerarik. Esan bezala, garai hartan Marxek Hegelen irakaspen bat du buruan, kritikoki baina: gogoaren autogarapen sortzailearen ordez, jendeena jarri du; zehatzago esan, lana eta harreman sozialak izate humanoaren bereizgarritasunak dira, humano horiek dira ingurua eraldatuz eta landuz beren burua eraldatzen eta lantzen duten animaliak.

---

al menos haber terminado el manuscrito de mi libro». 1867ko gutun baten testua da, *Kapitala* liburuaz ari da Marx. Praktikotasuna, beraz, humanitatearen sufrimenduei begira neurtzen du (Dussel, 1998, 326. or.).

Gogora dezagun Hegelen filosofian alienazioa bi prozesutan agertzen dela. Bata, *entäusserung*, norbaitek bere burua kanporatu egiten duenean eta, bestea, *entfremdung*, norbaiti bere burua arrotz egiten zaionean, hau da, buru-kanporatzea eta buru-arroztea, hurrenez hurren. Aurrena, Izatearen dialektika bera da. Ikusi dugunez, Izatearen logika edo bilakaera bere burua *beste zerbait* bezala kanpoan jartzea eta, *beste* harekiko harremanak bitarteko direla, bere burua garatzea da. Hurrena, berriz, arroztea da. Aurreko prozesuaren isuri bat, nonbait. Kasu honetan, Izateak ahazten du beste hura berak jarritako bere burua dela. Ondorioz, bere burua erdibituta dago eta, gainera, bi parte aurkaritan. Jaunaren eta morroiaren dialektikan, autokontzientziak hala jokatzen zuen, bi izango balitz bezala, bakarra zela ahaztuta eta, harago jota, *beste* gisa jarritakoa zein den jakin ezinik —biak baitira aldi berean beraren *bera* eta *beste*—. Eta, ondo dakigunez, parte bat, bestearen mende geratzen denez, Izate osoa da besterendu dena. Hortaz, Hegelek bi prozesu bereizi zituen; izan ere, bere buruarekin harremanik nahi duenak bere burua beste bat balitz bezala zehaztu behar du nahitaez —euskaraz darabilgun moduan, hain zuzen—; baina, ez du zertan ahaztu, funtsean, bat dela.

Marxek Hegelen bi termino horiek erabili zituen sinonimo moduan, baina, biak alienazioaren bigarren adierarekin berdinduta. Marxek Hegelen *kanporatze* adieratik ondo bereizita definitu zuen alienazioa eta, bidenabar esan, XX. mendean Lukacsek ospetsu egingo zuen objektibazio edo erreifikazioarekin zerikusirik gabe. Lukacsen ikuspegian ez bezala, Marxenean jendeak ingurua eraldatzen eta objektuak sortzen jardun behar du, biziko bada. Hartan, harremanak, jardunak edo jakintzak *objektu* bihurtzen ditu eta, horrela, materializatzen du bere norberatasuna. Kosifikazioa edo objektibazioa ez da berez ezer txarra. Bestalde, Hegeli jarraikiz baina ez urrats guztietan, Marxen ustetan kanporatze guztiak ez dira ezinbestez alienatzaileak. Marxek auzi filosofiko, erlijioso eta politikoa zena ekonomia-harremanetara eraman eta besterentze bati buruz hitz egingo digu: alienazio kapitalistarena. Gerora, filosofia existentzialistak edo psikologiak alienazioa pertsonaren inguruan ardaztuko zuten eta, horrela, existentziaren absurdoari aurre egin ezinik sufritzen duen banako subjektu baten larrimin eta oinaze psikologikora mugatuko zuten. Baina Marxen lanean, besterentzea produkzio-harremanen ezaugarria da, objektibazioaren antolatze sozial zehatz eta partikular bat.

Horrenbestez, objektibazioa bizi-produkzioaren ezinbesteko fenomenoa izanda, formazio sozial zenbaitetan alienatzailea da. Zehazkiago, alienatzaileak dira noiz eta sortzaileek produktuak bere aktibitate sozialaren objektibazioak izan beharrean berezko *izaki*tzat jotzen dituztenean edo, produkzio-sistemak hartaraturik, halakotzat jo behar dituztenean. *Grundisse*etan idatzi zuen moduan, afera ez da objektibazioa, alienazioa da: egoera bat non lan sozialaren bidez eraiki den ahalmen objektibo itzela langileen eskuetan egon beharrean, jabego pribatu gisa kapitalizatu dituztenen esku dagoen (Marx, 2006 [1857-1858], 394. or.). Labur, lan soziala Kapital bihurtu da. Eta ez da ilusio edo engainu hutsa, ez da kontzientzia alienatu baten nahasmendua, ezarri diren produkzio-harremanen ezaugarri objektiboa baizik. Kontrako egoeran,

hau da, alienatzailea ez den objektibazioan, objektuak izate humano sozialaren adierazpideak dira, orduan jendeak bere beharrizanak eta nahiak asetzeko eta adierazteko produkzio-prozesuak kontrolatzen dituelako. Ez dago *beste*ren esku eta, ondorioz, kontzientziak ere ez dira *beste*ren kontzientzia —*beste* hura, jakina, kapitalista baino Kapitala da, sistema— (Marx, 2006 [1857-1858], 394. or.).

1844ko lanetan, lana merkantzia-trukea den aldetik aztertu zuen Marxek. Truke hori, dio Marxek, ez da gizakien arteko harreman humano soila, merkantziaren *bitartez* jabeek duten harreman mota bat baizik. Humano barik abstraktua, eta jabego pribatu biren artekoa denez, *balioa* da. Halako lana bortxatutako jarduna da, tortura lakoa. Langileek bere sorkuntza indar arrotz bat balitz bezala bizi dute, bere aberastasuna pobrezia balitz bezala, beste jendeekin ezinbesteko harreman gehigarri bat balitz bezala (Marx, 2011 [1844], 137-138. or.)[166]. *Oharretan* ere, James Millen lana aztertzen ari dela, Marxek harreman eta trukeak nola desitxuratu eta deshumanizatu diren azaltzen digu (Marx, 2004e, 96. or.). Jabetza pribatuaren eta merkatuaren logikaren mende produkzioa ez da soziala, bakoitzak bere beharrizanak ase guran diharduelako. Produkzio horrek ez du bestearen beharrizana kontuan hartzen, ez da bestearen beharrizanaren objektibazio bat. Eta, ondorioz, produkzioak *genero humanoaren izatea* gauzatu beharrean, produktuetan objektibatzen dena bakoitzaren egoismoa baino ez da (*Ibid.,* 110. or.). Behin eta berriro dioen moduan, harreman humano batean norberaren produkzioak beste norbaiten beharrizanen bat ase behar du. Jabetza pribatuaren bitartez erlazionatzen direnean, berriz, harremanaren zentzua bestearen jabetzaren beharra da. Norberaren produkzioa bestea mendean hartzeko bide bihurtzen da, zelanbait esan, zure beharrizanek nire produkzioaren mendeko bihurtzen zaituzte. Izate humanoaren beharrizanek nahikoa izan beharko lukete bestearen produkzioa baliatzeko, baina ez da horrela. Are urrunago doa Marx: nire produktua halako merkantzia-trukeetarako pentsatua bada, nik neuk ere ez dut harreman humanorik harekin, produktuaren mende geratu bainaiz. Nire jabetza zela uste nuen, baina merkatu-trukerako zen aldetik, hura da nire jabea. Labur esan, bai besteekin, bai nork bere buruarekin eta bere lanarekin, harreman humanoa dugu elkarri beharrizanak asetzeko asmoz produzitzen dugunean.

Humanoki produzituko bagenu, libre produzituko bagenu, norberaren produkzioan berrespen edo onespen bikoitza izango genuke, norberarena eta bestearena. Alegia, nork bere produkzioan (bere) norberatasuna objektibatuko luke, ahalmen objektibo edo hautemangarria dela sentitu eta hala gozatuko luke. Eta gainera, norberaren produkzioaz beste norbaiten beharrizanen bat asetzen denean, esentzia humanoa objektibatu izanaren bizipena izango luke. Hala, norberaren produkzioa bestearen eta izate humanoaren bitartekoa izango litzateke, elkarri emango genioke aukera humanitatea edo izate generikoa betetzeko (*Ibid.,* 110. or.).

Hartaraz gero, 1844 inguruko lanetan alienazioa hainbat zentzutan agertzen zaigu. *1844ko Eskuizkribu*etan hiru modutara sintetizaturik. Aurrena, *lanaren*

166. Antzeko hitzak errepikatzen dira *1844ko Eskuizkribu*etan. Klasikoak, 2004e,128. or.

*produktua*rekiko besterentzean lan bizia objektu egin da, produktua arroztuta dago norberaz beste den *zerbait* balitz bezala, eta halaber, natura edo landu den materia ere arroztu zaio langileari. Arrozte hori merkatuan gertatzen denean, langileak bere burua bera galtzen du, bere lana merkantzia bihurtzean bera ere merkantzia bihurtzen delako. Bigarrenez, *jarduera* da alienatzen dena, lana langilearengandik bereizi den neurrian, lan hura ez da langileak bere burua lantzeko duen bidea, alderantziz, lan alienatuaren mende langileak bere burua, bere gogoa galtzen du. Galdu du lan sortzailea, bere buruarentzat nola, kideentzat hala egiten zuen jarduna eta izate generikoa sortu eta landu beharrean animalien antzera bizi da. Hirugarren zentzuan, beraz, alienatu dena *izate generikoa* da, bizitza-sortzailea, zeren jendeen bizi-jarduna kontzientea baita, ez biziraute huts bat, beharrik ez dutenean ere sortu egiten dute.

Esan bezala, izate generiko kontzeptuarekin Marxek esentzia humanoaren zehaztugabetasunari loturiko zehazte-lan historikoa landu zuen. Horretan, alienazioa jendeari bere norizana ebastearekin berdindu ahal zen, *makina* kondiziora kondenatzearekin. Gizakiak esentzia humanoa —zehaztugabetasuna zehazteko behar eta ahalmen humanoa— galdu du, osotasuna galdu duen moduan, objektuekin eta gainerako jendeekin jabetza pribatuaren logikan jausi delako. *Gizaki guztiz garatua* izan beharrean, hau da, munduarekin harreman humanoak *izan* beharrean —objektuak ikustea, entzutea, usnatzea, dastatzea, pentsatzea, behatzea, hautematea, desiratzea, jardutea, maitatzearen ordez— objektua *edukitzearen zentzua* agertu eta nagusitu baita. Horrela ezin du bere banakotasuna, bere osotasuna, berretsi munduarekiko harremanetan. Alienazioak banakoaren urraketa eta osotasunik eza dakar, bera den harremanak eta sormen sozialerako indarra kanpokotzat jotzen dituelako. Eta horrela ere pentsatu ahal du *bera* izatea banakotasun huts eta itxi bat izatea dela, bere buruari baizik begiratzen ez diona eta beti berekoi. Hortaz, haustura bere zainak diren harremanetan ere gertatu da; banako alienatua banako huts bakandua da. «Pobretasun absolutua» deitu zion Marxek egoera horri (*Ibid.,* 138. or.).

Hori dena zioen Marxek artean *gattungswesen* kontzeptua zerabilelarik, 1844. urtea baino arinago. Geroztik, apenas erabili zuen kontzeptua *Grundisse* idatzi artean, eta hartan ere beste ikuspegi bati eutsiko dio, lan-indar biziaren eta kapitalaren arteko harremanetan sortzen den besterentze objektiboa aztertzera joko zuelako eta, izate generikoaren zantzu esentzialistak ezabaturik, produkzio-harreman historikoen potentzialtasunetan sortzen diren subjektibotasunak nabarmenduko zituelako[167].

Hona artekoan, alienazioaren gaian norberaren osaerara bezala, onespen intersubjektibora itzuli gara. Ez da kasurako onespen juridiko-politikoa, produkzio-harremanetan gertatzen diren deshumanizazioak eta humanizazioak baizik. Merkatu-harremanetan, jabego pribatuen bitartez egindakoetan, ez dugu egiazko baliorik besterentzat. Aldiz, elkarren beharrak asetzeko produzituz gero, produktuak

167. Honetaz eta alienazioaren ideiaren historiaz, ikusi Marcello Mustoren «Revisitando la concepción de la alienación en Marx» (Musto, 2015, 171-208. or.).

elkarrentzat eginez gero, humano bihurtzen gara, jare eta pare izatera bidean, zeren norberaren produkzioaren zentzua elkartasun eta parekotasunaren aitortzan oinarritzen baitira. Hala, elkarri onesten diogu norberatasuna praktikan, bizi-produkzioan.

Egiazko onespen orokorra, beraz, lanaren antolakuntzaren bitartez taxutu beharko zen, pertsona arteko harremanetan bainoago harreman objektiboetan, produkzio sozial librea antolatuz: elkarrentzako produkzioak egiten gaitu elkarrentzako subjektu. Horrela, bitartekari unibertsala ez da estatua, ez da lege edo estatus juridiko bat, ez eskubide-deklaraziorik ere: lan librea da. Gure arteko harreman libre eta beregain, arrazional eta unibertsalak, ez dira *estatu* forman agertzen, *produkzio sozial komuna*ren forman baizik. Izan ere, bizitza humanoaren ezaugarri nagusia bizibeharrez produzitzea bada, harreman sozialetan bizi ahal izateko baldintzak sortzea bada, harreman horietan bertan gauzatu behar da onespena eta soilik *norberaren sormen-gaitasuna eta ahalmena* bermatuz gauzatu daiteke. Kapitalismoan merkatu-produkzioaren nagusitasuna ezarri ahala argi ohartzen gara bizi-produkziorako harremanetan, eta ez estatuaren eremu juridiko-politiko formalean, sortuko dela askatasun unibertsala. Hölderlinen *Patmos* bertsoan bezala, «arriskua den hartan hazten da salbatzen duena», gutxiespena unibertsalizatzen den hartantxe sortuko da, halabeharrez, askatasun eta onespen unibertsala.

*Grundisse*etan, historian zehar produkzio-harremanak zelan bilakatu diren sintetizatu zuen Marxek (Marx, 2006 [1857-1858], 83-93. or.). Hiru fasetan laburtu zuen *norbanako*en produkzio-jarduera, betiere, joera bati jarraikiz, arian-arian bakoitzaren askatasuna askatasun unibertsalaren baldintza bilakatzen aritu balitz bezala (Chattopadhyay, 2021, 112. or.). Aurreneko fasean jendeek aldez aurretik ezarritako rol batzuen bitartez dituzte harremanak, mendekotasun pertsonala da nagusi. Halakoak dira patriarkatua, esklabotza, kasta-sistemak, sistema feudalak eta, oro har, jende batzuk jopu edo mendeko eta besteak jaun eta jabe direneko elkarte guztiak. Esan barik doa, harreman-modu horietan *ez gara* egiten duguna edo egin dezakeguna, kategoria sozial baten bidez izanarazten gaituztena gara, identitate sozial bati kateaturik gaude. Bigarren fase batean, subjektuak hala moduzko independentzia lortu du —juridikoa, formala…—. Itxuraz, kategoria edo izate sozialaz libratu da, baina mendekotasun objektiboa eta materiala ez da bukatu. Menderakuntza abstraktuagoa da, beharrizan materialak asetzeko behar ditugun produkzio-bideak dira harremanetako bitartekoak. Zehatzago esan, dirua bera da komunitatea, egiazko lokarri soziala. Hirugarrenean banakotasun librea aurkituko dugu, mendekotasun ez subjektiborik, ez objektiborik ez da egongo. Banako subjektuek beren sormenari eutsiko diote libre, eta beren artean harreman humanoak izango dituzte. Fase honetan banakotasun askea dugu, jendeek bai banakoen garapen unibertsala bai produktibitate sozial komuna beren ahalmen soziala bihurtu dituzte.

Marxen ustetan, bigarren estadioan agertu dira gizakien jardueraren morrontzaren azken formak, soldatapeko lana eta kapitala. Eta horiexek dira azken

faserako baldintzak. Bistan da, bigarren estadioa produkzio-modu kapitalistarena da eta, atzena, berriz, produkzio-modu komunistarena. Biak ondo ulertze aldera *merkantziaren fetitxismoa* eta produkzio sozialaren *aurre-suposizioa* ulertu beharko ditugu, bi fenomeno horietan baitaude jendearen potentzia sortzailea gutxiestearen edo onestearen gakoak.

Marxek deskribatu digun merkatuaren mundu horrek harremanak norberaren baitatik, norberaren norizanetik erauzi eta kanporatu ditu. Nor garen baino areago, zer dugun diote merkatu-harremanek. *Grundisse*etan dataturik agertzen da, Marxen ustez, merkatu-harremanak noiz nagusitu ziren: XVIII. mendean, gizarte zibilaren etorrerarekin; orduan hasi baitziren lotura sozialak norberaren xede pribatuak lortzeko bitarteko hutsa bilakatzen. Esan barik doa, produkzio-harremanak, modu hartara, besterendu daitezkeen harremanak dira, indarrez desjabetu eta merkantzia bihurtu daitezkeenak, merkantzia-balioa baita bitarteko unibertsala produkzio-modu kapitalistan.

Kapitalismoa garatu aurretik, jendeak kategoria identitarioen bitartez erlazionatzen zirenez, produkzio-harremanek norizana zuten ardatz. Subjektuengan gorpuzten ziren identitate sozialek atontzen eta iraunarazten zituzten egitura sozialak. Jaunak jaun eta morroiak morroi zirela gauzatzen zuten jaun eta morroi arteko harremana. Bai jaunen, bai morroien estamentuek argi zuten zer eta nor ziren elkarrekiko harremanetan, baina bere buruarentzat ere jaun edo morroi ziren. Identitate sozialak, objektibo bezain subjektiboak ziren: ordenamendu soziala eta norberatasuna, biak ala biak, taxutzen zituzten harreman-moduek. Halarik, elkarrekiko identitate horiek ziren harremanetan bitarteko.

Kapitalismoak hori dena bere logikan egokitu du, guztiz ezabatu barik baina bestelako bitartekotza baten mendean ezarriz. Produktoreek ez dute harreman sozialik produktuak trukatu arte, bakoitzaren lanaren izaera soziala trukean baino ez da agertzen. Ikusi legez, merkantziak trukatze aldera produktore horiek elkarri onetsi behar diote produktuen jabe direla eta elkarrengandik independenteak. Gutxi asko: merkatuan zuk zure produktuak eta nik nireak trukatuko ditugu, nork bere aldetik eginak, eta soilik horiek trukatzean sortuko da harreman soziala, gure artean bainoago produktuen artekoa, eta beti diruaren —truke-balioaren— bitartekotzarekin.

Hala, pertsona arteko harremanak objektibo bihurtu dira, alegia, merkantzien bitartezko harremanetan elkarri arretarik edo kasurik egin gabe jardun ahal dugu, bestea subjektu den ez den kontuan hartu barik. Elkartzen gaituzten produkzio-harremanek elkarrengandik bereizita mantentzen gaituzte. Halako produkzio-prozesuan, beraz, jendeen portaera atomizatuta dago, harremanak haiengandik kanpo egongo balira bezala agertzen zaizkie, izaera material independentea izango balute bezala. Banakoak eta harremanak lokatu dira, elkarrengandik bereizi. Baina hori dena ilusioa da, irudikeria, ez dago zinezko independentziarik, elkarrenganako axolagabekeria baizik; bestea, finean, oztopo edo eragozpen gisa irudikatzen baitugu.

Trinko laburtu zigun hau dena Marxek: lan pribatuen arteko harremanetan, pertsona arteko harremanak *materialak* dira, gauzen artekoak, *sozialak*[168].

Izateko ere, Kapitalismoaren egituratze soziala bitxi askoa da. Interdependentzia inoiz baino handiagoa da, baina harremanak kanpokoak eta hautazkoak direlakoan bizi da jendea. Dena merkataritzaren eta kapitalen trukeen efektua da. Logika hori nagusitu ahala interdependentzia-kateak luzatu eta zabaldu ahal dira nahikara, haietan pertsona arteko traturik izan gabe, egiazko tratuak merkantzia-kapitala delako. Baina ez da soilik merkataritzari eragiten dion joera bat, produkzioaren izaera ere erruz aldatzen baita. Beraren izaera soziala atzendu eta galdu egiten dugu. Bakarrik merkatu osoa, produktuen zirkulazioa eta salerosketako sistema osotara behatuz ulertuko dugu produkzioa, kapitalismoan ere, soziala dela. *Fetitxismoa* da lausotze horren gakoa. Esan bezala, trukean merkantziek bereganatu dute izaera soziala, beren berezko ezaugarria izango balitz bezala, produkzioarena izan beharrean. Ikus dezagun nola.

*Kapitala*n alienazioaren gogoetak erlijioaren kritikatik fetitxismora garamatza. Bertan, mistiko, mistifikazio, mamu tankerakoa, sorgindu, alderantzikatu, buruz beherako eta antzeko berbekin deskribatzen du fetitxismoa. Erlijioan, fetitxismoa da jainkoak berezkoak direla sinesteaz gain sinesmenen kausak direla sinestea; produkzio-harremanetan berdin antzera gertatzen da. Haietan agertzen den fetitxismoan ere kausa eta efektua alderantzikatu dira, baina ez subjektiboki, objektiboki irauli dira —azken finean, jainkorik ez dago, baina produkzio-harremanak errealak dira, erabat—. Fetitxismo hau, beraz, ez da sentimendu hutsa, ez da inpresio subjektibo bat. Merkantziaren sorginkeria sinesmena izanagatik, harreman-antolamendu jakin batean indar sozial osoz ezarri den sinesmena da eta, haren arabera, indarrez denontzat behartzaile eta harreman guztietan bitartekari dabilena. Harreman-egituraketa berezia da fetitxismoa, jendeen harreman sozialak gauzen harreman sozialak bilakatzen dituena.

> … gizakientzat hartzen duen gauzen arteko forma fantasmagorikoa haien artean existitzen den harreman sozial determinatua besterik ez da. Horregatik analogia bat aurkitzeko mundu erlijiosoaren laino-eremura ihes egin behar dugu. Hor giza gogamenaren produktuek figura autonomoak dirudite, bizi propioz hornituak, elkarrekiko eta gizakiekiko harremanean. Gauza bera gertatzen da merkantzia-munduan giza eskuen produktuekin. Horri deitzen diot lan-produktuei atxikitzen zaien fetitxismoa merkantzia gisa produzitu bezain laster, eta zeina horregatik merkantzia-produkziotik bereiztezina baita[169].

Horrez gain, ekonomia politikoaren erraiak begi bistan jartzeko lanean, Marxek ekonomia bera fetitxe bihurtzeko arriskuaz ohartarazten digu. Ekonomia

168. «Horientzat, beraz, beren lan pribatuen arteko harreman sozialak agerian jartzen zaizkie diren bezala, esan nahi baita, ez harreman zuzenean sozial gisa pertsona beraien artean ezarri bezala, haien lanetan, baizik eta, alderantziz, pertsonen harreman material gisa eta gauzen harreman sozial gisa» (Marx, 2004e, 322. or.).

169 K. Marx-en «Merkantziaren izaera fetitxista eta haren sekretua» (Marx, 2004e, 320. or.).

edo, zehatzago esan, produkzio-harremanak ez dira bizitza humanotik kanpo edo haren gainean berez den ezer. Bizitzaren alderdi dira. Hortaz, ekonomia politikoaren kritikaren muina, merkantziaren, balioaren edota kapitalaren fetitxismoari egindako kritika izango da.

Fetitxismoa, alde horretatik, balioari lotzen zaio estu-estuki. Produkzio-modu kapitalistaren bi ezaugarri behinenak *merkantzia* eta *gainbalioa* dira. Merkantziak, jakina, kapitalismoa garatu aurretik ere baziren, baina kapitalismoa eratu eta zabaldu arau merkantziaren logika produkzioan ere nagusitu zen. Eta hori halan izan zen merkantziak berak eragiten duelako gainbalioa handitu beharra. Merkantziaren logikan ez dira soilik objektu edo zerbitzuak salerosketarako gai direnak, edozer saldu ahal da merkantzia baten modura. Dena itzuli ahal da balio formara.

Horregatik, produkzio-modu kapitalistan banaezinak dira lana eta balioa. Batera agertzen dira, prozesu bat eta bera izango balira bezala, baina Marxek argi zuen lan bizia dela egiazko aberastasunaren iturria, huraxe delako bizi-beharrak betetzeko produkzio soziala, hain zuzen. Kapitalismoan, halako lanari gehigarri bat eransten zaio, bizi-balioaz gain, merkaturako balioa. Jakina, hori langilea eta inguruko baliabideak estutuz eta bortxatuz egin behar da, gainbalio hura, finean, gainesplotazio bati darion sari gehitua baino ez da. Balio gehigarria da, beraz, produkzio-bideen jabeek langileei besterenduta bere egiten duten kapitala, gainbalioaren iturria produktuak egiteko eta zabaltzeko egin den ordaindu gabeko lana baino ez da. Kapitalak, nonbait, berezkoa du lan gehigarria bultzatu eta harrapatzeko xedea. Merkatuaren logikak mugatzen du lana Kapitala balioesteko eta gehiagotzeko bide izatera; Kapitala lanaren eustarria izango balitz bezala, guztiz alderantziz denean: lana da Kapitalaren fundamentua[170]. Gainbalioak ez du berezko baliorik, merkaturako da. Han merkantzia forman zirkulatu, truke-balioz jantzi eta, hala edo hola, lan bizia berriro harrapatu eta bere egingo du. Gurpil zoro horretatik kanpo gainbalioa ez da ezer. Labur, kapitalaren muina edozer, lan-indarra barne, merkantzia gisa hartu eta hura sortzeari eta erabiltzeari dagokion balioaz gain, merkatu-trukeetan sortzen den balioa etengabe handitu eta harrapatzea da.

Ondo ezaguna da Marxek *erabilera-balioa* eta *truke-balioa* bereizi zituela. Alegia, bizibeharrez erabili behar dugunaren balioa versus abstraktuki, merkatu-jokoan, sortzen den balioa. Berori, abstraktua izanagatik ere, lanean ditu erroak. Truke-balioak lanetik xurgatzen du balioa, diruak ez du merkatutik kanpo ezer balio eta merkatuak ez du berezko baliorik sortzen, balioa, beti, bizitzatik erauzi beharko du. Hala ere, truke-jokoak dirauen bitartean merkatuaren berezkotasunaren itxurakeria sinesgarria da; sinetsi ahal dugu balioa bizitzatik at, merkatuan sor daitekeela. Merkantziaren fetitxismoa ulertzen badugu ere, bere horretan onartzeko prest gaudela dirudi.

170. *Kapitala*ren 1. eta 2. ataletan ematen ditu Marxek azalpen horiek (Marx, 2004e, 309-336. or.).

Esan bezala, merkantziaren logika fetitxistak ahantzarazi behar digu merkantziak produktu sozialak direla eta haien balioa lan-jardueraren forma materializatua dela. Eta erraz hedatzen da ahanztura hori, merkantzia-izaera edozeri kutsatu ahal zaiolako. Fetitxea bizi-produkzioa eta prozesu soziala ezkutatzen dizkigun irudi berezi samarra da; izan ere, irudia bera harremanak antolatzeko modu objektiboa baita. Bistan da, erlijioaren heteronomiaren eginkizun bera betez, kapitalismoan bizi-produkzioaren besterentzean oinarritzen da heteronomia soziala. Haren aurrean, Marxek bizi-produkzio autonomo ez-besterendu bat irudikatzen du, trazu larrietan bada ere. Hitz gutxitan, autonomia *produkzio komunaren aurresuposizio*aren eskutik etorriko da. Zer ote da hori?

Ikusi dugunez, merkantziaren fetitxismoaren bidez salerosketan produktoreek harremanen zentzu soziala galtzen dute, elkarren beharrak ase gabe produkzioa gainbalioa handiagotzera bideratuta dagoelako. Soilik merkantzien trukean berreskuratzen dute, apur bat, zentzu soziala. Produkzio-modu kapitalistan, beraz, jendarteko harremanak merkantzia arteko harremanak dira. Baina, kapitalismoaz haragoko fasean *harreman soziala* edo *elkartea* produkzioaren hastapenetik aurresuposatuko zela argudiatu zuen Marxek. Hori esatean elkarte edo komunitatearen antolamenduaz ari zen edo, zehatzago, lan-prozesuaz. Jabetza pribatua eta merkantziaren izaera gainditu dituen produkzio-sistema berrian bizi-harremanak, produkzio-harremanak, oso bestela gauzatuko dira. Jendarte berrian produkzio kolektiboa izango da produkzioaren abiapuntua eta oinarrizko izaera. Norbaiten edo guztien kontzientzian aurresuposatua bainoago, produkzioaren izaera soziala —elkar(tea)rentzat produzitzea— jendarteko harremanetan aurrez ezarrita egongo da. Alegia, bizitzaren produkzio orokorrean bakoitzak izango duen parte-hartzea, aurretiaz, elkartearentzat dela ezarrita egongo da. Orduan ez da ikusiko produktore isolaturik, elkarrekin topo egiteko merkatura jo behar duten horietakorik, edo harreman oro salerosgai eta diru bitartez egin behar dutenetakorik. Orduan, elkartze soziala produkzioaren hastapena izango da: jendeak elkarrentzako produkzioan arituko dira, bakoitzaren lana, hasieratik bertatik, elkarrentzako lana izango da. Emaitzek, berriz, ez dute truke-baliorik izango. Balioak trukatu barik, elkarteko banako guztien beharrizanak asetzeko egindako jardunak trukatuko dira zuzenean. Jarduera horiek, bistan da, elkartean dauden beharrak eta helburu kolektiboak lortzeko jarduerak izango dira (Marx, 2006 [1857-1858], 99. or.). Bestela esan, bitarteko nagusia elkartea bera izango da. Banakoek besteen onespena edo aitortza jasoko dute elkartekide diren aldetik eta ez modu abstraktu edo formal batean, onespena elkarrengandik etorriko da bakoitzaren beharrizanak asetzean eta bakoitzaren jarduera harreman humano batean biltzean.

Horretan, rousseautiar kutsu batez, badirudi Marx irudikatzen ari dela buruz burukoa ez den elkarren onespen-modu bat, pertsona artekoa izan beharrean —horrek dakartzan lotura pertsonal eta partikularrekin— zuzenean elkarte osoarekikoa izango zena. Estadio horretan, komunismoan, elkartasuna ez legoke zuzeneko *ni-hi* harreman mota batean oinarriturik, baizik eta *bakoitza-elkarte*

osoa harremanean. Bakoitza, elkartekide libre den aldetik, elkarte osoarekikoa da. Ondorioz, jendeek elkarri egiten dioten onespena egiatan *elkartea* onestea da. Elkarte edo komunarekiko izate hartan datza duintasun sozial orokorra. Baina, Rousseaurenean ez bezala, Marxenean duintasun orokorraren onespena ez da politiko-juridikoa, materiala da, bizitzaren produkzio sozialean taxutua.

4.4. PRAXIAREN KORAPILOAK

Praxia, bizi-produkzio orokorra

Humano-jendeek bizi beharrez izate aktibo eta soziala dute, bizirauteko elkarren beharra eta bizitzarako produktuak eta baliabideak aktiboki asmatu behar dituzte, zernahitarako tresnak sortuz eta inguruarekin harremanetan sartuz. Xabier Letek tinko iltzatu zituen aburu horiek euskal gogoan: «Eta horrela bizitzen gera, sortuz ta sortuz gure aukera, atsedenik hartu gabe: lana eginaz goaz aurrera, kate horretan denok batera gogorki loturik gaude». Ezin zaio ukatu ukitu hegeliarra izarren hautsarekin hasten den kosmogonia horri, ezin ukatu, halaber, ukitu dialektikoa gizonaren halabehar ontologikoa «ezaren gudaz baietza sortuz, ukazioa legetzat hartuz beti aurrera joatea» zela zioen poemari. Izan ere, poemaren muinean lana dago, alegia, «inguru latz bat menperatzeko premia». Hori omen da gizonaren egia eta hori berori da jakintzaren eta legeen jatorria edo, bestela ere dioen moduan, gizonaren ikasi eta aldatu beharra: «Gizonen lana jakintza dugu; ezagutuz aldatzea, naturarekin bat izan eta harremanetan sartzea».

Grezia klasikoan, *theoría, praxis* eta *poiesis* bereizten omen zituzten jardueraren egile eta eginaren arteko lokarrien arabera. Nonbait, praxia lan-beharretatik aske bizi zirenen ekintza politiko eta espirituala adierazteko erabiltzen zen; oro har, bere buruaren eta jendartearen eraketaz ardura hartzen zutenen ekintza izango zen (Ripalda, 1978, 230. or.). Praxian, egileak bere burua ere egiten du. Adiera horretan du terminoak leku bat Marxen lanean, *poiesis* edo objektuak sortzearekin uztarturik, hala ere (Balibar, 2000). Praxia, hortaz, mundua, ingurua, gauzak aktiboki eraldatuz eta sortuz bere burua eta harreman sozialak sortzen dituen egilearen jarduna da. Bestela esan, bizitzaren produkzio sozial eta materiala egiten duenaren jarduna. Hegelen ildotik, Marxek ez du zalantzarik izango: jendea egilea da, bere burua eta bere ingurua eraldatzen dituen egile soziala, kolektiboa. Oinarri filosofikoa hemen, ontologikoa, *egite eraldatzailea* da (Macherey, 2014, 149-212. or.).

Egite eta izate eraldatzailea da gizakien izankizuna. Esentziarik? Ikusi dugu Marxek bidaia egin zuela izate generikotik izate zehaztura, izate orokor eta zehaztugabe batetik harreman sozialetan zehaztuta dauden banakoengana. Biak hartu behar ditugu kontuan. Hegelen filosofian Izatea bere burua *beste* gisa adieraziz eta kanporatuz izaten da, baina hori ez da zehazki alienazioa, Izatea *beste-lakatze* hori baita ezinbestez. Jendearen kasuan bestelakotzea inguruarekin dituen harreman

eraginkorretan gertatzen da, hau da, naturari, gainerako jendeei eta nork bere buruari aldaketak eraginez izan behar du jendeak. Humanoak produktoreak dira, dimentsio zabal batean bere ingurua eta bere burua landu behar dute. Hura da humanoen dimentsio ontologikoa, esan nahi baita, hura da humanoen *izatekotasuna*. Beste izen batez, *praxia*. Bertan, batzuetan, besterentzea gertatzen da. Esaterako, merkantziaren fetitxismoan jendearen produkzioa, jendearen eskuetatik ihes eginda bezala agertzen da, berezkoa balitz bezala, edo *beste*rena eta ez egileena balitz bezala. Besterentze horri alienazio izena ondo egokitzen zaio.

Baina zer da galdu edo besterendu dena? Galdera honek ekarri gaitu honaino. Erantzuna, labur esan, *praxi askea* da, produkzio librerako potentzialtasun zehaztugabea ito egin da, dimentsio ontologiko humanoa eragotzi eta kamustu egin da. Jakina, galera hori modu zehaztuetan gertatzen da, ez dimentsio abstraktuan, hutsean. Ukapena, praxi askearen ukapena, forma jarri eta zehaztuetan gertatzen da beti. Ikusi bezala, produkzio-harreman modu batzuek aldi berean sortzen eta ukatzen dituzte ahalmen sozial eta eraldaketarako potentzialtasun zenbait eta, halaber, alienazioak batera itotzen dizkigu dimentsio ontologikoaren irekidura eta gauden uneko edo egoerako potentzialtasunak. Hortaz, ukapenaren ukapenak ere forma zehaztu horietan gertatu behar du. Bestela esan, produkzio librea eragozte batean jaiotzen da, alienazioaren esperientzian hasten baita, izaten eta jarduten, libre izan daitekeen praxia. Praxiak forma negatibo zehatzetan egin behar du askatze-lana. Esperientzia hori da subjektugintzaren lehen agerpena, bertan ukatutako praxiak bere burua jarri duelako subjektu gisa. Beti, egoeran egoerakoa, tokian tokikoa.

Izate generiko eta *izate zehaztu* kontzeptu parearekin Marxek azaldu zigun zer izan zitekeen *izate humanoa* bere garaian. Zer zen eta zer izan zitekeen. Oinarrizko irizpide batetik, ez dago historiaz gaindi edo historiaz kanpo jarritako izate humanorik, ez bete beharreko izate humano esentzialik ere, baina badira izate humanoaren forma historiko zehaztuak, aurretiaz izandakoen metatze eta iraultzeek ekarritako formak. Marxen lanean ageri direnak produkzio-harreman kapitalistek jarrita eta ukatutako «humanitatearen» formak dira, eman eta ukatu dituen ahalmen eta potentzialtasunez gauzatutako jendeak.

Dimentsio ontologikoan, beraz, izate humanoa negatiboki irekita mantenduko den potentzialtasuna da, hau da, produkziorako edo sormenerako ahalmena. Ezin da behin betiko eta erabat positibizatu —ezin da *jarri*— modu zehaztu eta iraunkor batean. Praxia ezin da forma batean betikotu. Praxiari edo dimentsio ontologiko horri dagokionez, Ray Brassier-ek Simon Skempton-en termino hau hobetsi du: «zehazgarritasun zehaztugabea» —hitzez hitz, *undetermined determinability*—. Hau da, izate eta egite «unibertsal negatibo eta huts bat; zehaztapen oro gainditzen duena eta, ondorioz, edozein zehaztapenen unibertsalizazioa» errefusatzen duena[171]. Baina, aldi berean, hutsean ez dena, beti forma zehaztuetan izan behar duena. Izate eta egite hura etengabe ari da aurretiaz zehaztu diren formak ukatuz forma berriak

171. Ray Brassierrek aipatua «Strange sameness» artikuluan (Brassier, 2019, 103. or.).

sorrarazten. Badakigu halako produkzio-potentzialtasuna existitzen dela jendeek historian zehar ezarritako formak eraldatu, hondatu, berregin eta berriak sortu eta asmatu dituztelako. Zehazte-lan etengabea da, inoiz ez behin betiko zehaztapena. Horregatik, zehaztu den orotan jendeen *zehazte-ahalmena* lehenetsi beharko genuke, izate sortzailearen jario jarea ez eragozteko. Baina, agidanez, fetitxe eta alienazio-fenomeno sozialek kontrakoa eragiten digute: forma zehaztuak behin betikotzeko arriskua dugu[172].

Marxen apustua izate eta egite sortzaile librearen aldekoa izan zen. Produkzio libre eta komunaren aldekoa. Baina, produkzio-harreman kapitalistetan jendeak galtzen duena, hain zuzen, sistemak berak posible egin duen izate sortzailearen osotasuna da. Bestela esan, sistemak positiboki modu zehaztu batera izanarazten gaituen bezala, negatiboki ere izanarazten gaitu: zer garen eta zer ezin garen izan. Soilik garen ukazio zehaztu hori gure baitatik kanporatzen, hau da, alienazioa gure baitatik kanporatuz askatuko gara.

Ez dago zehazgarritasun absoluturik, gizakiak ezin dira edozer izan, ezin dira, halaber, «hustasun» hutsa izan, beti daude zehaztuta —eta beti sortuko dituzte objektuak, ilusioak, fetitxeak…—. Baina ez betiko, potentzialtasunari emanak dira. Kate astunak eraiki behar dira potentzialtasun ukatuak gauzatu ez daitezen. Arean ere, potentzialtasunak egikaritzea eragozten duten formen ukazio aktiboa da, hain zuzen, subjektibazioa. Izate humanoa, beraz, zehaztugabetasunean mugitzen da, zehaztuta dagoenetik bestelako zerbait zehaztera[173]. Aritzean berdin sor daitezke harreman libreak edo alienatuak, biak dira humanoak. Baina alienatuetan humanoek beren gaitasun sortzailea zapuzteaz gain, beren artean desberdinkeria eta zapalketa ezartzen dute. Alienazioaren kausa praxia antolatzen duten harremanen moduetan dago, ez produktuen sorgin-liluran, ezta munduarekiko arrozte ontologiko zein existentzial batean. Praxia bera da, eginak zehazte eta gauzatzeko ariketa den aldetik, alienazioaren kartzela eta aterabidea. Nolako aterabidea?

Marxekin ikusi dugu praxia historian zehar hainbat formatan agertu dela, produkzio-harremanak aldatu ahala praxia bera ere aldatu egin dela. Hegelen filosofian bezala, autoeratze-prozesu baten aurrean gaude, baina gogoaren bilakaeraren ordez

172. Skemptonek dio subjektua praxi gisa ez dela ez presente, ezta zehaztua ere; izan eta zehaztu daitekeena da. Marxen kasuan, adibidez, izate generikoa zehaztapen jakinetatik aske izateari lotuta dago; horrek posible egiten du kontzientziaren unibertsaltasuna eta mugagabeko zehazgarritasuna, bi baldintza beharrezkoak subjektuak forma libreki har dezan eta zehaztapen guztiak behin-behinekoak eta ordezkagarriak izan daitezen. Subjektuaren «zehazgarritasun zehaztugabea» da hori, unibertsaltasun negatiboa eta edukirik gabea. Sormenerako ahalmen negatibo hura itotzen da eduki jakin bati zurrun lotzen zaionean, subjektuak subjektu-izaera galdu eta bere buru alienatuaren objektu bihurtzen da. Skemptonen hitzetan, subjektu alienatua zurrun zehaztuta dagoen bitartean, zehazgarritasun irekia merkantzien eta truke-balioen ezaugarri bilakatzen da (Skempton, 2008, 214. or.)

173. R. Brassierrek hortik definitzen du humanoa zer den: zehaztapen historikoen eta haien produkzio sozialaren arteko «puntu itsua» da, alegia, zehaztapen jarriak oro desegiten dituen zehazte-ariketa. Bakarrik desegindako eta egindako forma zehaztuen emarian antzeman daitekeen zerbait. Itzuliko gara honetara azken atalean (Brassier, 2019, 104. or.).

bizitzaren produkzio materialaren bilakaera dugu. Areago, bilakaera horretan bere burua eraldatzen ari dena, jendeen lanaren bitartez, materia bizia edo natura dela esan liteke. Helburua, bietan, askatasuna da. Hegelen kasuan, izatez libre dela dakien gogoaren askatasuna, Marxen kasuan libre eraldatuko den izate materialarena. Eta bietan, askatasun horrek forma sozial berezia hartzen du: Hegelenean, maitasunaren logikari jarraituz, elkarren osagarri direla jakitera heldu diren herritarren elkaroneste orokorra, estatu konstituzionalean objektibaturik. Marxen kasuan, produkzio komunean libreki elkarturik eta elkarri beharrizanak asez, onespen subjektibo eta objektiboa uztartu dituzten produktoreen elkarteak.

Dirudienez, Hegelek sinetsi omen zuen bere ametsa edo iragarpena betetzen ikusiko zuela edo, gutxienez, bere bizialdian bete ahal zela. Marxek ere bai. Bakoitza bere iragarpen teleologikoak bizi zuen. Marxek, praxiaren bilakaera kapitalismora iritsita, emantzipazioaren baldintzak sortzen ari zirela uste zuen, produktore libreek arrazionalki arautuko zutela gainerako naturarekiko materia-trukea eta, azkenik, beharrizan naturaletatik eta fetitxe sozialetatik askatuko zirela. Gakoa, lanaren antolakuntza zen —esan barik doa, praxiaren beste izen bat *lana* da—. Lana, lan-harremanetatik harago, natura eraldatzea da, zerbait ekoiztea. Lana da gizakiek natura eta ingurua arautu eta kontrolatzeko jarduna eta harekin dituzten harremanetan edo *metabolismoan* bitarteko eragilea izan behar dute. Hortaz, lan-prozesuan natura, naturarekiko harremanak eta jende zein jendarteko harremanak ere aldatzen dira.

> Gizakiak aurre egiten dio materia naturalari berari botere natural batekin. Bere sointasunari dagozkion indar naturalak, besoak eta zangoak, burua eta eskuak mugimenduan jartzen ditu, naturako materialez jabetzeko bere bizitza propiorako forma baliagarri batean. Mugimendu horren bidez berataz kanpoko naturaren gain obratzean eta hura eraldatzean, bere natura propioa eraldatzen du aldi berean (Marx, 2004e, 356. or.).

Izatez, humano-jendea gainerako naturarekin bat eginda biziko da, lana edo bizi-produkzioa eta natura immanenteak direlako. Gorputz humanoek inguruarekin bizi beharreko *batasuna* dute, *metabolismo* edo *stoffwechsel* deitu zion Marxek elkartruke hari. Metabolismoa bizitzarako behar diren materien etengabeko truke fisiko naturala da, batzuetan metafora gisa erabili bazuen ere, metabolismoa gizakiek naturarekin duten gorputzezko harreman intimo eta erreala adierazteko ibili zuen. Natura gizakien gorputz exo-organikoa da, zuzeneko ingurua, haien bizi-jardunen materia, objektu, tresna. Metabolismo batean bizi gara inguruan dugun naturarekin, natura garelako; eta gauza bera gertatzen da jendartearekin, etengabeko harreman metabolikoa dugu inguru sozialarekin, jendartekoak garelako. Zain anitzez osatutako harreman metabolikoek egiten gaituzte, metabolismo hartan eragile aktibo eta sortzaile garelako.

Bi arlo horiek, naturala eta soziala, agertzen dira lanean, hau da, metabolismoaren jardun eraginkorrean. Beharrizanak betetze aldera natura eraldatu beharra dagoen bezala, jendarteak ere antolatu behar dira, lanez antolatu ere. Hemen dago lan-

banaketaz harago, praxiaren definizioan sistemaren bereizketa alienatzailea: lana ekoizpenarekin berdinduta, jendartea sortze eta birsortzeko lanak alde batera geratzen dira, lana ez diren jardunetan, nonbait. Feminismoaren borrokari esker badakigu erreprodukzio-lanak eta produkzio-lanak banatzea bereizketa «interesatua» dela, kapitalismoa egituratzeko bide bat baino ez dela. Marxek, alabaina, nahikoa epel jardun zuen erreprodukzioaren gaian, beharbada ekoizpen industrial eta masiboaren agerpenak itsuturik, edo patriarkatuak begiak lausoturik. Hala edo hola izan, eremu publikoan eta agertoki politikoan produkzioaren nagusitasun erabatekoari men egin zion eta praxia lan produktiboarekin berdindu zuen gehienetan. Alde horretatik, kapitalismoak jarritako beharra edo kondena irentsi behar izan zuen: kapitalismoan nagusitasuna dute merkatuan kapitalizatu ahal diren ekoizte-lanek. Jarduera sozial sortzaileak, zaintza-lanak esaterako, ostendurik geratuko ziren ekoizpen industrial masiboan, gizon oldeak erreklutatu behar zirenean fabrika eta armadetarako. Lan-estatusa lortuko zuten geroago, beti kapitalak etekin eta gainbalio berrien beharraren arabera. Baina praxiaren beste alderdi bat ere, politikoa deitu ahal duguna, produkzio-harremanetatik eta, ondorioz, lan «produktibotik» bereizten du kapitalismoak. Hortik jo zuen ekonomiaren definizio burges klasikoak eta hori kritikatu zuen Marxek ekonomia politikoaren kritikan. Ordena kapitalistaren murrizketa eta bereizketa hauei aurre egin beharko zitzaien bestelako praxi baten bidez, praxi ez-zatikatu baten bidez, nonbait. Jardun horiek denak dira lana, jardun horietarako gaitu daitezke jende guztiak, baita lan-indar hutsa izatera behartuak izan direnak.

Horrenbestez, diagnostiko horren arabera, praxia kapitalismoak zatikatu zuen, haren mende jendeek metabolismoaren kontrola galdu zuten jabetza pribatuaren, merkantziaren eta fetitxe sozialen gatibu. Jakina, kapitalismo aurretik eta kapitalismotik kanpo ere praxia zatikatuta eta kamustuta zegoen, baina kapitalismoan galera eta zatiketa horiek ikusgai, sentigai eta kontziente egin ziren. Lanari dagokionez, *lan* izena merezi duen bizi-produkzio integrala produkzio alienatua eta behartua baino ez da kapitalismoan. Lana produzkio alienatua da, ez da bere oldez edonork egingo lukeen jarduera sozial bizigarri eta sortzailea, derrigorturik egindakoa eta besteren batek gainbalio gisa beretuko duena baizik. Dena dela, merkantzia formapean ere bizi-produkzioak nola edo hala jarraitu beharko du; bizi-balioak, erabilera-balioak hor daude, baina, oroz gain, alienazioak berak ukatzen dituen ahalbideetan mamitzen da lan alienatua eta jendarte-alienazioa, desberdinkeria eta pribatizazioa, gaindituko dituen praxi iraultzailea.

Praxi iraultzailea eta utopia zehaztugabeak

> *Kapitala* [liburua]ren indarra, eta Marxen pentsamendu osoarena, *ez* da indar inpertsonalen aurrean gizakiaren ezintasuna baieztatzea, aitzitik, patuaren kontrola eman ahal dion munduaren ulermen kiritiko baten posibilitate *erreal* bat baieztatzea da (Bernstein, 1979, 94. or.).

Ulermen kritikoan indar berezia egin zuen Marxek. Urteak eta urteak eman zituen ulermen hori lantzen, praxi libre baterako lehen urratsa zelakoan, nonbait.

Izan ere, produkzitze- eta banatze-modu burgesaren prozesuak historikoak direla ohartzen garenetik kreazioaren lege naturalaren legeak direlako irudikeriak indarra galtzen du, orduan has gaitezke beste jendarte baterako, beste produkzio-modu baterako bidea urratzen (Chattopadhyay, 2021, 66. or.).

*Gothako Programaren Kritika*n, kontzientzia askatasuna dela eta, Marxek gogorarazten du helburua ez dela *kontzientzia erlijiosorako edozein askatasun mota,* baizik eta kontzientzia mamu erlijioso orotatik askatzea. Kritika horrek jendeari lagundu behar dio kritikoki ulertzen zergatik ari diren sufritzen. Horretarako ere, errotutako pasioei hitz egin behar die, masei haien pasioen mintzoan eman behar die subjektu direlako kontzientzia. Ulermen kritikoa, kritika immanentean bezala, ez da fetitxeak zinikoki egurtzeko ariketa, ez da fedegabe interesdunen zinismoa. Aitzitik, jendearen oinazetik, haren kausak tentuz aztertu, ulertu eta ezabatu nahi dituen sentiera eta pentsaeraren konpromisoa baizik[174]. Ez da nahikoa, hala ere. Fetitxismoari aurre egiteko kontzientzia irauli behar da baina. Fetitxismoa sinesmen hutsa ez den aldetik, sinesmenaren materialtasun soziala ere irauli beharra dago: itxurakeriaren iraulketa irauliz, materialtasun sozialari kritika praktikoa eginez, harremanak produkzio sozialaren logikara itzuliz. Produkzio-modua ez da aldatuko jabetza pribatua eta lana —jarduera alienatu gisa— gainditu gabe. Bide hartatik jo behar du, beraz, praxi eraldatzaile eta iraultzaileak: ulermen kritikoan oinarri hartuta, mundua eraldatu behar baitu. Funtsean, prefigurazio gisako jarduera da; inoiz jendarte libre batean banako produktoreak beren bizi-produkzioaren gain izango diren moduan, orain ere jendeek beren harreman eta erakundeen kontrola izan behar dute, fetitxe berririk gabe. Bistan da, Marxek subjektibazio politiko bati buruz hitz egiten digu, ulermen horrekin hasi dena subjektu autonomo baten sorkuntza delako. Lehenengo lanetan ere pentsabide berean ibili zen; adibidez. Feuerbachi buruzko hirugarren tesian: «Inguruabarren eta giza jardueraren aldaketaren bat-etortzea *praktika iraultzaile* gisa bakarrik kontzebi eta uler daiteke arrazionalki» (Marx, 2004b [1845], 169. or.). Praxi iraultzailea autotransformazio erreala da, bestela esan, eginetan zehazten ari den eraldaketa integrala. Eginetan eraldatu behar dira produkzio-harremanak, praxiaren zatiketa, jendarteko alienazioa, norbera, naturarekiko harremanak…

Hala gauzak, bi dira ulermen kritikotik zabaldu behar diren praktika eraldatzailearen ildoak. Bata, jabetza pribatuaren ordez banakoen egiazko jabetza ezartzea, bestea, lanaren ordez produkzio sozial komuna atontzea. Jabetza pribatua eta lan alienatua, biak ala biak, dira jende arteko mugen, desberdintasun sozialen, eskubide- eta ahalmen-gabezien kausa, biak dira, halaber, banakoen baitan eta jendartean jasaten diren arrakala eta pitzaduren eragile. Baina Marxek, honetan ere, ustekabeko pentsabide bati eutsi zion. Bertan behera utzi behar den jabetza

174. R. Bernsteinen hitzetan: «Kritikaren lana eraginkorra izan daiteke pasioei zuzenean hitz egiten dienean. Ez du borrokarako ideal utopikoak zehazteko gaitasunik, baina bai jendeari zergatik ari diren sufritzen kritikoki uler dezaten azaltzekoa. Hori lortu ezean, kritika espekulazio hutsa besterik ez da izango; kritika erradikalaren zuzentasunaren saio erabakigarria sufrimenduak eta gatazkak giza autokontzientziara eramateko gaitasuna da» (Bernstein, 1979, 67. or.).

klase-jabetza da. Komunismoari dagokion jabetza, berriz, *banakoen jabetza* da, elkarrentzako lanaren jabetza edo, esan ohi den bezala, produkzio-bideen jabetza orokorra, ororenak izango baitira eta ez soilik klase edo bakan batzuenak. Hortaz, jabetza baino *erabiltzeko eskumen orokorraz* ari zen Marx. Parisko Komunari buruzko *Frantziako Gerra Zibila* lanean, suharki aldezten du Komunak klase-jabetza abolitzeko asmoa: «… klase-jabetza hori, askoren lana gutxi batzuen aberastasun bihurtzen duena. Komunak desjabetzaileak desjabetzeko asmoa zuen». Eta erreal egin nahi zuen banakoen jabetza; lurra eta kapitala —une hartan esklabotza eta lanaren esplotazioaren bitartekoak zirenak— lan aske eta elkarturako bitartekoak izan zitezela nahi zuen. Hori, idatzi zuen Marxek, komunismoa zen (Marx, 2004d [1871], 389. or.).

Jabetza ez den jabetza horren ildoan, berdin antzera kritikatu zuen «komunismo zakarra» edo «gordina» zeritzona, hau da, banako batzuen jabetza pribatuaren ordez guztion jabetza pribatua ezartzen duena[175]. Adibide gisa, Marxek jabetza pribatu indibidualaren parean jartzen du ezkontza, eta jabetza pribatu kolektiboaren parean prostituzio orokorra. Halako bi modu horietan ezar liteke, hala egiten denez, emakumeen gaineko jabetza. Komunismo zakarrak banakoen aniztasunari zein jendeen dibertsitateari gorroto die. *Norberatasuna* edo *bakoitzaren singulartasuna* erabat ukatzen du. Bekaizkeria eta gutizia ditu oinarri, «jabetza pribatu aberatsagoaren aurka nibelazio-desira bekaizkeria gisa itzultzen da». Izan, halako inbidia lehiaren jatorria baino ez da. Norbaiten taxu bereizgarria izan daitekeen guztia arbuiatzen du, guztiona izan ezean. Beldurra dio singulartasunari eta heterogeneotasunari. Baina, guztion jabetza fetitxe bat baino ez da, harreman libreak eragozten dituen idolo bat.

Komunismoa zakarrak nostalgia mota baten antza du, berregin nahiko luke jabetza gabeko jendarte bat, jendarte zahar, antigoalekoa. Primitibismoa da finean. Kultura eta zibilizazioaren ukoa, irudiz, baina jabetzaren perbertsioa da, komunitatea *kapitalista unibertsala* bilakatzen duelako. Lana indargabetu ordez, gizaki guztiak langile izatera kondenatzen ditu eta jabetza kolektibo baten mende beren singulartasuna galtzen dute aldez aurretik *irudikatutako gutxieneko batekin* berdinduta. Edozein potentzialtasun itotzen du homogeneizazio murriztaile batean. Esan beharrik gabe doa, primitibismo hura oso urrun dago Marxen iritzi eta jarreretatik, materialki ezinezkoak diren jauziak egin nahian historia bera ukatzeaz gain, kapitalismoan sortu diren askatze-potentzialtasunei uko egiten dielako.

> Bizi-prozesu sozialaren, hau da, produkzio-prozesu materialaren figurak soilik galduko du bere belo mistiko lainotsua, libreki asoziaturiko gizakien produktu gisa, horiek beren kontrol planifikatu eta kontzientearen mendean ezarriko dutenean. Horretarako, hala ere, gizartearen oinarri material bat edo existentzia-baldintza material sail bat, zeinak baitira, bestalde, horiek berak garapen-historia luze eta oinazetsu baten produktu naturala (Marx, 2004e, 328. or.).

175. Kritika hori, 1844ko eskuizkribuetan dago. Ikusi, Klasikoak-en edizioan, «Jabetza Pribatua eta Komunismoa» atala, 131. or. (Marx, 2004e).

Historia luze eta oinazetsu hori kontuan hartu gabe, kapitalismoak ahalbidetzen eta ukatzen dituen baldintza materialetatik abiatu gabe, kontraesan horietan guztietan lan egin gabe aurrera egin nahiko lukeen praxia utopia galgarri, idealista eta heteronomoetan jausiko litzateke, fetitxe berriak gurtzera joko luke, nahigabean ere. Praxi iraultzaileak, berriz, bizi-produkzioaren bilakaera luzearen ulermenarekin batera, oraingo baldintzetan dauden potentzialtasunak argitzeko azterketa burutsua eta horri egokitutako kontzientzia subjektibo praktikoa landu behar ditu.

Horrenbestez, praxiaren korapiloan baldintza objektiboak eta subjektiboak nahasten dira. Ikusi dugunez jendeok historikoak gara, beharrizan naturalak asetze aldera gure natura eta inguruko natura lotu behar ditugu bizi-produkzio sozialaren bitartez. Alegiazko hastapenik irudikatuz gero ez genuke inolaz ere *robinsonik*, jendea jendartean lanean baizik, areago, jendarte antolatua izango genuke. Naturak ez du antolamendu sozial zehatzik ezartzen, lan hori, praxia delako, beti eginda eta beti egiteke dugun lana. Baldintza objektiboetan jasotzen dugu zeregin historikoa, aurrez jarritako harreman sozialen baldintzetan jardun behar dugu. Aukera ote dugu bestelako harremanak asmoz eta jakitez xedatzeko? Marxek baiezkoa zuen buruan, produkzio-harremanek —naturarekiko metabolismoaren alderdi sozialean—, produkzio-potentziak handitu ahala, bestelako harremanetarako potentzialtasunak ere zabaltzen zituztelako. Baldintza emanda, xedatu eta zehaztea falta zen. Historia gertatu egiten da, bera egiten ari garen bitartean.

Bestelako jendartea xede bihurtzea, ulermen kritikoaren lana zen. Kontzientzia kritiko, materialista eta eraldatzaileak xedatuko zuen emantzipazioa, unean-unean potentzialtasunak zein ziren argituz eta ahalmen berriak nola eraiki erakutsiz. Alde horretatik, Marx izugarri ahalegindu zen kapitalismoaren funtzionamendua zein zen argitzen eta kapitalismoan bertan zapaldurik baina hazten ari ziren potentzialtasunak azaleratzen. Garaiko uste arruntak zioen bezala, kapitalismoa mundua iraultzen ari zen, izugarriak ziren pizten eta garatzen ari ziren potentzia sozialak. Beharbada XIX. mendeko Europan jarri behar dugu gogoa ulertzeko gizarte burgesaren potentziak eragindako harridura, lilura eta txundidura. Ikaragarrizko aldaketak ari ziren gertatzen *gizon burges*aren eskutik. Bazirudien arrazoiaren aurrerapena, azkenean, industria, armada, administrazio edota urbanizatze azkarraren eskutik zetorrela. Burgesia, zioten Marxek eta Engelsek *Manifestu Komunista*n, inoizko klaserik iraultzaileena zen, etengabeko iraultzan bizi zena, dena eraldatuz eta irauliz. Iraganeko harremanak disolbatu zituen, solidoa zen guztia bezala. Hura zen inoiz izandako produkzio-indarren hazkunde larrienaren eragilea, historian izandako mundugile eta mundu-suntsitzaile gotorrena eta kementsuena. Zerbait eskertu behar zitzaion nagusitze hari, produkzio-indarren kontrol sozialaren eta emantzipazio unibertsalaren ateetara eraman bide zuen mundu soziala.

Esan bezala, kapitalismoa bere amaieraren baldintza objektiboak sortzen ari zen. Burgesiaren gorakadarekin batera sortutako beste subjektu batek burutu beharko zuen hondamendia. Langileek ardura historiko hartu behar zuten bere gain,

baldintza objektiboei subjektiboak gehitu behar zizkieten. Ez zegoen —eta ez dago— eraldaketa automatikorik, mekanikorik; subjektu batek eragin behar zuen produkzio-harremanen azken iraulketa. Langileek irauli ezean, produkzio-indar materialak aldaketarako prest zeudenean ere, luze iraun zezakeen kapitalismoak. Proletarioek eginkizun historikoa zuten: beren burua askatu, kapitalismoaren indar-alkandora tarratatu behar zuten. Hitz batean, haiek berek askatu behar zuten kapitalismoan garatzen ari zen *produkzio komuna*. Izan ere, une horretara helduta, komunismoa ez zen asmatu edo eratu behar, askatu behar zen: kapitalismoan eratzen ari ziren produkzio-harreman komun eta askeen indarra zelako. Eta hor Marxek alkandora hertsagarriaren metafora erabili zuen, bizirik eta bizi-indarrez betetako produkzio sozial beregainaren potentzialtasuna objektiboki eskura egonda, langileek erantsi beharko zuten gorputz sozial berria preso zuen alkandora. Hartarako, esan bezala, langileek subjektu bihurtu behar zuten. Iraultzaren subjektu.

Parisen zegoela, 1844ko abuztuan, langile-mugimenduaren bizitasunari mira dagoela, honakoa idatzi dio Feuerbachi: «Edonola ere, gure gizarte zibilizatuko «barbaro» hauen artean ari da Historia gizateriaren emantzipaziorako elementu praktikoa prestatzen» (Marx, 2011 [1844], 180. or.). Arean ere, historiak edo, zehatzago, kapitalismoak prestatu du elementu praktiko hori, langileen kondizioa emanda dago; orain beren artean dabilen ahalbide horri eutsi behar diote. Ahalbidea dena beharrezkoa izan dadila kontzientzia hartu eta bestelako produkzio-modua askatu behar dute. Hori egin ahala, proletario deituko den subjektibazioa ageriko da. Kapitalak langileak metatu ditu fabriketan, produkzioa sozializatu du inoiz ez bezala, oparotasunaren potentziak suspertu ditu, orain kondizio horietan subjektu proletarioak xede bihurtu eta eginetan zehaztu behar du emantzipazioa. *Grundisse*etan argitzen du zer zentzutan hartu behar dute kontzientzia langileek:

> (Langileek) produktuak bereak direla jakitea eta produkzio-baldintzak bidegabeak eta indarrez behartuak direla iriztea egundoko kontzientzia da, bera ere kapitalaren produkzio-moduak ekarritako kontzientzia. Eta esklabotzan gertatzen den bezala, non esklaboek pertsonak direla eta ez beste inoren jabetza dakitenean, horren kontzientzia argia dutenean, esklabotzak bakarrik biziraun dezake artifizialki existentzia begetatibo batean, eta ez du produkzioaren oinarria izaten jarraitzerik (Marx, 2006 [1857-1858], 424. or.).

Proletarioek ere, baldintza materialak tentuz aztertuta, unearen kontzientzia kritikoa hartuta, kapitalismoa eroango dute aurrena existentzia begetatibora, hurrena desagertzera. Proletarioak subjektu kolektibo gisa subjektibazio baten emaitza dira, Kapitalak ekarri duen kontzientzia ez da ez abstraktuki, ez mekanikoki, ezarri langileen gogoan. Tentsioa da, jarritako kondizioetan positiboki eta negatiboki jarritakoen artean dagoen kontraesanari aurrez aurre begiratu behar dio ulermen kritikoak. Haietan kapitalismoaren ukazioak ukatuz sortzen ari zen subjektua berezia zen oso; izan ere, klasea ez zen klase bat osatzen ari ziren langile proletarizatuak. Baina urrats bat aurrerago eta klase singular bat osatu beharko zuten, subjektu proletarioa.

Hegelen *Zuzenbide Filosofiaren Kritika*ren sarreran, Alemaniako egoera politikoaz ari zela, galdera erretoriko baten erantzunean azaldu zuen zer zen klasea ez den klase hura. Non dago, itaundu zuen, alemaniar emantzipazioaren ahaltasun *positiboa*? Ahaltasun erradikala behar zuen, denari uko egin gabe Alemanian zerbait izaterik ez zuena. Ideia horren arrastoan, Marxek halako egoera erradikal bat irudikatu zuen, denari uko egiteko beharrean egongo zenaren kondizio bat: gizarte zibil edo burgesean egonda ere gizarte horretako klasea ez zena, eta zerbait izatekotan klase guztien disoluzioa izan beharko zuena. Areago, jasaten zuen oinaze unibertsalagatik izaera unibertsala izango zuen klase hark ez zuen eskaera partikularrik edo lehengo titulu bereziren baten galde egingo, *titulu humanoa* besterik ez zuen eskatuko, humanitate osoa galdurik beste biderik izango ez zuelako. Humanitateaz desjabeturiko eta besterendutako horiek humanitate hutsa irabaztera behartuta egongo zirela iragarri zuen Marxek. Bere buruaren emantzipazioak gizarte osoarena izan beharko zuen, gizartea bera disolbatuko zen klasea izango ez zen klase hartan, proletariotzan.

Nor da, ostera, proletarioa? Definizio xumeenak dio produkzio-biderik ez duelako lan-indarra saltzera behartuta dagoena dela; subjektuari begira, berriz, proletarioa *singulartasun kolektibo berezi* batez kontzientzia hartu duena da. Arestian esan bezala, singularrak dira ez dutelako humano izaterik, praxi libre izaterik, sistema sozial osoa aldatu barik. Proletarioa, alde horretatik, praxi librearen subjektu beregaina izango bada, sistema osoa irauli behar duenaren kondizioa eta kontzientzia da. Ez da talde jakin bat, ez da identitate sozial bakar bat, ezta homogeneoa ere: hori dena sistemaren batean izan baliteke ere, ez da usu gertatzen. Ez zen, Marxen garaian ere, hala suertatzen. Hala ere, kondiziotik subjektura, proletarioak, hamaika modutara izaki ere, elkarren komun duten *singulartasuna* lehenetsiz osatuko dute subjektu proletarioa. Singulartasuna, esan bezala, milaka aurpegiko ukazioa da. Oinazeak kondizio unibertsala jarrita ere, *klasea ez den klasea* atondu beharra zegoen, hura antolatu eta biziarazi.

Hala eta guztiz ere, Marxek subjektu nagusi baten agerpena aurreikusten zuen. Badakigu kapitalismoan ez direla desagertu aurreko zapalkuntzak, Kapitalak erraz onartu dituela ordaindu gabeko lan behartua, esklabotza edo patriarkatu formetan, erraz onartzen dituela kastak, arrazak eta, oro har, jendeak lan-indar hutsa bihurtzeko balio duen edozein sailkapen. Kapitalismoak ez du arazo berezirik milaka forma hartuta bere logika abstraktura den-dena makurrarazteko. Esan bezala, kapitalaren menderakuntza ez da ez abstraktua, ez mekanikoa, baina hala izatera jotzen du, hori da bere logika: balio-lehia homogeneizatzailea eta mugarik gabe ezartzera jotzen du. Bizi-produkzioaren baliabideak eta emaitzak pribatizatu eta, pribatizazioaren bidez etekinen metaketa bermatuz, balio-logika bakarra ezarriko du bizi-arlo guztietan eta zentzu- eta bizi-aniztasuna ezabatuko du. Horregatik, Marxek argi ikusten zuen iraultzaren subjektua langile proletarioak izango zirela.

Alemaniar idealismoaren arrastotik ikusi bezala, subjektua, gogora dezadan, substantzian —naturalean edo sozialean, esaterako— jarritako zehaztapenetan ukazio bati uko eginez bere burua bestela jartzen duen ekintza da. Kapitalismoan ukazio nagusia, Marxen ustetan erabakigarriena, produkzio-harremanetan gertatzen ari zen bizi-produkzio librearen ukazioa zen. Horregatik, langile proletarioek bere buruari egin behar zioten uko, beren baitatik kanporatu behar zuten arinago irentsi behar izan zuten «produkzio libre eta komunaren besterentzea». Edo, bestela esan, produkzio libre eta komunerako aukera potentziala izanda ere, halakoa eragotzita zuten, ezintasun hori zen, hain zuzen, langileen kondizioa. Hortaz, proletarioek lan librearen fikzioan langile menderatu eta isolatuaren kondizioari uko eginez, produkzio-harreman sozial, komun eta libreak sortzen klaserik gabeko jendarte baten ahalbidea gauzatuko zuten. Alde horretatik, subjektu proletarioa ez da beste klase partikular bat, klase-ordena oso-osorik ezabatuko zuen klasea baizik. Aldi berean partikularra —sistema barruko beste jokalari bat— eta unibertsala —sistemaren muina, *jabego pribatua*, eta horrela sistema bera oso-osorik erabateko zalantzan jartzen duen *ukoa*—. Hitz batez, singularra da, sisteman hazi den anomalia haustailea.

Hala eta guztiz ere, eraldaketa edo iraultza, «alkandora hertsigarria eranstea» edo «kapitalismoa egoera begetatiboan uztea», hori dena ez da baldintza materialen zuzeneko emaitza, ezta kontzientzia huts batena ere, kondizio materialetan dauden kontraesanak lantzen dituen kontzientzia batena baizik. Singulartasuna ez da definitzen berezko ezerengatik, tentsioan eta sistemarekiko harremanetan —praxian— bihurtuko da egiazko singulartasuna edo, zuzenago esan, *singulartasun askatzailea*. Ikuspegi materialistak biak batzen dituela esan daiteke, batetik dauden harremanetan joerak eta aukerak izango dira, izan daitekeenaren mugak ezarrita daudelako; eta bestetik, muga horietan, bertako gatazka eta antagonismoetan, erabakitzeko eta ekiteko abaguneak ere izango direlako. Praxiaren afera hor agertzen da.

4.5. SINGULAR LIBREEN PAREKOTASUNA

Horregatik guztiagatik, praxi iraultzailea edo eraldatzailea egoeran-egoeran zehaztu behar da. Egoera material bakoitzeko zapalketa eta esplotazioekin batera, potentzialtasunak eta praxi libreen fikzio eragingarriak zein diren hautematen eta gauzatzen. Alde horretatik, esan ohi da Marxek ez zuela gauza handirik esan jendarte komunista baten izaeraz, orainaren kritika zuela helburu, haren interesa oraingoak ekar ditzakeen geroak argitzea zela eta ez geroko sukaldeetan zer errezeta prestatuko ziren zehaztea[176].

176. Kapitalaren bigarren edizioko epilogoan, liburuak jaso zituen kritiken balorazioa egin zuen Marxek. Horietako bat Parisko *Revue Positiviste*-k egindakoa zen; antza, ekonomia metafisikatik aztertzen zuela kritikatzen zioten aldi berean, ekarpenik ez zuela egiten aurperatu zioten, ez zuela «etorkizuneko sukalderako errezetarik eskaintzen». Ez zen hori Marxen asmoa, noski.

Marxek ez zuen, historiaren begiradatik, orainak potentzialki eskaintzen dituen geroetatik harago jo nahi izan. Hori ilusio utopikoen lilura baino ez zen. Ez zuen, beraz, deskripzio zehatzik eman, baina bere lanetan, han-hemenka barreiaturik, asko esan zuen produkzio-modu komunistaz. Egia da esan zuen gehiena kapitalismoaren negatiboan esan zuela, baina negatibo horretatik harago ere xehetasun zenbait eman zituen kapitalismo osteko jendarteaz (Chattopadhyay, 2021, 9. or.). Horietako batzuk aletu ditut orri hauetan: produkzioaren izaera sozialaren aurresuposizioa, banakotasun librea eta osoa, lanaren desagerpena, truke-balioa edo kapitalaren bukaera eta beste zenbait. Horietan guztietan bereziki nabarmendu nahi dut parekotasun errealaren gakoa, *ororen singulartasun jare eta osoa*.

*Kapitala*ren lehenengo bolumenean jendarte postkapitalista gizabanako libreen elkarte —*Verein freier Menschen*— gisara aurkeztu zuen: libreki elkartu diren produktoreen bilkura. Izen asko erabili zituen Marxek kapitalismoa gaindituko lukeen produkzio-modua eta hari zegokion antolamendu soziala izendatzeko, guztietan nabari norberaren askatasun materiala, praktika efektiboen ezaugarri izango zen askatasuna: komunismoa, sozialismoa, elkartuen produkzio-modua, lanaren errepublika, produktore libreen elkartea, elkartea, elkarte kooperatiboa, banako libreen bilkura, eta besteren bat ere bai (Chattopadhyay, 2021, 75. or.). Jendarte berria, funtsean, *elkarte librea* izango zen, elkarte edo bazkidetza libre baten modura. Paresh Chattopadhyay-k datu jakingarri bat ematen digu elkartearen izaerari buruz (*Ibid.,* 139. or., 16. oharra). *Kapitala*ren lehenengo atalean, Marxek kapitalismo osteko jendartea deskribatzen duen pasartean, eta banako libreen komunitateaz ari dela, ingelesezko itzulpen estandarrak *community* hitza du alemanez *verein* dioen tokian. Itzulpen zuzena izanagatik ere, Marxek berak orraztu zuen frantses itzulpenean *reunión* hitza agertzen da —euskarazkoan, *elkartea* dugu, beste itzulpen askotan *assotiation* eta ezpal berekoak—.

> Une reunión d'hommes libres travaillant avec des moyens de productions communs, et dépesant, d'aprés un plan concerté leurs nombreuses forces individuelles comme une sole force et même force de travail sociale (Marx, 1969 [1867], 90. or.)[177].

Berba horren atzean Chattopadhyayk banandu eta sakabanatu direnen elkarretaratzea, ostera biltzea, ikusi nahi du. Bizitzaren produkzio-bideen pribatizazioak elkarrengandik urrundu zituen jendeak. Jabeen eta gabetuen arteko arrakala ezarri zuen bezala, jendeak sakabanatu eta elkarren aurka jarri zituen. Baina produkzio-bideak berriro sozialak direnean, berriro bilduko dira eta, oraingo honetan bilkura ez da izango beharrez eta beharrizanak ezinbestean asetzeko bilkura, librea izango da. Elkarretaratze libre hartan jendeak elkarrentzakoak izango dira, zain sozial eta naturalen metabolismoan traba, harresi edota oztopo barik jardungo dute. Humanitate berri bat izango da hura. Produkzio-moduen bilakaera luzearen ondoren, adiskidetze hartara bere buruarekin bat egingo duen humanitatea eraldaturik dator, ez da antzinako komunitate lakoa, beregain diren banakoen humanitatea izango baita, norberatasuna

177. *Le Capital, livre premier,* Joseph Roy-ren itzulpena da, Marxek gainbegiratu zuena.

osotara eta libre garatuko duten banakoen bilkura izango baita. Baina hori dena egite aldera, metabolismo sozionaturala berrantolatu beharko dute, helburua ez da izango demaseko etekina, garaian-garaian sortu eta ugalduko diren beharrizan indibidual eta sozialei erantzun oparoa ematea baizik. Produkzio-harremanak, bai naturalak, bai sozialak, bizitza zaintzera zuzenduko dira; harremanak hasieratik izango dira humanoak, esan nahi baita, elkarren beharren araberakoak eta bitartekotza sozial zuzenarekin, fetitxerik gabeko harremanak.

Ildo horretan, hainbat testutan aurreikusi zuen Marxek komunismoan harremanak jendarteak, ez naturak, jarriak balira bezala biziko zituztela, jendeek kontrol kolektibo argia eta kontzientea izango zutela beren harremanen gainean. Aurreikuspen edo iragarpen horien ondoan, Marxek eta Engelsek beste modu batera ere ulertu zuten komunismoa: helmuga izateaz gain, bertarako mugimendu gisa. Komunismoa noiz edo noiz lortuko zen emantzipazio-aroa, askatasunaren eta parekotasunaren aroa izateaz gain, bilakaera baten emaitza izango zen aldetik eta bilakaera hori kapitalismoan bertan gertatzen ari zenez, komunismoa dena eraldatzen ari zen mugimendu erreala, praxia, ere bazen. Komunismoa, produktoreen elkarte librerako bide gisa, jakintza bat da, metabolismo sozial eta naturala arrazoimenez eta elkartasunez antolatzen jakitea eta bizitza produkzio komunean oinarritzen jakitea. Jakintza sozial horrekin beharrizanetatik askatu eta harreman komunetan trebatuko dira banakoak. Aurrean indar itsu ez-ulertuen edota nahikunde egoista eta apetatsuen tirania baino ez dago. Komunismoak mendekotasunak ezabatuko ditu, gobernua ezabatuko du, ez da inor inoren mende izango, baina denek izango dute «gauzak elkarrentzat kudeatzeko» ardura.

> Komunismoa ez da guretzat oraindik finkatu gabeko gauzen egoera bat, ez ideal bat, zeinera errealitateak doitu behar baitu. Deitzen diogu komunismoa gauzen oraingo egoera gainditzen duen mugimendu errealari. Mugimendu horren baldintzak sortzen dira orain existitzen diren aurresuposizioetatik (Marx eta Engels, 2004 [1848], 193. or.).

*Manifestu Komunista*n ziotenez komunismoa ez da espekulazio teoriko edo filosofiko baten proiekzioa. Komunismoa begi aurrean gertatzen ari zen eraldatze-mugimendu erreal bezain larritzat jo zuten. Negatiboki, ukoan, zailtzen ari zen mugimendua, omen: oraingo gauzen egoera ezabatzen ari dena, oraingo egoera bere burua gauzatzeko aurrebaldintza gisa hartzen duen mugimendua. Negatibotik, hala ere, mundu berria zehaztu beharko da. Eraldatze edo iraultze soziala prozesu luzea izango zela aurreikusi zuten, botere-aparatu bat mendean hartzearekin burutuko ez zena, iragate-aro konplexua, errealitate asko irauli beharko zuen prozesua. Hasieran, proletarioek agintedun klasea izatea lortu behar zuten, baina handik aurrera izugarri eskerga zen egitekoa. Hala iradokitzen du Marxek behin eta berriro, eta hala zehazten du bere azken testuetako batean, *Gotha Programaren Kritika*n.

> Elkarte komunistaren goi fase batean, noiz eta norbanakoak lan banaketaren esklabotzaren subordinaziotik libre direnean eta lan intelektualaren eta esku lanaren arteko bereizketa desagertu denean, noiz eta lana, bizibide soil bat barik, bizitzaren

> lehendabiziko beharra denean eta norbanakoak alderdi guztietan garatzen diren era berean, produkzio-indarrak ere hazi eta oparotasun kolektiboaren iturburuak bete-betean dabiltzanean, orduan bakarrik gainditu ahal izango da guztiz zuzenbide burgesaren zerumuga estua eta elkarteak idatzi ahal izango du bere banderetan: bakoitzak bere ahalmenen arabera, bakoitzari bere beharren arabera[178].

Faseka, urraska, eratuko zen komunismoa eta soil-soilik komunismoaren garapena aski landua denean, atzean geratuko zen gizarte burgesaren eragina. Bi osagai bereziekin, bata, zuzenbide burgesaren justizia abstraktu eta ustelaren ordez bidezkotasun egokitua; bestea, indibidualismo burges abstraktu eta pribatuaren ordez, indibidualismo orokorra. Biak, noski, elkarren osagarri. Oinarrian, Hegelen maitasun eta onespenaren bertsio «produktiboa» dugu. Bakoitzak bere norbe-ratasunaren langintzan aritu ahalko da, aske eta oso, jakinda langintza horretan gainerako elkartekideek berena lantzeko ahalbidea dutela. Produkzioaren izaera eta antolamendu komuna da gakoa. Hori kontuan harturik, aise laburtzen da Marxen amets komunista: komunismoan jendeek produkzio-harremanak antolatuko dituzte halako moldez non banako erreal eta zehaztu guztiek oparo bizi eta osotara garatzeko ahalmena izango duten, haiek berak antolamendu komun horren egile direla jakinda. *Kapitala*ren lehen liburukian dioena parafraseatuta, jendarte komunista libre elkartutako jendeek sortutako erkidegoa da, jendarte bat non banako bakoitzaren garapen oso eta jarea arau nagusi bilakatu den.

Hala ere, Marxek hainbat korapilo nahasgarri utzi zizkien jarraitzaileei. Esan dudan bezala, aro berriaren oinarria produkzio komuna edo soziala izango zela esan zuen, antza denez, harreman oro arautuko zuen aurresuposizio bat izango zen jendarte berriaren eustarria. Nola ezarriko zen halako aurresuposizioa? Nola, produkzio-harremanen ordenamendu berria? Marxek ez zuen aurreikusten erakunde batean bildutako humanitate bat, are gutxiago estatu batean. Elkarteak libreak izango ziren, produktoreak —edonor— libre elkartuko ziren. Ez zen, beraz, instituzio bakar bat, ez aginte-erdigunerik, edo antzekorik egongo; bai, ordea, produkzio-modu bakarra, komunismoa. Humanitate osoa metabolismo bakarrean biziko zen harreman naturalak eta sozialak oparotasun komunari begira antolatuta. Nola gauzatuko eta nola bermatuko zen halako aurresuposizioaren arabera jokatzen duen jendarte bat? Zer egin behar zen?

Estatuari esleitu zion Hegel zaharrak askapen-bermea. Hiritar estatus juridiko-politikoaren berme unibertsala, onespen unibertsala, estatuaren ataza izango zen. Marxek estatuan jarritako esperantza horiek zein motz ziren salatu zuen. Antza, Hegelek ez zuen ituan asmatu, jendartearen egiazko izana bizi-beharrizanak asetzeko harremanetan dago, han altxatu behar da onespen unibertsala edo, bestela esan, han bete behar dira guztien bizi-behar materialak.

178. 1875eko *Gothako Programaren kritika*ren pasartea, nire itzulpena da aurreko orrietako terminologiaren arabera. Klasikoak-en bertsioa, 407. or. Azken esaldi sonatu hura, *Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen*!, itzultzeko hainbat modu daude. Wikipedian, esaterako, «Bakoitzak bere ahalmenaren arabera, bakoitzari bere beharren arabera».

Komunismoan, «goi-fasean», jendarteak ez zuen berekiko inongo bitartekorik edo, hobeto esan, bitarteko bakarra jendea bera izango zen, jendeek ulermen argi osoz antolatuko zituzten produkzio-harremanak haien *egiazko xedea* bete zezaten, alegia, harremanok bizitzaren produkzio soziala izan zitezen, bizitzaren betebeharrak ase zitzaten. Egiazko xedea, bidenabar esan, historiak ekarritako xedapena zen, izan ahala jendeek nahita eta nahigabean zehaztu duten xedea. Historiaren emaitza da komunismoaren potentzialtasuna. Gakoa produkzio-bideen jabetza da, pribatuak edo gutxi batzuenak barik, banako guztien jabetza izan behar zuten. Beste hitz bat erabiltzera, produkzio sozialaren alienazioa ezabatu behar zen. Alienazioa edo besterentzea, gogora dezadan, produkzio-harreman sozialen ahalmena *besterena* delakoan harreman horiek antolatzea baino ez zen. Fetitxismoa, haren bide eta ondorioa.

Fetitxismoaren ordez, sentiera eta izaera librea beregaina da, bere gaineko ardura eta eskumen betea du. Sentiera hartatik so eta gogoeta egingo bagenu jainkoak, deabruak, mamuak, balio abstraktuak, gizon hutsa, estatua, merkantzia, truke-balioa, Kapitala edo fetitxe guztiak jendartean izanarazitako irudikeriazko jokoak direla ulertuko genuke —irudimenezkoak izan arren ondo zehaztuak eta ondo errealak—. Gu, jendeok, ez beste inor, ez beste ezer, gara gauza horien sortzaileak. Gure ikuskizuna sinetsi dugu. Bizitza egiteko moduak denon eskueran izan beharrean batzuen eskuetan pribatizatuta egonik, norbanakoek sailkaturik eta erdiraturik bizi behar dute: beren sormenean esplotaturik, elkartasunetik lortu zitzaketen potentzialtasunez gabeturik, klase menderatuetan kateaturik.

Ikusi bezala, bai Hegelek, bai Marxek, Izatearen bilakaera dialektikoaren inguruan ardaztu zuten beren pentsamendua. Hegelen kasuan, Izateak bere burua *beste* izango balitz bezala jarriz dihardu. Marxek objektibazioa eta besterentzea bereizi zituen, objektuak sortu behar ditugu nahitaez, eta —Hegelen kasuan bezala— objektu horiek subjektu izatearen parte dira. Baina beste gisa jarriz objektua norbera ez den (beste) subjektutzat jo dezakegu, eta berezkoa delakoan jardun. Izan, besterentzea heteronomia da: jendeok jarritako arauak, egindako objektuak, sortutako bizi-mundua, denak jendeen lanik eta bitartekaritzarik gabe, berez ezarri zaizkigula edo ahalmen transzendental eta beharrezko batek ezarri dizkigula sinestea. Sinesmen hori ez da jaio kontzientzia huts batean, ezta kontzientziaren dialektika batean. Ikusi dugunez, Marxen ustetan, heteronomiaren kausa beharrizan naturalak asetze aldera naturarekin dugun metabolismoan produkzio-harremanak antolatzeko moduan dago. Bi harreman mota daude hor, natura garenez, beharrizan naturalak ditugunez, naturaren baitan zer egiten dugun, eta egite horretarako nolako harremanetan antolatu ditugun. Berba bakar batean, harreman sozionaturalak (gara). Autonomia, bada, beharrizan naturalak asetzeko harreman sozialak berariaz eta hartarako antolatzea da. Ez da Izatearen kanporatzeari edo bizitza sozialaren objektibazioari uko egitea, izatea edo bizitza sozialaren bitarteko nagusia izate soziala bera dela jartzea, zehaztea, egikaritzea baizik. Labur esan, izate soziala, bere buruaren subjektu jartzea.

Egiten gaituzten eta izaten garen harreman guztietan bitartekari ari garela onartuko bagenu, bizi-metabolismo sozionaturaleko harremanak arautuko bagenitu berariazko izatearen arabera —alegia, bizitzarako—, orduan autonomia edo emantzipazioa gauzatzen ari dela esan liteke. Hala, Kapitalaren bitartekaritza unibertsaletik bizitzaren produkzio komun eta librearen bitartekaritzara igarotzean beteko zen komunismoa. Pentsamendu arruntarentzat Izatearen dialektika paradoxikoa izan daitekeen arren, heteronomiaren baitako kontraesanetan sortu behar da autonomia. Marxen ideietan, esaterako, kapitalismoak ekarri du jende oro bere buruaren egile eta arautzaile izateko potentzialtasun erreala. Komunismoan jende guztiak izango dira, jardungo dute, bizi-produkzioaren subjektu. Areago ere, harreman sozionaturalek zehaztutako banakoak oro beren buruaren subjektu eta elkarren subjektu izango dira. Egia esan, zuzenago dirudi komunismoaren subjektua humanitate osoa dela esatea eta, harago joaz, subjektu hori metabolismo sozionaturala dela. Halako egoera suertatuko balitz, esan genezake humano-jendeek ikasi dutela haiek direla naturarekin dituzten harremanen eta harreman sozialen arduradun eta erantzuleak, haiek ere badirela sistema sozionaturalen zaindari eta, hitz batez, subjektu. Eta bide horretan sortzen eta gauzatzen dela egiazko subjektutasun autonomoa.

Hala ere, Marxek utopia urrunak irudikatu baino unean uneko potentzialtasunak zein ziren argitu, ulertu eta aditzera eman nahi izan zuen. Beraren kasuan, noski, XIX.eko kapitalismoak ekarritako potentzialtasun ukatuak xede bihurtu eta eginetan zehaztuak eta gauzatuak izan zitezen egin zuen lan. Premiazkoa zen, larria zen, ezin alboratuzkoa. Eta konbentzimendu osoz, ulermen kritiko saiatuaren ondorioz, iragarri zuen emantzipazio-potentzialtasun horiek kapitalismoaren beraren kontraesanetan ari zirela gauzatzen, kondizio objektiboak eta subjektiboak garatzen ari zirela. Horregatik denagatik ausartu ziren Marx eta Engels komunismoa gertatzen ari zen zerbait zela esatera. Komunismoa, alde horretatik, ordenamendu kapitalistaren tentsio ukatua eta ukatzailea zen. Baldintza objektiboen negatibotasuna, kemen eta indar sozial gisa subjektu bilakatzen ari zen, gogoz astindu eta eragin behar zuen subjektua, proletarioak, hain zuzen.

Bi subjektibazio komunista ditugu, antza denez. Helmugan, komunismoaren fase garaikoan, subjektibazio komunistako *subjektu singular parekideak*, eta harako bidean komunismoaren potentzia negatiboaren *subjektu proletario kolektiboa*. Kontrajarriak al dira? Askatze eta parekatze orokorraren subjektua eta askatasun eta parekotasunaren subjektua bi ote dira? Subjektu proletarioan oinarritu dira askotan batasunerako eta homogeneizaziorako deiak eta eskaerak. Baina, Marxentzat ez zegoen kolektiboa eta banakoa bereizterik. Banakoa zen abiapuntua, dagoen-dagoenean, bere izate zehaztu errealean, eta banakoa zen helmuga, izan litekeen singulartasun osoan. Horregatik berdin salatu beharko ziren osotasun faltsuek, formal eta gauzatu gabeek, ematen zituzten irudi abstraktuak —eskubide unibertsalen *gizona* bezalakoak— eta zehaztasun erdiragarriak ezartzen zituzten sailkapen eta kategoriak, sarritan zurrunak, itxiak eta berezkotzat joak. Biak izan dira, dira, menderatze-makina ikaragarriak.

Abstrakzio eta kategorizazioak nola erabili diren aintzat hartzeko kontua da; batez ere, *modernizazioa*k haien izanagatik eta haien izanean menderatu eta gutxitu dituen guztiek edo desagertzera kondenatu dituen guztiek aintzat hartzekoa. Horretan Marx eta Engelsek irakaspen adigarria eman ziguten. *Alemaniar Ideologia*n irakur dezakegu; bertan «egiazko sozialisten funtsezko alderdia» zeritzoten talde politikoaren humanismoari —zehatzago, Moritz Hess filosofoaren humanismoari— gordin kritikatu zuten Heine-ren bertso bat erabiliz[179]:

> Hala, komunismoa eta sozialismoa (izenak) baztertu eta gero, autore horrek aurkezten digu nola biak batzen diren batasun handiago batean, *humanismo*an.
>
> Oraindanik, (Hessek dioenez) «gizonaren» lurretan barna gabiltza, gaur gero Alemanian ari da gertatzen egiazko sozialistaren egiazko historia. «Humanismoan izenei buruzko ika-mikak desagertzen dira. Zertarako komunistak, zertarako sozialistak? Denok gara gizonak!» —*tous frères, tous amis*,
>
> Ez egizu igeri korrontearen kontra,
>
> Ez hautsi legea,
>
> Goazen Templow tontorrera
>
> Eta oihu egin dezagun: Biba errege!
>
> Zertarako gizonak, zertarako piztiak, zertarako landareak, zertarako harriak? Denok gara gorputzak! (Marx eta Engels, 1970 [1845/1932], 560-61. or.)

Kategoria egiazki biltzaile bat nahi? Gorputzak gara denok. Materia puska izatea ez ote da egiazko berdintasun biltzailea? Zertarako ibili izen eta izan zatikatzaileetan? Denok gorputza izaki, zertarako euskalduna edo emakumea? Zertarako beltza? Zertarako langilea? Erantzuna, Terry Eagletonen eskutik:

> Marxek berak klase soziala alienazio gisa ulertzen zuen. Gizon eta emakume batzuei soilik «langile» edo «kapitalista» deitzea haien indibidualtasun singularra kategoria despertsonalizatu batean lurperatzea da. Baina bakarrik barrutik desegin daitekeen alienazio mota bat da. Bakarrik klasearen azken ondorioetaraino joaz suntsitu ahal izango da (hortaz, desager dadila suharki desiratu ordez, errealitate soziala dela onartuta). Berdin gertatzen da, hain zuzen, arraza eta generoarekin. Ez da nahikoa banako bakoitza bakarra balitz bezala hartzearekin, Estatu Batuetako liberal zenbaitek egiten duten bezala, edonor (Donald Trump edo «Bostoneko itotzailea» barne, dirudienez) «berezi-berezia» delako ustetan. Zentzu batean, pertsonak masa anonimo batean biltzea alienazioa izan daiteke, baina, beste batean, haiek askatzeko baldintza da. Ostera ere historia alde «txarretik» dabil. [AEBko] Asmo oneko liberal horiek, zeinentzat Ruritaniako Askapen Mugimenduko kide guztiak banako singular eta bakarra diren, ez dira ohartu Mugimenduaren eginkizunaz; haren helburua ruritaniarrek haiek berak izateko askatasun erreala erdiestea dela. Orain hala izaterik balute ez lukete askapen mugimendurik beharko (Eagleton, 2011, 167-168. or.).

179. Bestalde, pasarte osoa da ezkerreko sektarismo nartzisistaren eta setakeriaren kritika sarkorra. Mundu osoko ezkerrentzat oso esanguratsuak diren hitzak, euskal ezkerrentzat areago. K. Marx eta F. Engels-en *La ideología alemana*, Wenceslao Rocesen itzulpena (Marx eta Engels, 1970 [1845/1932], 560 or. [1845; osorik 1932an argitaratuta]).

Bizitza sozialean ezinbestean sortzen dira bai harreman eta gertaera sozialen abstrakzioak, bai jende eta kondizio sozialen kategoria identitario zurrunak. Hori materialista eraldatzaile batek jakin beharko lukeen psikologia sozial minimoa da, praxiaren joko-zelaia, nonbait. Praxi iraultzailearen eginbeharra da kategoriak berezko egitura sozial edo naturaltzat jo barik, beharrezkotasun eta berezkotasunik ez dutela erakustea. Alegia, Marxek kapitalarekin eta merkantziekin egin bezala, kritikoki ulertzea nola ezkutatzen diren harreman sozial zenbait irudi zurrun eta aldaezin batzuen atzean; eta nola ostentzen dituen abstrakzioak bizitasun eta zehaztasunak —maiz alienatuak, esplotatuak, zapalduak edo baztertuak diren bizitzen errealitateak— irudi huts baten pean. Bietan deuseztatu behar ditu fetitxeak praxiak, muina bera eraldatze aldera: bizitzaren produkzio-harremanak irauliz produktore libreen elkartea xede.

*Gothako Programaren Kritika*ren pasarte ospetsu batean, lanaren eta produktuen banaketa «berdinaz» ari dela, Marxek zuzenbide burgesaren mugak larrutzean berdintasun abstraktuaren justiziarik eza salatzen du. Zuzenbide horren trataera kuantitatibo eta formala da: banako guztiak *banako hutsak* diren aldetik baliokidetzat jotzen ditu, nolakotasunik gabekotzat (Marx, 2004e, 406-407. or.). Haren hitzetan, norbanako desberdinak berdin tratatzea «desberdintasunaren zuzenbidea» baino ez da. Berdintasunaren zuzenbidea, berriz, desberdina dena desberdin tratatzean datza. Izatez, zuzenbidea guztiei neurri berdina ezartzea da, baina banakoak —eta, ohartarazten du Marxek, banakoak orotan berdinak balira, ez lirateke *banako norberak* izango— anitz formatakoak direnez gero, bakarrik tratatzen ditugu berdintasunez irizpide eta alderdi bakar batean hartuta beste guztiak alboratzen baditugu; adibidez —dio, aztertzen ari den kasuan— langile gisa soil-soilik onetsita, gainerako kondizio eta izaerak baztertuta. Bidezkoa izan dadin, ostera, zuzenbideak ez luke berdina izan behar, desberdina baizik. Abstrakzioek, neurri estandarizatuek eta baliokidetze kuantitatiboek harreman-sistemak homogeneizatzeaz gain, jendea mugatzen dute izaera bakar batera, izan badiren singulartasuna ezetsita. Marxen proposamenak, eskubide burgesen muga estuak gaindituta, singulartasunak kontuan hartzeko proposamen komunistarekin egiten du bat: bakoitzak bere ahalmenen arabera emango du, bakoitzari bere beharren arabera emango zaio. Marxen parekotasuna, bizi-produkzioan egikaritua, singularren parekotasuna da, zehatzago esan: komunismo deritzon subjektibotasun transindibidualeko bizi-produktore singularren parekotasuna. Kapitalismoan, berriz, singulartasuna, norberatasun bereizgarria, batzuen pribilegioa da. Indibidualismo burgesa harresi bat zen, barrualdean babesturik norberatasuna onetsita zuten norbanako harroak zeuden; kanpoaldean, halako norberatasunik gabeko kategoria-aleak izatera kondenatuak.

Klase gabeko aroan, desberdinkeria sozialak ezabatu eta gero, pertsonen arteko desberdintasunak agertuko ziren, beharretan eta gaitasunetan, sorkuntzan eta nahietan; baina, aldeak alde, komunitatean bizi eta elkarren beharra izango zuten parekoak izango ziren. Elkarren kide izanik elkar garatuko zuten eta elkarri lagunduko zioten bakoitzak bere singulartasuna garatu zezan —nor *bera* libre izan zedin—. Singulartasuna kidetasuna izango zen azkenik.

Liberalismoan eta indibidualismo liberalean, berriz, arautze sozialak kenduko bagenitu, estatua eta politika ezabatuko bagenitu, lehia agertuko litzateke. Ez elkartasuna. Merkatuan elkarrekikotasun bakarra merkantzia-trukearena da. Banakoen arteko lehia ez da soilik iraultza liberalaren osteko egoerari buruzko hipotesi bat, lan-hipotesi bat da, zeinaren bidez justifikatu nahi duten, batetik, trukeen forma inperfektua eta estatuaren beharra —merkatua ez da gai jabego eta trukeen kapitalizazioa bermatzeko—, eta bestetik, jabego eta kapitalen jatorri eta izaera belikoa. Lehiakor aritzen diren jendeek bi forma horiek nahasten dituzte etengabe; ikuspegi hartan, biolentzia da hastapena eta menderatze-bidea, Hobbesen *Leviathan* ospetsuan bezala, jendearen egoera naturala. Lehiaren munduan singulartasuna ezin da kidetasuna izan. Kidetasunik gabe, singulartasuna boterearen pribilegioa da eta maiz, gainera, irudi hutsal bat, boterea legitimatzeko.

Norberatasunaren onespen soziala, beraz, burgesen joko eta lehia izatera mugatu zitekeen, kapital sozial antzera; edo egiazko onespena izan zitekeen, indibidualismo abstraktuaren harresia botata, banako zehaztu ororen sostengu material eta soziala eginetan gauzatuta. Horregatik, banako edo singular zehaztuen indibidualismoa, Marxen garaian, potentzialtasun ukatua eta ahalmen negatiboa zen, komunismoaren xede eta indar berezi bat, ez errealitate osatu bat —gaur egun ere halakoxea da, noski—.

Kapitalismoaren bilakaeran batera joan dira kapitalen metaketa eta populazioen homogeneizazioa. Batetik, lantegi, armada edo beste sozializazio-erakunde larrietan, harreman monologiko batean sozializatu zituzten populazio handiak: lan-indarra «libre» saltzera behartuta zeudenak lantegietan eta langile-auzoetan batu zituzten bizilege bakar batean. Bestetik, masa horiek izan ziren kapitalaren produkzioaren bezeria, berdin bakean kontsumogai masiboak bere eginez, nola gerran, armagintzako produkzio masiboari aterabide bat emateko beren gorpuak jarriz.

Populazioaren homogeneizazioan bi urrats hauteman ditzakegu, gero eta jende gehiago moldatu da «langile librea» izan dadin, gero eta arlo edo jardun gehiago kapitalizatu behar izan dira; edozer, bizi-produkzio zabalaren jardun oro diruztatu delako. Halatan, pertsonak baliokide bihurtu ziren, Gizonaren Eskubideetan agertzen zen irudi abstraktua gizon gehienentzat «langile librearen» subjektu homogeneo eta baliokide gisa gauzatu zen, beste askok ez zuten ezta aukera abstraktua izan:

> … berdintasun eta askatasun formaltzat hartzen baditugu demokrazia eginda dago honezkero, eta bat dator kualitaterik gabeko gizonen gizartearekin. Merkantziak bezala, herritar guztiak neurri berdin bakarrez dira neurtuak; abstrakzio beraren zati kuantitatiboak dira (Jappe, 2014 [1994], 36. or.).

Agian larregi baikorra da demokrazia «formala» egintzat jotzea, baina egia da Marxen kritika neurri handi batean bizitzaren kuantifikazioaren aurkako kritika dela. Dirua, merkantzia, truke-balioa edota lan homogeneoa bizitzaren —eta jendeen— kualitateak kuantifikatzeko tresnak dira eta, horrela, kualitateok pribatizatu, metatu

eta kapitalizatzeko bideak[180]. Jendeak kuantifikatzeko moduetako bat, jakina, haiek kategoria homogeneoetan sailkatzea eta mugatzea da. Hala ikusten da errolden historian edo jabetzen erregistro-agirietan, azken finean, jaun eta jabeen ardura izan da lanerako edo armetarako zenbat esku —edota batzuetan zenbat alu eta umetoki— zituzten zehatz-mehatz jakitea.

Kategoria sozialak sistemaren egiturak dira, merkantziak bezain errealak. Gure praktiketan gauzatzen ditugun heinean erreal askoak eta, gisa berean, erreal askoak dira egituratze sozial horietan agertzen diren sentiera komunak, erresistentzia kolektiboak, biziraute-jakintzak, elkartasun-kultura eta elkartasun-sareak —positibotzat jotzen ditudan zenbait aipatuta—. Marxen iritziz, klasea ez den klaseak, subjektu proletarioak, ezabatuko zituen klaseak. Baina, langileak edo proletarioak ez ziren, ez dira, langile hutsa; hori sistemak nahiko luke, hori kapitalismoak onesten dien izaera bakarra delako, merkantzia izatearena. Eta langileek ondo sentitu dute beti beren izatea ez zela soilik lan-indarra bizibeharrez saltzea, beti jakin dute badirela lan-lokarriaz gain beste lokarri eta harreman askotan, badutela beste izate sozial asko izan beharra eta beste horrenbeste izateko potentzialtasun betegabe. Langileak langile baino ez zirela kapitalismoak ezarritako logika zen, kritikoki ezagutu behar zena eta materialki, produkzio-harremanak bestelakotuz, hautsi behar zen kondizio mugatzailea. Merkantziak hartu du gaina eta handik begiratu behar zaio antolamendu sozialari eta bizi-produkziorako sormen sozial eta indibidualaren ahalmenari. Lokarri sozialak elkar menderatzeko erabiltzen ditugu, eta kapitalismoa, arrazismoa, patriarkatua, heteronormak eta abarren joko huts garbian jarduten jarraitzen dugu, baina berdin-berdin ehuntzen dira elkartasun-kulturetatik *borroka-elkarteak* edo *borroka-komunitateak.*

Marxista askorentzat bizi-produkzioa ekonomiara mugatzen da, hau da, kapitalismoak ezarri duen mugapena orohartzailea eta erabatekoa dela uste dute[181]. Hala balitz erraz asko esan genezake kapitalismoak krimen perfektua egitea lortu duela. Baina horrek ez du zentzu handirik, baieztapen hori subjektibotasun negatibotik egiten baita —ez badugu onartu nahi kapitalismoaren aurkako sentiera eta pentsaera kapitalismoaren jokaera maltzurra denik—. Pentsamendu dialektikoak

180. Hori omen da Marxen kutsu erromantikoa. Ikusi Michael Löwi eta Robert Sayreren *Le romanticisme à countre-courant de la modernité* (Löwi eta Sayre, 1992, 133-134. or.).

181. Eta, halaber, logika eta indar bakarrez ezarriko dela munduan, edonon eta edonorengan modu bakarrez. Marxek hori dena ukatu zuen, aspaldian ospe nahikoa hartu duten bere azken urteetako eskutitz batzuetan. Haietako batean, errusiar nekazarien komuna komunismorako oinarri bat izan zitekeela argudiatzen ari dela, ohar interesgarri bat egiten du eskema historiko zurrunei buruz. Ez da zuzena, dio, «mendebaldeko Europako kapitalismoaren sorrerari buruzko nire eskema historikoa herri guztiei patuak ezarritako garapen orokorraren teoria historiko-filosofikoa bihurtzea». Berea ere eskema bat zela gaztigatu ondoren, forma premodernoak, erresistentzia antimodernoak, komunismorako bidea ere izan zitezkeela ohartarazten du. Forma horiek, hori bai, kapitalismoak barneratu edo kutsatu ahala eraldatuko ziren, berez erresistentzia ez zenak kapitalarekiko erresistentzia bihurtu edo kapitalaren logikara egokitu behar baitu. Ikusi honetaz Marxen «Letter to Vera Zasulich, March 8, 1881» (Marx, 2010, [1881], 346. or.).

ezin du halakorik onartu, ezin du onartu erabateko errealitate sozial autoidentiko eta guztiz osatua, barne-tentsio kontraesankorrik gabekoa. Kapitalismoak ez du den-dena bere eskumende hartu eta bere logikara makurtu, errealitate historiko soziala delako. Sinpleegi esan, gu jendeok gara kapitalismoa —ez baikara banako soilen bilduma, garen harremanak ere bagara eta—. Eta harreman eta ahalmen sozial bereziak sortu ditugu modu kapitalistan, herrialdeak eta bizimoduak hondatzeko adina, Lur planeta bera hondatzeko adina.

Egun, ez dira gutxi kapitalismoan dialektika ahitu dela diotenak, aurrerago ikusiko dugun bezala, krimen perfektu hori lortu duela diotenak. Dialektikarenak egin du. Hegeli egotzi zaion historiaren bukaera gertatu ez bada ere, dialektikarena, nonbait, gertatu da. Ez dago kapitalismotik ihes egiterik. Desira eta Artea omen ziren jardun askatzaileen lurralde ez esplotatuak, baina horiek ere kontsumo-gizarteak hezur-muineraino esplotatu ditu. Eta, hala ere, kapitalismoak jardun ustez ez-kapitalista baten sostengua behar du etengabean: edonon eta edozeri balioa eraucteko bahiketak, lapurretak, hilketak eta gerrak behar ditu. Pribatizazio-kateak ez du etenik, eta ez da merkatu-logika huts baten bidez egiten: kapitalismoak demaseko bortxakeria behar du, eurrez behar ere. Marxek lehen metaketa primitiboa zeritzona ez da lehengo kontu bat, kapitalismoaren funtzionamendu arrunta baizik. Horrek denak zerbait salatzen du: banako guztiak ez dira kualitate gabekoak, harreman guztiak ez dira kualitate gabekoak, denak ez du funtzionatzen logika, botere edo indar norako bakar batean. Jendeen bizitzak, metabolismo sozionaturalak, badu Kapitalak behar eta ukatzen duen potentzialtasunik asko.

Eman dezagun ontzat kapitalismoak agerian jarri dituela ukatzen dituen potentzialtasunak: elkarren askatasuna, herri-elkartasuna, singularren parekotasuna… Metabolismo berri eta beregain baten promesa horiek subjektu deritzon bitartekotza behar dute, ez dira berez, xededun langintza barik, gauzatuko. Metabolismo sozionatural beregainak bere buruaren subjektu izan behar du. Hegelek gogo absolutua deitu zion, Marxek komunismoa. Zer dioskute oraingo filosofiek halako promesak bete behar zituen subjektugintzaz?

Bigarren partea

ZAINAK ETA ADARRAK

elkartzea, parekatzea, askatzea

5. Subjektuaren zain alderraiak

Dirudienez, Marxek amets egin zuen antolamendu sozial berezi batekin, bere burua arrazoimenez eta bidezkotasunez gidatuko lukeena eta bitartekotza bakarra jendarteko harremanak berak izango lituzkeena. Amets barrenari humanismoa antzeman dakioke, subjektu batek egikaritu beharko luke mundu hori unibertsalki, humanitate osoarentzat. Baina zer ote zen humanitatea? Nor, humanoa? Nor, antolamendu unibertsalaren subjektua? Marxek natura humanoa historian egiten eta izaten ari zen zerbait zela pentsatu zuen, ez historiaz landako izate natural, transzendental edo esentzial bat. Humanoa, proiektu historikoa zen, emantzipaziora jotzeko proiektu politikoa bihurtu behar zena. Bihurtze iraultzaile horren subjektua, aldiz, proletarioak ziren: humanitatea besterik ez zutenak, humanitatea bera maiz ukatuta.

Marxista ez humanistentzat, Marxek sistema sozialen bilakaera historikoaren kontu eman zigun. Subjektua, zerbait izatekotan, sistemak bere burua garatzeko erabiltzen zuen ilusiozko amarrua zen, sistemaren bestelakotze instrumental bat baino ez. Egiazko subjektua, hala deitzerik balego, intentziorik, asmorik eta xederik gabeko metabolismo sozionaturala izango zen. Hor zetzan agentzia edo eragintzan, sistemaren harreman itsuetan, asmo eta jakiterik gabekoetan, nonbait. Gizakien askatasuna, elkartasuna eta parekotasuna inoiz gertatzen baziren metabolismoaren garapen hutsaren ondorioak izango ziren. Irakurketa horiek dialektikaren lezio zaharra gibeleratzen zuten, honako hau, hain zuzen: substantziak —kasurako, sistemak— bere buruari eragiten dioenean bere burua *beste* gisa jarri behar du, eraldaketarako *bitarteko* gisa jarri behar du, ez du bere buruari zuzenean eragiterik, eragintza bere burua zatikatuz sortzen baita eta, subjektua da eragintza-sortzailea den partitze hura.

Bide horretatik, beraz, Marxen pentsamenduari dialektikotasuna kendu eta haren ordez eragintza-gune bakar batetik, aldebakartasunez, kutsatzen den eragin homogeneoa jarriko zuten. Marxek, ordea, behin eta berriro nabarmendu zuen subjektuaren garrantzia, bere bizitza osoa da horren lekukotza. Proletarioek, haiek berek, beren burua askatu behar zutela esan zuenean pentsabide dialektikoa ari zen egokitzen: subjektua *bere buruarekiko bitartekotza* forman sortzen da, autosorkuntza eta autoxedapena da. Efektua da, bai; baina xede propioak ezarriko dituen eragintzari darion efektua. Hori lortzen duelarik, askatu egin dela esan daiteke. Baina, horrez gain, Marxen utopia —nolabait esan— jende ororen singular subjektiboak osatuko zituen sistema soziala zen.

Hala ere, subjektua eta subjektutasuna irudikatzeko, pentsatzeko, sentitzeko eta gauzatzeko oso modu desberdinak egon dira. XIX. eta XX. mendeetan subjektu handien mendeak izan dira. Hizki larrietan idatzitako subjektu zenbaiten urrezko aro bat: Nazioa, Estatua, Herria, Gizona, Klasea, Gizateria, Progresoa… Subjektuak diren eztabaidatu ahal da. Maiz, subjektu erlazional, enpiriko edo bizien ordez, subjektu metafisiko, hipostasiatuak, abstraktuak eta, finean, pertsonifikazioak baino ez dira izan. Alegia, sistemen figurazioak dira, Hegelen *Fenomenologia* hartan agertzen ziren irudi horien antzera baliabide bat, konplexuegiak diren sistemak erraz zehaztu, mugatu eta objektibatzeko trikimailua. Guk fetitxe bihurtu ostean sorgintzen gaituzten fetitxeak. Makina sozial abstraktu eta erraldoiak izan dira, jendeen subjektibotasunak eta subjektutasunak informatu, moldekatu eta mamitu dituztenak estilo jakinez: sistemaren baitara ondo egokituta, sistemaren aurka bestelakotuta. Hor daude *subjektu* kontzeptuaren bi adiera nagusiak. Horietan nagusia, Kapitalarena, arian-arian nahikunderik gabeko joera eta logika inpertsonalak ezarri dituzten makinetan handiena.

Makina horiek inoiz subjektu gisa pentsatu nahi izan zituzten humanismoek. Gizona edo humanoaren gainbehera etorri zen XX. mendearen bigarren erdialdeko filosofia zenbaitetan, esan ohi denez, susmoaren filosofiek —Marx, Niestzche, Freud…— humanismoaren aurkako hazia erein zuten. XX.ean feminismoak edo antikolonialismoak hedatu zuten fede-galera. Orduan, subjektu metafisikoari zorrak kitatzeko ordua heldu zitzaion, gehienetan bestelako subjektibotasunetatik, subjektutasuna eragotzita, ebatsita, ezinduta zuten subjektibotasunetatik… Hau da, subjektu izaterik ez zutela sentitzen zutenengandik.

5.1. OIHANETIK ZUHAITZA, ZUHAITZETIK EGURRA

1802an, Toussaint L'Ouverture, Haitiko Iraultzaren heroi mitifikatu hura, preso da. *La Créole* izena duen fragata batean sartu dute frantziarrek, geroago beste itsasontzi batera lekualdatu dute, *Le Héros*-era. *Herio* izena behar zukeen. Erbestera daramate heroi iraultzailea, Frantziara, heriotzara. Abuztuaren hogeita bostean iritsi dira iraultza unibertsalaren lurraldera. Han hilko da laster, ziega batean gaixorik. Gosez eta ahiturik izan dute akabatu arte. 1803ko apirilaren zazpia da. Askatasun eta berdintasunaren borrokan esklabo matxinatuen buruzagiak bizitza jarri du jokoan eta galdu. *Le Héros* ontzian sartzean, oraindik keinu heroikoak izateko sasoian dela, hitz hauek esan omen dizkio kapitainari:

> Ni lurrera botata, Saint-Domiguen bakarrik moztu duzue beltzen askatasun zuhaitzaren enborra, haziko da ostera erroetatik, anitz eta sakon-sakonak ditu eta[182].

Ez zen zuhaitzaren metafora erabiltzen zuen estreinakoa, esklabutzaren zuhaitza lurrera botatzeko deia egin omen zuen matxinadaren suak biztu nahian. Haitin, hala

182. «In overthrowing me, you have cut down in San Domingo only the trunk of the tree of liberty. It will spring up again by the roots for they are numerous and deep» (Forsdick eta Høgsbjerg, 2017, 117. or.).

ere, iraultza izatera iritsiko zen matxinada mendialdeko oihanetan eta etxaldeen ondoko basarte sarrietan ernatu zen. Askatasunaren kemena ez zen zuhaitz bakan baten zainetatik korritzen, baso trinko eta zerratu baten adar eta zain korapilatuetan barna baizik.

Hegelen biografoak, Karl Rosenkranzek, Tübingeneko apaiztegiko ikaskide ohiei entzun omen zien nola Hegelek miresmen eta bozkarioz jaso zuen Frantziako Iraultza eta nola 1793ko udako igande goiz argitsu batean Hegel, Hölderlin, Schelling eta hainbat lagunek Tübingen ondoko larre batera joan eta bertan *askatasunaren zuhaitz* bat altxatu zuten eta nola haren inguruan *Carmagnola* dantzatu eta *Marsellesa* abestu zuten (Pinkard, 201, 57. or.)[183]. Luckas-ek zabaldu zuen pasadizoa eta, itxuraz faltsua izan arren, oso ospetsu egin da, seguruenik askok eta askok ikusi dutelako eszena hartan asmo iraultzaileen sinbolo ezin ederrago bat, filosofo eta poeta handiak izango ziren gazte adiskide horien alegrantziak askatasunaren aroaren promesa guztiak bilduko balitu bezala.

Askatasunaren zuhaitza Ameriketatik ekarritako sinboloa bide zen, ingeles kolonien Independentzia Gerran halako habeak eta hesolak altxatzen zituzten askatasuna irudikatzeko. Oso aspaldiko erritu baten oroitzapenezko errepika zen. Frantziara aldatu zuten iraultzaren sinbolo gisa eta ospakizun iraultzaile solemneetan erabili zuten. Ez zen, haatik, sinbolo arrotza Europan, antzinatik erabili baitira Europa osoan zehar zuhaitzak antzeko errituetan eta pareko esangurarekin. Zuhaitzak askotan izan dira mugarri eta bilgune. Batzuetan, maiatzean zutitzen diren habeen kasuan bezala, berpizte-sinboloa; bestetan, gurtze-ikonoa, Andra Mariren irudiaren abaroa direnean bezala. Beharbada, izaera sakratuak ekarri zuen aginte- eta justizia-gunea izatearena. Zigor-gunea ere bai, pikutak bezala lurretan erro eta zerura zorrotz goratzen diren aginte-zakil antzo.

Zuhaitz baten gerizpean biltzen ziren lege-, justizia- edo aginte-biltzarrak. Zuhaitza, auskalo noizko eta nongo sinbologia barneraturik, ez zen soilik aginte baten ikurra, zuhaitza aginte kolektibo baten eskumen eta askatasunen sinboloa izan da eta da. Maiz, herri-erakunde baten agintea, *potestas* delakoa, irudikatzen du —adibidez, plaza erdian altxatzen diren habe sinbolikoen kasuan—. Legearekin berdindu behar da, beraz. Baina baso eta oihaneko sasian umotzen dira, nonbait, matxinadak eta erreboltak. Hara babesten dira agintetik ihesi dabiltzanak, han batzen dira erresistentziari ekiten diotenak. Basoa dute aterpe legetik at dabiltzanek, hiri-harresiak mehatxatzen dituztenek, estatuaren aurka altxatu diren gerrillariek edo, Haitin bezala, esklabutzaren kontra justizia- eta mendeku-gose direnek, hitz batez esatera, basatiek.

Basoa, oihana, sasia, mendia izan dira gure artean ere matxinaden babes, biltoki eta abiapuntu. Basoa da lehenen askatzen den lurraldea. Handik egiten zaio eraso sistemari. Edo hor egosten dira agintearen aurkako amorruak, asmo izatetik ekintza izan artean. Aspaldi zuhaiztiak kale bilakatu ziren. Oihan arriskutsuak baso

183. 1793an, gogoratzen du Pinkardek, gillotinak etengabeko jardunean ari ziren. Pasadizoa gezurra bada ere, egia du Schellingek *Carmagnola* itzuli zuela.

eta mendietatik hiriguneetara eraman zituzten landa-eremutik fabriketara inguratu ziren proletarizaturiko langileek. Langileen aldiriak edo migratzaileen auzuneak dira gaurko oihanak. Basoa, erakundetu barik, *potentzia* hutsean diren ahalmen eta aginteen lekunea da; oihana, jendearen potentzia prepolitikoa, *polis* edo Hiritik kanpokoa, askotan handik bidalitako ahalmen iraultzailea.

Ilustratu eta iraultzaileen ekinetan, aldiz, zuhaitza ezarritako lege-ordenamendu berriaren ikurra izan zitekeen. Basoa ez bezala, askatasunaren zuhaitza bakandu eta bakartua izan da; argia da, landatua edo nahita aldatua. Zuhaitza da erakundetu den politikaren sinboloa. Zibilizazioarena. Basoa iluna, nahasia, zikina, lohia, arriskutsua den modu berean, Ilustrazioaren lorategietan basoa zibilizatuta eta ordenatuta ageri zen, ordena naturalaren eta humanoaren arteko metabolismo arrazionalizatu eta baketua irudikatuz. Baina, horrez gain, ez ote da zuhaitza banako modernoen subjektibotasun askearen sinboloa ere? Sustraiak lurraren erraietan dituztelarik ortzira zabaltzen dira, goikoa adarrez harrapatu nahiko balute bezala. Adaburuaren zabalean ez ote dago aske izan nahi duenaren zabaltze-gogoa? Kale egiten digu sinboloak ezaugarri batean, lurrari eta erroei lotuta dago zuhaitza. Subjektu modernoak, ustez eta iduriz, lokabeak dira.

Nor garen erroek esaten digutela pentsatu ohi da. Zuhaitz genealogikoen paradigma, DNAren paradigma, baina batez ere, oinordetzaren paradigmaren oparia da. Erro, enbor eta adar, hirurek, leinua bainoago, ondare-katearen eskualdatzea sinbolizatzen dute. Gogoari analogia erraza eskaintzen diote. Oinordetza izan da maiz egitura sozialen iraunkortasunaren bermea. Kapitalak, ogasunak edota onibarrak heredatzen ditugun moduan jasotzen dugu identitate jarauntsia, gizarte-posizioa eta ospea. Areago, ezaugarri, izaera eta ahalmen kolektibo eta subjektiboak ere sozializazioa deritzogun transmisioan jasotzen ditugu; zenbat eta zorrotzagoa transmisioa, orduan eta aldaketa gutxiago jendartean. Nahiz eta transmisore kaskarrak izan, transmisiora emanda daude elkarte humanoak; ezinbestez izanarazten ditugu kumeak gure modura. Baina oso diferentea da posizio on, baliabide aski eta bizi-jakintza eraginkorrak transmititzea edo, horren ordez, esplotazioaren kondena, pobrezia eta ignorantzia transmititzea. Izan ere, halakoak ere agintearen logikan, elkarte humanoen politiketan, transmititzen dira erruz. Nor joango da herentzia hori esku zabalik eta pozarren jasotzera? Esker gaiztoko seme-alabek uko egingo al diote guraso eta arbasoen opari pozoitsuari? Erroetatik erauziko al dute beren burua? Ibiltzen hasiko al dira zuhaitz barik txori hegaldariak direlakoan, ibilian aske, lur eta itsaso berrietan beste norbait izango direlako esperantzan?

Hobi esferikoen eta abaro segurtatuen filosofoak, Peter Sloterdijkek, liburu bat eman zion gaiari (Sloterdijk, 2015)[184]. Jakina, Sloterdijken jarrera kontserbadore eta

184. *Los hijos terribles de la Edad Moderna Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad* izenburua aski esanguratsua eta adierazkorra da. Sloterdijkek tradizioaren transmisio lasaia eta hierarkikoa hobesten du, esperimenturik gabe. Berritasuna eta gaztetasuna dira, haren ustetan, Modernitatearen printzipioak. Etengabeko iraultza, sorkuntza eta berrikuntza, ez lehenaldi hutsa, ezta etorkizuna ere, denbora badoa eta geroan gerokoek izango dute berritzeko ardura eta nahia.

hierarkiazaletik tradizioaren transmisio otzan eta lasaiaren haustura ezin baikortasun osoz ikusi, ezta erabateko nostalgiaz ere. Tesia sinplea da, Modernitatea esperimentu antigenealogikoa izan da, alderdi guztietan. Sloterdijken iritziz, europar modernitatea guraso eta leinuen kontrako berrikuntza eta autosorkuntzaren zibilizazioa izan da. Modernoek gurasoei uko egin eta beren buruaz erditu balira bezala aritu nahi izan dute. Odol, jatorri eta leinuari ihes egiteari ekin diote, bere burua hutsetik sortuko balute bezala, beren buruaren subjektu sortzaile eta eragile bakarra izango balira bezala, hain zuzen. Askoren kasuan zorioneko jarrera: gizartean nor izateko norgehiagokan jatorri txarrekoek, odol nahasi eta uherrekoek uko egin behar izan diote jabe eta kide onetsia izateko balio ez zuen herentziari. Ondasun ederrak heredatuko dituenak badaki zein ona diren erroak, zein ona den zuhaitz genealogiko oparo eta ziurra izatea, zein onak diren jabetzaren erregistroak, erregistro zibilak, eta bera sortu aurretik norberaren perfekzioaren onerako egin diren inbertsio eugenesikoak. Besteak, eskuarki, nor izatera heldu dira planifikazio handirik gabe, mundura botata, ekarrita bainoago. Horiek hobe izan dute erroak erretzea.

Kolektiboki ere antzera jokatu dute erro-erreketan aritu diren iraultzaileek. Nazioaren kasuan, esaterako, jatorri unibertsal eta bakarra asmatu zuten, genealogikoki espazio ez-markatua omen zena, leinu bakar eta orokor batekoa zelako. Fikzio horren bidez eraiki ziren amets berdinzale asko edo haurride modernoen elkartasun-planak, iragana ahaztuz eta geroari begira. Finean, erroen aurka altxatzen denak ez dio soilik uko egiten galbideko herentzia bati, usu gurasoak arbuiatu eta ukatzen ditu. Eskatu ez zuen jaiotzaren ordez, berak antolatutako eta administratutako jaiotza baten bidez sortuko du bere burua. Burugintza horretako erdiminek osatu dute parte handiz Mendebaldeko subjektibotasun modernoaren epika. Errenazimentuaz geroztik legitimotasunaren iturriak arbaso-leinu pribilegiatutik uneko *performance*ra igaro ziren. Norberaren eginek ekarriko zuten norberaren onargarritasun soziala, ez arbasoen odolak. Epika horren betegintzarre filosofikoa, Sloterdijki kasu eginez gero, alemaniar idealismoaren eskutik etorri zen.

> Idealismo alemanak, subjektu tituluaren pean, banako burgesa jartzen du salbuespenik gabe jarrera autogenoan: autosorkuntza bihurtzen da lehen giza eskubide eta hiritarraren lehen betebehar (Sloterdijk, 2015, 288. or.).

Baina erroen kontrako gurutzada historiko luzeak urrats kritiko bat egin zuen subjektu moderno autosortuaren epika hartu eta haren kontra erabili zuenean. Askatasuna, jario jarea, sorkuntza, berrikuntza, hedapen adierazkorra edota mailakideen parekotasuna, haren kontra jarriko ziren. Urrats horretan berebiziko protagonismoa izan zuen zuhaitzen aurkako herra agerian adierazten zuen filosofia batek, Gilles Deleuze eta Felix Guattarirena, hain zuzen. Pasio antigenealogiko sarkorrarekin idatzi zituzten hainbat lan, bi nabarienak: *Anti-Edipo. Kapitalismo eta eskizofrenia* eta *Errizoma*[185]. Obra horietan kritika genealogikoak bere goia jo zuen;

185. 1972an argitaratu zen *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, lau urte geroago, *Rhizome*, eta 1980an, *Rhizome* barnean hartuko zuen *Milaka ordoki* lana, lehendabizikoaren bigarren partea, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*.

zehatzago esan, hierarkiak, leinuak, bertikaltasunak edota sistema zentralizatuak eta horren guztiaren analogia, arbola, botatzeko ahalegina goienera iritsi zen[186]. Haren aurka, beste irudi bat, beste metafora bat eskaini zuten, *rhizome* delakoa. Errizoma lur azpiko landare mota bat da, zurtoin bat, nonbait. Adabegietatik hazten eta etengabe hedatzen bizi da, gune zaharrak idortu eta hil ahala berriak zabalduz. Analogiaz, beraz, sare hazkor horizontala, irradiazioz etengabe hedatzen eta eraldatzen ari dena, edota agentzia edo indar-lerro askoren elkargunea. Horrela, arbolaren eredu antropozentriko, zentralizatu eta totalizatzaileari saldoka dabiltzan nomada heterogeneoen eredua kontrajarri zioten, errizoma. Hainbat printzipioren bidez deskribatu ziguten eredua: edozeren eta guztiaren konexioa, heterogeneotasuna, askotasuna, hausturak, birsortze etengabeak, aurretiazko eredurik gabeko sorkuntza… (Deleuze eta Guattari, 2004 [1980], 13-19. or.).

Hitz gutxitan, zuhaitzek egonkortasun sedentarioa, sustraien lotura irmoa, funtsen iraunkortasuna edota norako eta logika baten araberako zabalpenak irudikatzen dituzten moduan, errizomek nomaden ibilaldi errepikatuak, jito hedakorrak, sare ireki eta elkarketa hibridoetarako prestatukoak irudikatzen dituzte. Arbola lur azpiko sustraien fundamentuan altxatzen den transzendentzia bada, errizoma immanentzia erradikala da. Errizoma antigenealogia da, edozer bilakatzea da haren izatea, desirak nahikara askatzea, muga gabe hedatzea, lurralde barik…

Urteak pasata, ezker-eskuin, oso bestela irakurri dira errizomaren promesak. Ezkerretik, Slavoj Žižekek hainbat tokitan errepikatu du Jean-Jacques Lecercleren pasadizo bat: Parisko metroan *yuppie* itxurako bat Deleuze eta Guattariren *Zer da filosofia?* liburua irakurtzen ari da; liburua, dio Lecerclek, *yuppie*n kontra idatzi zutenez orriak irakurri ahala harridura-keinua sumatzen zaio irakurleari. Žižeken interpretazioan, harridura entusiasmoa da, aurpegian azaleratzen ari zaion emozioa. Deleuzeren aldarrikapenetan bere desirak eta grinak ikusten ditu *yuppie*ak: subjektibotasun-autoedukia lehertu, desirak aske adierazi, bere burua berrasmatu… Badira, dio Žižekek, hainbat ezaugarri Deleuze kapitalismo berantiarraren ideologoa dela esatea justifikatzen dutenak (Žižek, 2006b, 210. or.)[187]. Žižekek ez du zalantzarik, Deleuzeren lanak kapitalismo neoliberalaren ezaugarriak iragartzen zituen. Baina,

186. Hemen, adibidez: «Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental (…): el principio-raíz, *Grund, roots y fundations*. Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desmonte (…). Oriente presenta otra imagen: una relación con la estepa y el huerto (en otros casos con el desierto y el oasis) más bien que con el bosque y el campo…». Niri, egia esan, bitxia egiten zait Ekialdeko irudi hori eta basoaren mendebaldartze hura Vietnamgo gerraren osteko urteetan idatzi izana. Hala ere, esan behar da egileek ere segituan erantsi zutela: «De todas formas estas distribuciones geográficas no nos llevan por el buen camino. ¿Estamos en un callejón sin salida? Qué más da» (Deleuze eta Guattari, 2004 [1980], 22-24. or.).

187. Berdin antzera S. Žižeken *Primero como tragedia, después como farsa* lanean: «… el nuevo espíritu del capitalismo recuperó triunfalmente la retórica igualitaria y antijerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una victoriosa rebelión libertaria contra las opresivas organizaciones sociales características tanto del capitalismo empresarial como del Socialismo Realmente Existente» (Žižek, 2011, 67. or.).

beharbada, horretarako ideologia neoliberalaren diskurtsoak eta *marketing*aren praktika hautatuak, *management*eko dispositibo osoa barne, oso-osorik sinetsi beharko genituzke.

Eskuinetik, Sloterdijkek ironia maltzurraz kontatzen du nola Deleuze eta Guattariren alegiazko unibertsoa, askatze-bide gisa pentsatua eta eskainia izan zen hura, bihurtu den neoliberalismoari, kontsumo mugagabearen eta finantzaketaren kapitalismoari hoberen dagokion iragarpen ideologikoa. Itxuraz, Deleuze-Guattariren unibertsoa diru birtual, hegalari, amoral eta inflazionatuaren etengabeko mugimenduetan baino hobeto ezin zen inon gauzatu. Eta, halaber, Deleuze-Guattariren analogia eta lexikoan aurrez irudikaturik sumatu ahal zen sareen sarea. Internet errizomatikoa bide da, azal zelai bakarreko mugimenduen eta uztarketen sarea —eta, egia esan, halako irudiaz begitantzen zitzaigun garai bateko Interneta—. Sloterdijken ustetan, orduko hitz bizigarriak, orain zaharmindutako berbak dira: sakabanatze nomadak, bilakaera errarien desirak, erdigune gabeko sare hedakorrak, albo-hazkunde geldigaitzak, ihes-lineak, askotariko askotasunak, fluxu eta isuri biziak… Antza denez, itsasbehera heldu zaie, lehor samar daude (Sloterdijk, 2015, 314. or.).

Zalantzak ditut nik. Idatzi ote zuten, nahi gabean, kapitalismo globalizatuaren filosofia? Edo urrunago ikusteko dohaina izan zuten? Esan nahi dut, ez al ziren oraingo totalitarismoen, estatu-nazionalismoen eta elite harresi-zaleen bukaeraz arituko? Ez al zuten kapitalismo solido eta likido guztien osteko eta barneko askatasun barbaroa hauteman? Eta askatasun barbaroa ez al da basatien basarteetan eta desertoreen desertuetan, egungo basarte eta basamortu urbanoetan, barreiatuko ezinbestez? Sloterdijken iritzia, alde horretatik, kontra-argudio gisa erabiltzeko tentazioa handiegia egiten zait:

> *Errizoma* izenarekin iradoki zuten hiperproletariotza potsindustrial lauso bat, desirak, ondasunak eta zeinu-fluxuak atzemateko irrikan egongo zena, langabe eta landun, erreboltari eta konformista, hiribarnean edo aldirietan biziko zena, prostituitua edo autonomoa, enplegatu prekarioa edo finkoa; haren aldean, marxismoaren «langile-klaseak» dinastia beneragarria ematen zuen (Sloterdijk, 2015, 316. or.).

Langileen dinastia beneratu hura ere zatikaturik omen den honetan, Sloterdijkek Deleuze eta Guattariri egozten dien iradokipena zuzen eta agerikotzat jo dezakegu? Halako tenorean, bizitza prekarioetan murgilduta kontsumo-desiraz beteriko masen anabasatik sortuko al dira subjekturik gabeko askatasuna, parekotasuna edota elkartasuna?

Errizomarekiko mesfidantza kritiko hau ez da, hala ere, soil-soilik kapitalismoaren iraultzen balizko efektua. Ez da soilik neoliberalismoak eragindako subjektibotasunarekiko kritikaren emaitza. Arinagotik dator. Aurkeztu zen garai hartan bertan ere bazegoen errizomaren benturak zalantzan jarri zituenik. Bitxienetako bat *Patataren faxismoa* izeneko testua izan zen. Egile gisa George Peyrol izena zuen,

baina, antza denez, Alain Badiouren goitizena baino ez zen hura (Dosse, 2010). Patataren faxismoa, 1977. urtean UCFML alderdi maoistak argitaratu zuen testu baten bigarren atala zen. Han «fronte filosofikoan» gertatzen ari zenari buruzko irakurketa bat egiten zen, zehazki esan, Deleuze eta Guattariren aurkako irakurketa bat (Union Communiste de France Marxiste-Léniniste, 1977).

Lehendabiziko atala *Le flux et le parti, dans les marges de l'antioedipe —Fluxua eta alderdia. Antiedipoaren mugetan—*, eta bigarrena *Le fascime de la pomme de terre —Patataren faxismoa—*. Bertan 68ko errebolten balantzea egiterakoan, burgesia txiki intelektualaren jarrera salatzen zuen egileak, klase proletarioaren ikuspuntua nahita eta erasokor ahanztea:

> Kontua zen erreboltak gehitu behar zirela (migratzaileak, emakumeak, ekologistak, soldaduak, presoak, ikasleak, homosexualak, etab.), unean uneko indar sozialak infinituraino kontatzea, baina herri-eremuaren bateratze politikoaren antza zuen guztia gogor borrokatzea… (*Ibid.,* z.g.).

Heterogeneotasun bazter-nahastaile horren aurrean, George Peyrol izenaren atzeko Badiouk dialektikaren alde egin eta maoismoaren ekarpen berritzaileak goresten zituen. Errizoma, haren ustez, dialektikaren ukapena eta antagonismo gabeko anizkoiztasun edo multiplizitate baten defentsa zen. Alegia, Badiouren ustez, dialektikaren bitako antagonismoa ezabaturik, aniztasunaren ordez berehala ezarriko zen Bataren ordena. *Bata bitan erdibitzen da* dioen printzipioaren aurkako filosofia den aldetik, errizoma antihegeliarra izateaz gain, anti-iraultzailea zen. «Anizkoitza bitik kanpo edo zatiketatik kanpo pentsatzea Bataren diktadura kanporantz praktikatzea da» (*Ibid.,* z.g.)[188].

Harago doa testua eta ozen dio bakarrik ergel batek nahastuko lituzkeela marxismoaren formula dialektikoa, *Bata bitan erdibitzen da*, eta familia-zuhaitz genealogikoa[189]. Dialektika batasun trinkoaren kontrakoa delako, dialektikan batasuna edo Bata bi alditan da ilaun: Batak ez du existentziarik entitate gisa, batasun bakarra mugimenduarena da, dena da prozesua eta, gainera, prozesua urraketa baino ez da, hau da, prozesua bera ere zatituta dago. Marxista batentzat, batasun bakarra urraketarena da, bata bitan erdibitzen duen antagonismoarena. Labur esan, Deleuzek eta Guattarik, beren lursagarreko filosofia «anizkoitzari» kontrajartzen zioten arbolazaintza dialektiko oro-xurgatzaile hura faltsukeria baino ez zen; nahita asmatutako txorimalo bat eta, okerragoa zena, faxismora, Estatuaren Batasunaren ordenara, eraman gintzakeen faltsukeria. Izan, Deleuze eta Guattarik dialektikaren kontrako erasoan zerabilten amarrua dialektika metafisika erreakzionarioaren Batarekin berdintzea baino ez zen. Eta, bide beretik, Deleuze

188. «Penser le multiple hors du deux, hors de la scission, c'est pratiquer en extériorité la dictature de l'Un».

189. Maok estrategikoki esan edo ahalik eta era dialektikoenean ulertuta ere, «lelo» hura, *Bat bi bilakatu da*, Deleuze eta Guattariren hitzetan pentsamendu klasikoena, arrazoizkoena, zaharminduena, eta higatuena, zen (Deleuze eta Guattari, 2004 [1980], 11. or.).

eta Guattariren multiplizitatearen eta banako errarien filosofiak errealitate soziala ukatzen zuen. Ez gaude, nonbait, *egoera natural* burgesetik oso urrun. Desira eta higidura anitzen ontologian, ostera ere, errealitate sozialaren antagonismoek eta bereizketek edo sailkatze eta egituratze hierarkikoek ez dute esangura ontologikorik. Finean, antagonismoak ukatuta, errealitate hainbat eta hainbat fluxu positibok osaturiko ugaritasun askea dela pentsatzeak ontzat ematen du errealitate sozialean dagoen egiazko Bata. Horregatik, zioen panfletoak, Deleuze eta Guattari ideologo prefaxistak ziren[190].

Deleuzek bazuen, berak ere, faxismoa nori leporatu. Bestela ulertzen bazuen ere, boterearen faxismoari ihesbide aktibo eta positiboak kontrajarri nahi zizkioten, itoginak bezala, fluxuak kanalizatu edo gelditu nahi zituzten kode sozialen azpitik jaria zitezen. Halarik, opresioaren aurkako edozein desirak, ñimiñoa izanagatik ere, sistema kapitalistaren osotasuna zalantzan jar zezakeela uste zuten, ihesbide bat urratuko zukeelako Bataren tranpan jauzi gabe. Errizoma zen, horrenbestez, ihesbideak pentsatzeko eta praktikatzeko eredua (Deleuze, 2008, 325. or.).

Errizoma eta arbola, bistan da, pentsamenduzko aurkaritza bat irudikatzeko analogia gisa eskaini zizkiguten: errizoma eragabea, norakorik gabeko bilakaera, eta zuhaitza, berriz, egituratua edo estrukturatua. Ez da oso seguru, ostera, errizoma eta zuhaitza hain desberdinak eta aurkakoak diren. Esate baterako, Carlos Reynoso antropologoak dioenez, Deleuzek eta Guattarik, metaforaren gehiegikeriak jota, sinboloak abstraktuki eta erabileratik kanpo interpretatzen zituzten —eta aldezten zuten pragmatikari traizioa egiten—[191]. Sinboloak, ordea, polimorfoak dira beti, zuhaitzaren egiturak, esaterako, ez du balorazio bakar bat onartzen. Arazo barik ulertu ahal ditugu azken adarrak arbolaren baztertuenak, eszentrikoenak, eta alboratuenak direla edo, kontrara, arbolak irudikatzen duen hierarkian adar punta horiek klase garatu eta hobea direla (Reynoso, 2014, 21. or.).

Reynosok dioen bezala, bai sare eta grafoen teorian, bai aljebran, ondo jakina da arbola hierarkiko batek eta guztiz laua den matrize errizomatiko batek harreman multzo bera irudikatu ahal dutela. Areago, aginte-harremanak arazo barik irudikatu ahal dira forma horizontal eta lau batean eta, halaber, alboetara hedatzen diren nora gabeko fluxuen sare guztiak arbolak edo arbola-multzoak dira; izan ere, sare batean zuhaitz tankerako konexio-lerro anitz daude. Sareak ez dira berez demokratikoak edo berdinzaleak, ezta arbolak despotak ere (Reynoso, 2014, 39. or.).

Orokorrean, Reynosok agerian jartzen du Deleuzek eta Guattarik ez zituztela oso kontuan hartu antropologiaren ekarpenak, bereziki baztertu zituztela antropologia kognitiboarenak, eta oso trazu larriz margotu zutela Mendebaldeko logozentrismoa.

190. Dena esatera, Badiouk bigundu zituen kritika edo erasoak geroago; ikusi Badiouren *Deleuze. La clameur de l'Être* (Badiou, 1997).

191. Carlos Reynosok pentsamendu errizomatikoaren kontzeptu zenbait ikuspegi kritikoz larrutu ditu: errizoma, ritornelli edo logozentrismoa. Ikusi C. Reynosoren *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático* (Reynoso, 2014).

Aurreiritziz beteriko irudia sortu zuten, bi mundu banatzeko, Mendebalde logo-zentriko, identitarista eta klasista, eta *besteak*. Azken finean, Deleuze eta Guattariren borroka barne-borroka bat baino ez zen: Mendebaldeko filosofiaren barruan bi bando irudikatu eta baten alde borrokatu ziren.

Analogien ahula gorabehera, arbolarekiko herra bera ere oker ibil liteke eskala aldatuz gero. Zertan zuhaitza? Zergatik ez zuhaitz-artea? Zergatik ez basoa? Zuhaitz bakarra hartuta hierarkia bertikala begitandu ahal zaigu edo lekualdatzen ez den iraunkortasuna, edo lurrean barna sartzen den jatorri eta leinu genealogikoa, edo transzendental irmoa, edo egitura sakona. Ados. Baina basoa higitzen da, alboetara zabaldu eta inguru immanente batean hedatzen da; basoan zuhaitz bat alda liteke beste edonora, beste edozein zuhaitz, zuhaixka, lahar edo sasi izan lezake auzoko, basoan edozein bazter, edozein paraje izan daiteke erdigunea. Basoak eta zuhaiztiak hedatu eta zabaldu egiten dira, murriztu eta eskastu, lurrak kolonizatu eta berdatu, agortu eta zeharo ihartu. Bai denboran, bai espazioan, zuhaiztiak mugitu egiten dira. Haien ibilera eta pausoak, alabaina, geldo samarrak dira pertsona baten bizitzan, maiz sentitu ezinezkoak. Norbanako baten bizi-erlojurako zuhaiztiak iraunkorrak, egonkorrak eta betiko geldiak direteke, ez, ostera, denbora luzera begiraturik. Baina, arestian esan legez, baso edo oihana nahasmen eta masaren analogia izateaz batera, matxinatuen babestoki eta matxinaden eta insurrekzioen arragoak izan dira historikoki. Horregatik guztiagatik, metaforen jolasean, nik basoaren metonimia nahiago dut. Baso sarri trinkoetan erroak eta zainak korapilatu eta nahaspilatzen dira, ez soilik lur azpiko sustrai gisa, zainak noranahi hedatzen diren fluxuak baitira. Zainak dira, basoetako egiazko protagonistak.

Deleuze eta Guattari, berriz, humanismoaren subjektuaren aurka aritu ziren. Errizoma, askatasunaren zuhaitzaren gezurra botatzera zetorren, bera benetako askatasunaren landarea zela aldarrikatzera. Zuhaitz hori subjektua dela esan barik joan daiteke. Egitura eta hierarkia, bertikaltasuna eta zentralismoa, denboran edo espazioan iraunkor luzatzen diren hari eta lokarri, zain eta atalak, eta hori dena, ustez, subjektuaren kontuak ziren. Subjektuaren «ordenaren eta fundamentuen pentsamenduari» *sedentario* etiketa ipini zioten, printzipio gorenik eta azken fundamenturik gabeko beren pentsamenduari, *nomada*. Sinpleegia, baina eraginkorra, mota guztietako mugak gainditu nahi zituen aro eta zirkulu bateko gogoarentzat.

Ikusten denez, Deleuze eta Guattari oraindik ere zoratzen gaituzten eztabaiden erdi-erdian kokatu ziren: bata ala askotasuna? Hori omen zen, ontologiaz ari zirela, garaiko «fronte filosofikoan» zegoen antagonismo nagusia. Dialektikaren azkenengo Bataren adiskidetzea ala fluxuen betiereko mugimendu askea, geldiezina. Hala planteatzea zuzena ote zen? Deleuzek itzal baten azpian egin zuen lan, ustez Bataren filosofoa zenaren aurka, Hegelen aurka, noski. Deleuze *antihegel* baten antzera irudikatu da sarritan. Bere filosofiaren xedea platonismoa iraultzea izan zen, nonbait; eta Hegel, nola ez, platonismoaren burutzapena, errealitate eta zentzuen askotarikotasuna *Bat-bera* izatera murrizten duen pentsamendutzat zuen Deleuzek.

Gaurtik ikusita, ordea, akaso esan beharko genuke Deleuzek kritikatu zuen dialektika hegeliarra irakurketa partzial baten emaitza baino ez zela, dialektikaren zentzua ukatzen zuena. Edota, beharbada, Deleuzeren multiplizitate errizomatikoari esker ikasi dugula dialektika hura bestela irakurtzen. Horrexegatik ere, errizomaren eta arbolaren arteko aurkaritza apaldu beharko genuke. Batez ere, zuhaitza, banako bakanduaren ordez, zuhaitz-artean eta inguruan zainez eta adarrez loturiko analogiatzat joz gero. Eta hortik, beharbada, subjektutasuna ere bestela pentsatu beharko genuke.

Ikusi bezala, Mendebaldeko eraikuntza eta adierazpen kultural, identitario edota linguistikoen azpian, asko aztarrikatu gabe, subjektua deritzon hezurrarekin egiten dugu topo. Subjektua, filosofia modernoaren eraikuntza sendoena dela uste izan dute askok, baina beharbada subjektua arazo guztien *elkargunea* baino ez da izan. Eta, elkargune hartan batu dira ikono eta fetitxe sakratu guztien aurka aritu diren kritiko sinesgabeak, guztiak baina adostasunik gabe. Behar ote dugu subjektua? Zer da subjektuaren irudi hartatik gorde beharko genukeena? Nahimena? Sentimena? Ekimena? Asmoa eta intentzionaltasuna? Beregaintasuna? Nola gorde?

5.2. DELEUZE, SUBJEKTUAREN EZPALAK

1968. urtearen inguruan *subjektuaren heriotza* zen filosofiaren hizpide nagusieta-koa[192]. Batera aritu ziren subjektuaren mugak eta ilusioak garbitzen hainbat filosofo, azken hondar metafisikoaren hautsak eskobatzen arituko balira bezala. Subjektua beti da, zioten, sistemaren edo egituraren emaitza, beti mendeko, beti estekaturik, beti beste ez-subjektu batek zehaztua eta izanarazia. Eta okerrago ere, subjektua banakoak harrapatzeko makina da, kateak onarrarazteko lilura. Halako diagnostikoarekin, subjektuaren heriotza iraultza filosofiko beharrezkoena zen. Luze jo du hil hurrenak, alabaina; edo pentsatu beharko genuke subjektua gorpu biziduna dela, gu aztoratzeko tonbatik behin eta berriro irteten den zonbi bat, ez baita gure artetik desagertu.

Hirurogeita zortziaren buelta hartan Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Émile Benveniste, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Julia Kristeva eta beste hainbatek argitaratu zituzten beren lanak. Gehienak aurreko filosofiei aurre egiteko eta haiekiko loturak hausteko asmoz eginak ziren, etena begi-bistakoa zen. Esan barik doa, aurreko filosofia horiek subjektu eta kontzientziaren filosofiak ziren, *humanismoak* (Angermuller, 2019,

192. Honela deskribatzen du garaiko giroa Jacques Rancièrek: «… No hay un solo lugar donde no se proclame la muerte del hombre y la liquidación del sujeto: en nombre de Marx o de Freud, de Nietzsche o de Heidegger, del ‹proceso sin sujeto› o de la ‹deconstrucción de la metafísica›, grandes y pequeños mandarines van por doquier, acechando ‹al sujeto› y expulsándolo de la ciencia (…). La única lucha entre nuestros filósofos universitarios versa sobre lo siguiente: ¿con qué salsa nos comeremos ‘el sujeto’? En cuanto al hombre (…). De hecho, los únicos que todavía se atreven a hablar de él, sin más precauciones, son los trabajadores» (Rancière, 2013, 105. or.).

45. or.). Egia esan, arestiko zerrenda horretako asko ez ziren asko hurbildu eredu estrukturalistetara, baina bat egin zuten humanismoaren kontrako jarreran. Eta jarrera haren ibileran, egile, liburu eta eztabaidak aldatu ahala estrukturalismotik postestrukturalismora eta horretatik postmodernismora harildu ziren etiketak. Postestrukturalismoa delakoak zientzia sozial eta humanitateetako eztabaidak gai jakin batzuetara eramango zituen: hizkuntzaren garrantzia, diskurtsoaren nagusigoa, errepresentazioaren krisia, subjektuaren bazterketa eta esentzialismoaren arbuioa. Barthesek kolokan jarri zuen autorea literaturan, Derridak subjektua filosofian, ekintza sozialean subjektuaren ordez aktore eta eragile agertu ziren, politikan subjektua posizio sinboliko edo diskurtsibo bihurtu zuten. Labur, antihumanismoa bihurtu zen bilgune[193].

Gorabeherak tarteko, urte horietan hasi zen Modernitatearekiko kontu-garbiketa zorrotza. Mugarri izango zen 1979an argitaratu zen Jean-François Lyotard-en *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Arkitekturatik filosofiara aldatu zuen *postmoderno* deitura Modernitatearen kontaera handiekiko sinesgabetasunaren izenondoa bilakatu zen. Hala, subjektu humanistaren gabeziak kritikatzetik —Marxek edo feminismoak egin bezala— subjektua hauts egin arte espaltzera jo zuten. Eta Deleuze izan zen plaza antihumanista hartako aizkolaririk saiatuena.

Ikusi dugun legez, Mendebaldeko filosofiaren historia arruntetan esan ohi da filosofiak fundamentu —funts, lur, oinarri, printzipio, *arkhe*…— bila jardun duela etengabe. Fundamentua, erraz esan, ordenaren behegaina da, mundua —eta ez kaosa— dugula bermatzen digun egonkortasun-indarra, mundua ordenatzen duen hatsarre, arau, lege edo arrazoia. Antzinaroan eta Errenazimentura arte, hau da, europar modernitatera arte, eustarri hura *Izatea* bera zen: errealitatea berezko ordena da, izatezkoa, Izatea *bat eta bera* da, horregatik egonkor, iraunkor, betierekoa. Hortaz, errealaren aldaketen edo bizitzaren gorabeheren azpian, hor dirauen azpi-egonkortasuna dugu, *sub-stantzia*, egiazko Izatea. Eta hauteman dezakegun kaosetik harago gai gara aniztasun kaotikoak sintetizatzeko eta, kontzeptu edo adierazle batzuetara bilduta, errealitateak ordezko batzuen bitartez aditzeko, eta horrela munduaren ordena atzemateko. Hitz gutxitan, errepresentatzeko gaitasuna dugu, alegia, ugaritasun aldakorra adierazle edo irudi batzuen bidez ordezkatzeko eta, horrela, errealaren anabasa *mundu* gisa pentsatzeko gaitasuna. Esan bezala, Modernitatera arte errepresentazioa errealitatearen iraunkortasunean edo esentzietan bermatuta zegoela uste zuten, ideiak errealtzat zituzten. Modernitatea, berriz, subjektuaren aroa da. Ezagutza edo egintzaren subjektua da munduaren egilea, edo eratzailea, edo arau-emailea. Errepresentazioan topatzen ditugun sintesiak nork eginak ote dira? Subjektua da erantzun modernoa, noski. Subjektua da sintesi guztien sintesia, biltzaile eta bilkura; eta dakigun bezala, Hegelek eskaini zigun sintesirik handinahitsuena, Izatea eta subjektua, biak ala biak, batuta subjektu absolutuan.

193. Angermullerek dioenez «postestrukturalismo frantsesa» Erresuma Batuan eta AEBn asmatu zen etiketa bat baino ez da, sailkapen horretako asko, berriz, Frantzian estrukturalistatzat jo dituzte arrunki (*Ibid.,* 33 or.).

Deleuzeren markoan, hori bera zen txarrena, Izatearen bilakaeraren azken burua eta errepresentazioaren gorazarre handiena batzen omen zituen subjektu absolutua.

Horrenbestez, *subjektua* eta *errepresentazioa* Izatearen jario ugari eta anizkoitza geldotzeko eta geldiarazteko euste-hormak zirelakoan, Deleuzeren asmoa horma horiek pitzatzea izan zen. Bai substantzia, bai subjektua, Izatearen ugaritasun aldakor eta ezegonkorra, haren aniztasuna edo askotarikotasuna menderatzeko tresnatzat zituen; ordenaren tresnak bizitzaren arlo guztietan. Bata, Osotasuna edo Subjektua boterea esateko moduak zirela uste zuen. Hori omen zen Gilles Deleuzeren erronka; fundamentuen eta subjektuaren zuhaitza botaz, egurtuz, Izatearen jario immanentea askatu.

Guattarirekin lanean hasi aurretik, Deleuzek bazuen ibilbide luze bat egina bere ustez Filosofiak atzendurik zituen pentsalarien obretan barna: Bergson, Hume, Spinoza edota Nietzsche. Horietan topatu nahi zuen Mendebaldeko filosofiak baztertu eta ostendu duen Izatearen aniztasuna pentsatzeko moduren bat, betiere *diferentzia*ren inguruan. Diferentzia da Deleuzeren filosofiaren balio nagusia; ustez, Hegelengandik urrunen jartzen duen nozioa. Ikuspuntu hegeliarretik diferentzia kontraesanezko aurkaritzari loturik bide zegoen eta, Deleuzeren ustez, horrela diferentzia identitatearekiko eta negatiboki pentsatu behar zen, diferentzia identitatearekiko negatiboa balitz bezala. Deleuzek berezkoa eta positiboa nahi du diferentzia, ez ezeren negatibo, aurkari edo kontraesana. Hitz batean, identitatetik kanpo den diferentzia nahi du. Halako kontzepzio batetik, diferentzia bizitzaren potentzia eta alaitasunarekin berdintzen den izate(ko) ahalmena da, anitz eta ugari, berez bereizten eta isurtzen den jario hedakor, sortzaile eta immanentea. Izatea diferentzietan baieztatzen eta adierazten den bilakaera da, ez du hasierarik, ez amaierarik. Hori da lehena, negatiboa, aurkaritza edo kontraesana, aldiz, eratorriak dira. Hala, Hegelek bataren eta askotarikoaren dialektika negatiboa jartzen zuen tokian, Deleuzek bereiztearen bilakaera positiboa ezarri du[194]. Nahi izatera, Deleuzek biraketa kopernikar bat egin gura zuen, Nietzscheren antzera: identitatearen aurretik diferentzia, berezkotasun osoko diferentzia (Deleuze, 2002, 79. or.). Biraketa kopernikar horren ondorioz, subjektu aktibo eta kontzientea —edo errealaren ugaritasuna adierazleetan batu nahi duen banako *Nia*— eta errepresentazioa bera ere, galdegai bihurtu ziren. Nolatan sortu dira? Nola sortu dira subjektua, nia edo errepresentazioa subjektibotasun aurreko mundutik, nola, errepresentazioaren maila azpian korritzen diren *ni larbario*en mundu hartatik ?

Deleuzek beti ditu bi *plan* —edo bi *plano*— begi bistan: immanentea eta transzendentea edo, zehatzago, *kontsistentzia immanente*aren plan(o)a eta *antolatze transzendente*arena. Lehenengoa, Izateak berak, izate hutsez, hedatzen duen plana da, batzuetan *konposizio-planoa* ere deituko diote eta zuzen-zuzenean loturik dago Spinozaren substantziari. Bigarrena, berriz, Izatetik harago joateko ahaleginetan Izate

194. Honetaz, eta nola Deleuzek interpretatu zuen Nietzsche Hegelen itzalpean baina Hegel ukitu barik, ikusi Michael Hardt-en *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico* (Hardt, 2005, 23. or.).

gainean altxatzen den planoa. Antolakuntzaren planoa, kontsistentzia immanentearen mugimenduak eragotziz eta afektuak finkatuz, formak eta subjektuak antolatzen direneko planoa da; kontsistentziarena, berriz, formak eta subjektuak etengabe higatzen eta apurtzen direnekoa[195].

Logika transzendentean subjektua aldez aurreko batasuna da; immanentean, berriz, subjektua eratorria da, ezer —banakorik— sortu aitzin harremanetan diren indar singularretatik eratorria. Logika transzendenteak taxutzen dituen zerbanako eta norbanakoak, alegia, gure esperientzian jasotzen ditugun subjektibotasun eta objektibotasun kategoriak, immanentziaren jokotik ikusita *une singularrak* baino ez dira. Horiek izendatzeko Deleuzek *hecceitatea* erabili zuen, gutxi asko, *hau-tasunak* edo *hona-hemen-tasunak*. Geure burua kateatzen dugu une singularrak, beren izaera ukatuta, izatez eta bizitzaz kanpoko mundu finko batekoak balira bezala hartzen ditugunetan:

> Beste *mundu* baten ideia, sentimenaz haraindikoa, bere forma guztiekin (Jainkoa, esentzia, ongia, egia), bizitzaz gorako balioen ideia, ez da eredu bat beste askoren artean, fikzio ororen elementu eratzailea delako. Bizitzaz gorako balioak ez dira beren eraginetik bereizten: bizitzaren baliogabetzea, mundu honen ukazioa (Deleuze, 1971, 207. or.).

Adi egon behar dugu immanentziaren planoan gertatzen diren eraldaketak hautemateko eta pentsatzeko. Hori da Deleuzek ikertu eta ulertu nahi zuena, Mendebaldeko filosofia nagusiari kontrajartzen zion sentiera. Plano hartan etengabe ari dira mugitzen, konposatzen edota uztartzen singulartasunak. Egon ez dago aldez aurreko formarik, forma aurreko singulartasunen harreman zinematikoak baino ez, ez dago subjekturik, banakatze dinamikoak soilik.

Guattarirekin egindako lanetan Deleuzek aurretiazko gogoetak 68ko inguruabarretan pil-pil zeuden gaietara moldatu zituen: kapitalismoa, subjektibotasuna, boterea, iraultza, sexualitatea, desira eta abar. Lehengo lanetan diferentzia, errepresentazio eta subjektutik kanpo pentsatzeko ahalegina izan zena, Guattarirekin *desira* legetik eta errutik askatzeko ahalegina bilakatu zen[196]. Biak, lankidetzan, hurbildu ziren psikoanalisiaren kritikara: psikoanalisiak azaltzen digu nola menderatzen den desirajarioa, adurra edo indarra —hitz batez, libidoa—, nola isuri hedakor hori gizarte-

195. Frantsesez *plan de consistance* eta *plan d'immanence. Conssitance* hori prozesu gisa ulertu behar da, trinkotze, gogortze edo iraute gisa, baina kontuan hartuta zerbait trinkotzea zerbait birrintzearekin batera doala. *Plan* hitza bi adieratan, *plano* eta *plana*, ulertu behar da Deleuze eta Parneten *Diálogos*-en (Deleuze eta Parnet, 2004, 150. or.). *Milaka ordoki* liburuan agertzen da. Ideia bera beste figura eta izen batzuekin jorratu zuten, hala ere.

196. Deleuzeren lanean bi garai bereizi ahal dira. Garai batean Deleuzek indar egin zuen dinamismo genetikoan. Singulartasun preindibidual eta presubjektiboetatik banakoak eta subjektuak nola sortzen diren aztertzen jardun zuen. *Milaka ordoki*n, ostera, arreta dinamismoari berari eman zion, genesia bigarren mailan utzi eta singulartasunen dinamismoari begira —alegia, genesitik harago, izatea etenik gabeko eraldaketa denez— desantolatze- eta geruza-nahasketetan indar eginez (Beistegui, 2010, 59. or.).

lege eta -arauen erretenetara bideratzen den. Deleuze eta Guattarik kontrako bideari ekin zioten, kezkak bestelakoak ziren, isuria nola askatu pentsatu nahi zuten, nola askatu desira indibidualizaziotik eta subjektibotasunetik. Desira hori kontzientziaren sintesien eta *banako-tze* finkoen mende ez den energia libidinala da, inkontziente ontologikoa da, psikologikora errenditu ez dena. Halako desira-produkzio sozialari *eskizofrenia* deitu zioten. Eskizofrenia, klinikan ez bezala, kontzientziaren desorganizazioa da; errepresentazioak —irudikapenak zein ordezkapenak— hausten dituen pentsaera, zentzu arruntaren kontra jotzen duen gogo-ariketa edo, bestela esan, gogamen-ahalmenak —irudimena, oroimena, ulermena, sentimena eta abar— nahas-mahasean, muga zein araurik gabe, erabiliz diharduen gogoa. Hitz gutxitan, desira edo energia libidinal ez-kontzientea. Gizarte oro da desira inkontzientearen isuria, gizarte oro da desira isurtzen deneko *eremu intentsiboa* antolatzeko forma bat, eskizofreniari mugak jartzeko saioa. Gizarteak *isuri, jario* edo *fluxuen* kodifikazioak dira, antolabideak. Isuriek, berriz, gizarteak deskodifikatzen dituzte. Desira-produkzio sozialaren eremu materiala da, sozialari dario. Horrela, desira beti da zerbait eraikia, kodifikazio baten ondorioa, *makina* baten produktua. Guattarik egitura sinbolikoari *produkzio errealaren makina* kontrajarri zion, eta errealitate sozialetan bereizi errealitate produktiboak, *makinak*, eta errealitate produzituak, *egiturak*.

Kapitalismoa, ikuspegi hartatik, desira-isurien deskodifikazio gorena liteke, baina ez edonolakoa, kapitalismoan desiraren produkzio soziala bi modutara gertatzen baita. Batetik, lurralde bati lotutako kode lokalak hausten dira eta haien gainetik isurien isuri abstraktua —merkantzia— ezartzen da. Horretan guztian bat diren bi prozesu daude, *desterritorializazioa* eta *dekodifikazioa*, batera galtzen dira bertako kodeak eta lurralde eginak. Bestetik, desira eremu sozialetik aldentzen da eta norbaiten desira pribatua bilakatzen da. Neurri batean hori da psikoanalisiaren esanahia, errepresioa eremu sozialetik familiara eraman da, familiak hartu du antolakuntza sozialaren ordezkaritza errepresio-lanean. Psikologizazioak, finean, jabea bilatzen dio inkontzienteari, *ni* batena izan dadila. Horren ondorioz, desira senide-posizioen arteko joko batera murrizten da.

Deleuze eta Guattariren kritikaren ikuspegitik, Psikoanalisiak burgesiaren ekonomia libidinala deskribatzen zigun eta, horregatik, masen desira kapitalismoaren antolakuntza libidinalaren mende jartzeko tresna izatera mugatzen ari zen. Psikoanalisiaz bestelako analisia behar zelakoan xede horretarako apailatu zuten *eskizoanalisia*: ihespuntuak seinalatuz, erregimen libidinal molekularren eta makina sozial molar handien arteko arrakalak aurkituz eta, horrela, desira kontzientzia zein jabetza pertsonaletik askatuz. Segur aski, hau da Deleuze eta Guattariren lanean nabarmendu behar den nahia: desira subjektutik, kontzientziatik eta nitasunetik askatu nahia. Freud-en esaera ezaguna —«*Wo Es war, soll Ich werden», alegia, Hura den hartan Niak agertu behar du*— irauli nahi zuten: «Nia den hartan, zerak (hark) agertu behar du». Nia legearen tokia eta desiraren jabea delako, makina sozial molarrek ezarritako desira-duna eta presondegia delako. Desira, izanarazi duten moduan, atzean utzi beharko genuke, norberaren nitasunarekin batera.

1977tik aurrera, desira aski nahasgarria zelakoan, desira sorrarazten duten *agentziamenduak* kontuan hartzea lehenetsi zuen Deleuzek eta *hecceitateen* teoria paratzen jardun zuen. Izan, teoria hura indibiduazioaren teoria bat da. Hartan, Deleuzek eta Guattarik makina desiratzailearen irudia atzenduko dute eta sexualitateari bereizgarritasuna kenduko. Sexualitatea jarioetan beste bat baino ez dela erabaki zuten eta, ondorioz, jario heterogeneo anitzen *konposizio-plan(o)a* azaldu behar zutela. Desirari dagokionez, irudi bitxi batez izendatu zuten Deleuzek eta Guattarik konposizio-plano hori: *organo gabeko gorputza***.** Gorputz berezi hori desiraren immanentzia-eremua da, desirari darion kontsistentzia-plan(o)a, bertan desira produkzio-prozesu gisa zehazten da, kanpo-instantziarik gabe. Desira, hortaz, ez da zerbait lortzea, ez zerbaitekin ase izatea, ezta zerbaitez gozatzea ere. Hitz batez, ez da gabezia, berezko emankortasun eta narotasuna baizik. Organorik gabeko Gorputzaren narotasun askea da (Deleuze eta Guattari, 2004 [1980]*,* 159. or.)[197]. Tresna kontzeptual gisa, Izatean jarioek bilakaeran hedatzen duten eremua deskribatzeko irudia da, edozer bilaka daitezkeen jario etengabeen eremu eragabea. Horregatik, oker genbiltzake Izatearen kontsistentzia-maila behegaintzat hartuko bagenu, bai eta zola oro zulatzen duen urraketatzat hartuko bagenu ere. Hain zuzen, iritzi oker hori uxatzeko erabili zuten organo gabeko gorputzaren irudia, gorputza izanda ere forma eta funtzio gabekoa baita, baina hor datza Izatea, hor irauten du bereizten eta bereizten eta, behin forma hartuta ere, berriro bereizten. Izan ere, organo gabeko gorputzak edozein forma har dezake eta prest dago edozein forma eragabetzeko eta, horregatik ere, forma, bereizketa eta banakatze ororen izate-maila da. Gorputz hau, bistan da, ez da bakarrik gorputz fisikoa[198].

Hortaz, organo gabeko gorputza tentsio baten lekunea da, errealitatearen izaera aktualaren eta birtualaren arteko tentsioa hor gertatzen baita. Aktuala egina da, birtuala izankizun edo eginkizun zehaztugabea; aurrez aurre, izan badena eta izan daitekeena, biak oso-osorik errealak. Birtualak egina deseginez jotzen du egina izatera; eginak, aldiz, irauteari eusten dionez gero birtualaren joera oztopatzen du. Baina tentsio hori ez da gorputz eratu baten azalera mugatzen. Edozein gorputz edo banakoren elementu materialak ez daude banakotasun horretan geldirik eta preso; alderantziz, inguruko beste edozein elementurekin izan dezakete harremanen bat, eta bide hartatik beste elkarte eta banakotasun bat osatzera jo[199]. Ospetsu egin da halako harremanak irudikatzeko erabili zuten kasua: liztorraren eta orkidearen arteko hartu-emana. Sinbiosian, liztorraren eta orkidearen parteak nahasten dira, batak eta besteak duten indibiduazioaz haraindi. Genero, espezie edo banakoetan zehar gertatzen dira halako auzokidetza eragabeak edo aberranteak, komunikazio

197. Organo gabeko gorputza 1977-1981 tartean garatu eta landu zuten, indibiduazioaren teoriarekin batera, Simondon filosofoaren ideia asko jasota.

198. Spinozaren arrastoan ari ziren honetan, edozer definitzeko orduan longitude eta latitudea erabili behar zela zioten, gorputzak azalera hutsa balira bezala eta dena gorputza balitz bezala (Deleuze, 2006, 76. or.).

199. Harremanetan sartzen direnak ez dira banakoak, haien parte diren osagaiak baizik. Osagai singular horiek dira harremanen lekunea.

transbertsalak dira eremu zabal batean[200]. Baina, eragabetzat edo arauz kontrakotzat jo daitezkeen zehar-harreman eta banakoz gaindiko horiexek berak dira, hain zuzen, banako guztien erabideak. Zerbait, eta edozer, eratzen ari den aldi berean eragabetzen ari da. Esan liteke, beraz, banakoa eratzea eta eragabetzea prozesu berbera dela, banakoak kontrolatzen ez dituen indar singularren eragin etengabea. Banakotasuna prozesu horien efektu iragankorra baino ez da.

Labur esan, organo gabeko gorputza konposizio edo deskonposizio guztien birtualtasuna da, zerbanakoak, organismoak, gauzak eta abar antolatu aitzin behar den deskonposizio-unea, eta, esan legez, banakotasun ororen izatean dabilen iheserako, jariorako, eraldaketarako potentzia. Gauzak —zeresanik ez bizidunak— erdigune batetik kontrolatzen ez diren zientoka hariz osaturik daude, hari singular horiek mataza bat osatzen dute eta aldi berean matazaren era eta itxura gorde gabe beste mataza askotako hariekin korapilatzen dira, liztor eta orkidearen harreman sinbiotikoan bezala. Hariak matazan estuki bildu eta gordetzeko ahalegina da transzendentziaren plana, hor ageri da subjektua kausa gisa jarrita, ondorioa izan arren.

Aurreko guztian ikusten denez, Deleuzek subjektu eta banako aurreko lurralde batera eraman nahi izan gintuen. Hartarako, subjektua eta subjektibotasuna pitzatu, zatikatu eta hautsi behar zituen. Jakina, subjektuaren puska, espal, txirbil eta hautsetan ez zen berezko *izate iraunkorrik* agertuko. Aurkitu edo bereizi behar zena ez zen bere baitan bat eta bera, egonkor eta iraunkor, izan zitekeen izateren bat. Hori, hain zuzen, subjektuaren dohainak zirelako. Helmuga *diferentzia den Izatea* zen, eraldatze eta bilakatze hutsa den Izatea. Deleuzek teorizatu zuen jarioen unibertsoan ez dago izakirik, ez dago subjektu-objekturik; haien ordez, bi indar eragile sortzaile —diferentzia eta bilakaera— eta hamaika singulartasun topatuko ditugu. Nola irudikatu halakorik? Organorik gabeko gorputzaren irudia bezalakoekin irudikatu ahal dugu zerbait izatera heldu ez diren singulartasunen arragoa. Zopa presubjektibo gori batean dabiltza, bilakaeran, singulartasun ez-subjektiboak, ez-banakoak, ñimiño eta nahasiak; diferentzia infinitesimaletan arima eta gorputza, materia eta espiritua, banako hura eta hau elkarrekin lotzen, elkarrengan nahasturik. Bestela esan, xeheki kontsideraturik, subjektuak eta substantziak zirimoletan dantzari nahasten diren hautsak baino ez dira. Deleuzeren ikusmiran identitate edota kontzeptu orokorra izan litekeen guztia bizi-indarren aniztasun eragabean arian-arian gertatzen diren toles, zimur, izur, kiribil anitzen emaitza da. Bizi-indarren zopa hartan gertatzen diren biltzeetan, dilatazio eta konpresioetan, sortzen dira, antza denez, (zer/nor)banakoak. Eta, horregatik ere, banakoak ezegonkorrak dira, etengabe ari dira bilakatzen, eratzen eta eragabetzen.

Non geratu zaigu honetan guztian subjektibotasuna? Humeren ildotik, Deleuzek produktutzat du subjektua, bilkura pasibo bat baino ez da, jarioen

200. Ez dira, hortaz, ez liztorra, ez orkidea, harremanak dituztenak, beren parte zenbait baizik. Ostera ere, honetan guztian agerikoa da Gilbert Simondonen eragina. Aurrerago etorriko zaigu Simondoni buruz hitz egiteko txanda, indibiduazioaren teoriaren eskutik.

sintesien emaitza iragankor eta halabeharrezkoa, osagai heterogeneo zenbaitetan —materiala, biologikoa edo kulturala nahasiz— sortu diren sintesien hondar gisa agertu dena. Subjektuak ez du inongo lanik, inongo eraginik, inongo erabakirik, bere buruaren eraketari dagokionez. Eta, hala eta guztiz ere, Deleuze eta Guattariren irudikoz, subjektua deuseztatu arren, subjektibotasunak ez luke fitsik galduko, zeren berberatasunaren giltzarrapotik eta bere buruarekin identifikatu beharretik askatuta, jare izan liteke jario aske eta etengabe batean, edozer bilakatzeko eta bere baitatik korritzen diren jarioak edozelan adierazteko libre.

Bereizketa fin bat sartu behar dugu hemen, indibiduazioaren eta subjektibotasunaren artekoa: indibiduazioak esaten digu zer baldintzatan trinkotzen duten banako bat batu diren material batzuek; subjektibotasunak, berriz, zer baldintzatan izaten duen indibiduazio batek bere buruaren esperientzia buru-eragite baten ondorioz. Zehatzago esan, subjektibotasuna bere buruari eragiten dion indar gisa eratzen den indibiduazioa da (Sauvagnargues, 2006, 22. or.). Bereizketan bitalismoa ageri da; izan ere, subjektibotasuna ez da norbanako, edo pertsonen, edo sistema psikiko humanoen ondarea, bizidun den ororena baizik. Bere buruari eragiten dion indar gisa eratzen den ororena. Horretarako ere, irudi bat ibili zuten Deleuzek eta Guattarik, subjektibotasunak immanentziaren planoan gertatzen diren *toles iragankorrak* eta *adierazpen efektuak* baino ez dira.

Anne Sauvagnarguesen hitzetan, Deleuzek itzuri egin zien bertigo erromantikoari eta barrokoaren ugaritasun-harrapaketari (*Ibid.,* 22. or.). Alegia, Deleuzek ez gaitu eraman diferentziak ezabatzen dituen Izatearen barren gabeko amildegian behera, haren sakontasunaren erakargarritasunak zorabiaturik, ezta ere, barrokoan bezala, diferentzia eta singulartasun nomadak toles bakar batean harrapatu eta biltzeko zoramenera. Deleuzek erakutsi nahi zigun nola diferentziak dabiltzan jare eta nomada azaleko atonduretan, guztiz tolesturik gabe, guztiz bildu gabe, beti eraldatzeko gai, beti prest beste zerbait izateko *Izatearen kontsistentzia-planoan*. Ez gaude, beraz, goi-goitik egindako fundazio baten aurrean, ezta behean, sakonenean, oinarritutako baten aurrean; soilik, azaleko itxuretan nahasten diren diferentzien aurrean. Baina, hala balitz ere, gure existentzian —diot nik— badira banakoak, gauzak, subjektuak, organismoak…; haiekin bizi gara, haiek sufritu eta gozatzen ditugu. Beharbada subjektibotasuna indar batzuen toles iragankorra baino ez da, baina horrek bizi gaitu. Deleuzek eta Guattarik bazekiten hori, ez ziren guztiz itsu gure bizipen horiekiko; baina, pentsatu behar dugu, maila arteko tentsio haren kontu emateko orduan sentiera jakin bat hobetsi zutela: diferentzia immanenteak, bilakaera eta bestelakotzeak, jario hedakorrak eta auzokidetza anomaloak bilatzen zituen sentiberatasuna.

Egia esan, Deleuze eta Guattariren lanaren aurrean hainbat galdera larri agertzen zaizkit. Behin ulertuta zein aldakorrak diren subjektuak, banakoak, gauzak edota organismoak, jakinda eta sentituta nola dauden indar presubjektibo eta preindibidualen zoriaren mende, pasibo eta ilaun… Hori dena onartuta, zer askatu dugu? Erraz esan liteke askatu dena Izatearen jarioa dela, baina hori berezkoa da, hau

da, nahi eta ezin gabiltza Izateari mugak, kategoriak, harresiak, kontzeptuak, hormak eta abar ezartzen. Izatea hesi guztietatik harago barreiatuko da nahitaez. Esan al liteke, gutxienez, geure burua askatzeko sentiera bat lortu dugula? Subjektibotasuna, ezarri diguten moduan, deskonposatzerik dugula? Agian esan genezake ulertu dugula gure agentzia, gure eragintza, ez dela gure baitan den zerbait? Konprenitu dugula zehar-harremanetan, zainetan, josi behar dugun kemena dela? Akaso, jakin dugula *subjektua* ere egin eta desegiten diren *norbait* izateko posizioak baino ez direla? Eta, ondorioz, ikasiko dugula nola erabili *subjektu-gintza* askatze aldera eta ez inor edo ezer menderatzeko?

Humanismoaren subjektua nola eraitsiko zuten jakin balu, erabiliko ote zuen Toussaint L'Ouverturek askatasunaren arbolaren metafora? Ez al zuen estatu subirano bat eraiki nahi, zuhaitz baten dohainekin: sendo, iraunkor, zabal eta abegikorra? Pentsatuko ote zuen Deleuze eta Guattari zimarroitzaz hitz egiten ari zirela? Edo irudituko zitzaion diferentziaren filosofoek ez zutela behar bezala baloratu ihes egiteko behar den trinkotasuna, edo ez zutela ulertu mendi-basoetan jario eragabe eta aske gisa bizitzeko eta irauteko zer subjektutasun sendoa behar den? Basarteko matxinaden eta zimarroitzaren arrastoan, ez al ziren iraultza eta independentziaren gerra kontsistentzia-planoan eratu beharreko trinkotze berriak?

5.3. AUTONOMIA, SUBJEKTUAREN EGIA (HUMANISTA)

80ko hamarkadan gauzak aldatzen hasi ziren panorama filosofiko frantsesean. Neoliberalismoaren lehen garaipen politiko eta sozialekin batera, 60 eta 70eko erradikaltasuna epeltzeko deia nagusitu zen giro politiko eta intelektualean. Eta, orduan, 1968ko antihumanismoaren aurka humanismoa berretsi nahi zuten lanak agertu ziren. Horietan ezagun askoak izan ziren Luc Ferry eta Alain Renaut-en lanak. 1985ean eman zuten argitara 68ko pentsamenduaren kritika zorrotz bat: *68ko pentsaera: antihumanismo garaikideari buruzko entsegua* (Ferry eta Renaut, 1985). Izenburua argi mintzo zaigu. 68koa antihumanismoan tradizio luze baten ondorengo adierazpen gorena zela zioten, mundu-gerra, kolonialismo eta totalitarismoaren traumak berritutako tradizio bat. Ituan omen zituen Modernitatearen eta Ilustrazioaren ekarpenak: gizarte liberalak, demokrazia eta, nola ez, subjektu metafisikoa. Alderdi «humanistak» postestrukturalismoari eta gero eta gehiago nabarmentzen ari zen postmodernismoari aurre egin zien, beraz. Berriro entzun ziren subjektu autonomoaren aldeko argudioak, kasurako, giza eskubideen edo gizarte zibil, liberal eta beregainaren aldeko defentsaren eskutik (Angermuller, 2019, 115. or.). Neurri batean erreakzio neoliberalaren erritmoan taxututako lan progresistak izan ziren; politika totalitariotzat jotzen zuten orotatik ihesean eta, aldi berean, «balio sozialei» uko egin gabe, kapitalismoan nola egokitu, nola moldatu, asmatu nahi eta ezinik ibili zirenak.

Aipatu liburuaz gain, Renautek gaia jorratzen segituko zuen beste liburu batean, kasu honetan indibiduoaren genesia aztertuz (Renaut, 1989, 13. or.). Haren

iritziz antihumanismoaren eraso luze hura subjektibotasunaren nozio jakin bati zuzendu zaio: bere buruaren ezagutza eta aginte oso-osorik duena, bere buruaren eta unibertsoaren maisua eta subiranoa dena. Ez al da besterik izan europar filosofia modernoan? Renauten esanetan, subjektu metafisiko hori —kartesiar *cogito*arekin hasi eta subjektu hegeliar absolutuarekin burutuko bide zena— ez da subjektuaren aurpegi bakarra. Modernitatean eta Mendebaldeko filosofian subjektua bestela ere pentsatu izan dela dio Renautek, subjektuarena ez dela historia homogeneo eta bakar bat, posiblea dela, beraz, humanismo ez-metafisiko bat.

Ildo horretan, antihumanismoaren erasoa aztertzean bi frontetan ari zela ikusi zuen: inkontzientean eta mugakotasunean. Labur esan, lehenean kontzientziaren buru-gardentasuna inozokeria hutsa zela ari ziren defendatzen, inkontziente psikiko eta sozialaren alderdi ilunak nagusi zirela. Kontzientzia ez zen gai diferentziak eta heterogeneotasunak atzemateko. Bigarren frontean, metafisikaren jauntze-desira mugagabearen zoramena agerian utzi nahi izan zuten, areago, totalitarismoaren erroak subjektu humanistaren totalizaziorako aiherrean zeudela salatu zuten. Mugarik eta erresistentziarik ezagutzen ez duen subjektu hura zen totalitarismo guztien ernamuina.

> …menderatze totalaren mamua subjektibotasunaren sustapen modernoaren (kartesiarraren) azken aurpegia, ikaragarriena, baino ez zen; eta Humanismoaren eta Ilustrazioaren ideia eder horiek, gizona askatze aldera hura errealaren gaineko subiranoa zela aldarrikatu zutenak eta ez-jakintzaren lainoak argitu nahi zituzten ideal horiek kontrakoa bihurtu ziren: inhumanoa eragitea zen Humanismoaren egia, Ilustrazioa gauzatzen ari zen gizarte erabat «argiztatu» baten bidez, arrazoiaren argitara erabat gardena, totalitarismoaren unibertsoan guztiz administratutako gizarte baten bidez (Renaut, 1989, 16. or.).

Diodan bezala, hau da, bere gordinean eta bere larregikerian, 80etara ailegatu zen kritika anti-humanista arrunta. Topiko arrunt eta zabalduaren itxura hartu zuelarik hara bildu ziren Frankfurteko Eskolak arrazoi instrumentalari eginiko kritika, Heideggerrek subjektu metafisikoari egindakoa, edota Foucaultek Bentham-en *panopticon* paradigma gisa hartuta opakotasunik gabeko gizarte guztiz arrazionalizatuari egin ziona. Alabaina subjektuaren aurkako halako epai borobilak arazo larria dakarkigu: berez aske eta beregain den subjektu baten irudia botaz gero, zeren izenean egingo zaio aurre salatzen den totalitarismoari? Alegia, bere pentsamendu eta eginen funtsa den *subjektua* baztertuz gero, ez al zaigu geratzen haren ordez mugagabeko manipulazio baterako euskarri den *objektu* soil bat? Edo guztiz administratutako automata bat? Edo, manipulazio zein administrazio asmoz egin lezakeen subjektu maltzurra ere galdu dugunez, indar itsuen eta zentzu gabeko eraginen txotxongilo indarge bat?

Horiexek dira, gutxi asko, Renauten kritikak. Subjektuaren ideiaren bikoiztasuna agerian dago, batetik jauntze-ilusio arriskutsu askoren eroale eta, bestetik, menderatze ororen aurkako erresistentzia-sortzailea baita. Ontzat eman

behar al ditugu inkontziente eta mugakotasunaren xedapenak? Hori onartuta, birpentsatu behar al dugu subjektua? Ez da, Renauten ustetan, gehiegizko ahalegina, esan bezala, filosofia modernoan aise topa daitekeelako subjektibotasunarentzako bestelako historia bat.

Hartarako, Renautek 68ko antihumanismoan erabiltzen ari ziren historia berregin zuen, zeren eta subjektuaren eta gizonaren heriotzaz hitz egiten zuten gehienak Heideggerrek filosofia modernoari buruz egindako irakurketa erabiltzen ari baitziren. Renauten iritziz, hura irakurketa partziala zen oso; besteak beste, Leibnizekin hasten zelako eta Hegel edo Nietzscherekin jarraitzen zuelako beti subjektua substantzia mota berezi batekin identifikaturik: bere burua sortu eta bere baitan bildutako aktibitatea den substantzia. Hegel eta Nietzsche dira subjektuaren filosofien bertsio horretan gailur metafisikoak. Biek jarri omen zuten erreala oso-osorik subjektuaren mende, kasu batean arrazoi absolutuarekin, bestean nahikunde absolutuarekin. Bietan, *Gizona* da errealaren eta ezagutzaren fundamentu aktiboa, *sub-jectum* delakoa, jainko berria, *omniszientzia* eta *omnipotentziaz* ondo jantzirikoa, zientzia eta teknikaren jabea. Baina, esan bezala, Renauten iritziz bertsio horrek bazituen ahanztura dezente eta filosofia modernoan subjektu hori ez zen subjektuaren kontzepzio bakarra[201]. Heideggerren historia oker edo interesatua zela detaile batek salatzen zuen, Renauten ustetan. Zergatik hasi subjektuaren bidea Leibnizekin? Leibniz mutazio-une bat izan zela dio Renautek, harrezkeroztik subjektuaren historiak norabide berri bat hartu zuelako: *subjektu*tik *banako*ra desbideratu zen.

Ezagun denez, Leibnizen ontologia erabat indibidualista da, haren ustez substantziaren ezaugarri nagusia banakotasuna da, hau da, izaten den guztia banakoa da, *monada:* bakuna, banaezina, beste guztitik bereizia eta beste guztiari itxia. Monadek ez dute berezko nahimenik, beren esentzia betetzen dute itsu-itsuan autogarapen beharrezko batean. Egoera natural eta hitzarmen sozialaren teorietan ontologia honen zantzuak ikusi ditugu: komunikaziorik ez duten substantzia indibidual horiek ordena arrazional batean garatzen dute beren burua aldez aurretik harmonia bat ezarri zaielako, bakoitzak programa orokor eta immanente bati jarraitzen dio bere esentzia partikularra betetzen duenean intersubjektibotasunik gabe. Aurrez programatutako banako automaten antzera jokatzen dute. *Aurrez ezarritako harmonia* deitu zaio antolamendu horri. Horrela, banakoek, zein bere izateari darraiola, nahigabean ordenarik perfektuena egikaritzen dute. Paradoxikoa dirudi, banakoak ez dira gai beren oldez eta beren artean antolamendurik sortzeko, baina berekoi jokatuz gero ordenarik beteena sortuko dute. Hortik garatuko ziren merkatuaren esku ikusezina edo sistema inpertsonal eta apolitikoen irudikapenak, indibidualista sutsuak, baina banakoak nahimenez hustuta, indar immanenteek aurrez programatutako automatak

201. Renauten ustez, adibidez enpirismoak eta kritizismo kantiarrek ez zuten subjektua pentsatu Leibnizen monadaren arrastotik. Subjektu irekia, mugatua, ez-metafisikoa eta urratua ere pentsatu zuten. Hegel bai, Hegel Heideggerren saku kritikoan sartu zuen Renautek, subjektu absolutua monada absolutua —itxia, autosortua eta erabatekoa— zela zioen eta.

edo gorputz iragankorrak izatera mugatuta. Halako gisan uztartu zituen Leibnizek arrazionalismo modernoa eta indibidualismo ontologikoa[202].

Horrenbestez, monaden ontologia berezian garai modernoen *izatearen esentzia* prestatu zen: substantzia subjektua da eta subjektuaren esentzia *aktibitatea* da. Leibnizekin jaio bide zen izate ororen oinarria bere baitan dagoelako ideia eta, gainera, bere esentzia bere baitan sortzen duen aktibitatea dela erantsita. Ideia horretatik garatuko ziren gerora beste askoren lanak, zehazkiago esan, subjektua aktibitate autosortuarekin identifikatzeaz gain, bere baitan nahikoa eta osoa dela defendatu duten *subjektuaren filosofiak*. Jakina, Heideggerren kritikak horiei eskatzen dizkie kontuak, burubide horretan *Izatea* Gizonaren mendeko bihurtu delakoan. Baina horiek ez dute humanismoaren subjektuaren espektro osoa bete. Renautek, humanismoa zaharberritzekotan dabilenez, humanismoaren ekarpen baliosoak zein diren zehazten digu. Humanismoan, dio, gizakiak bere buruaz kontziente izanik patua fundatzeko ahalmena du: *autokontzientzia* eta *askatasuna*. Biak dira humanismoaren subjektua birpentsatzen Renautek gorde nahi dituen dohainak. Hitz batean, autonomia.

Renautek ikuspegi liberal batetik ari zen *L'ère de l'individu* hartan. Eta ez zuen aintzat hartu frantziar giroan autonomiaren ideia lantzen ari zen Cornelius Castoriadisen lana. Renautek subjektua eta banakoa bereizi zituen proiektu filosofiko eta politiko desberdinak zirela argitu eta azaldu nahi zuelako, eta subjektu gabeko indibidualismoa irrazionala eta erreakzionarioa zela uste zuelako. Castoriadisek, biografia ezkertiar batetik, *autonomia-proiektua* oso antzera aldeztuko zuen. Biek, dena den, bat egiten zuten antitotalitarismoan.

Hain justu, Castoriadis autonomia-proiektua zeritzona teorizatzen eta defendatzen hasi zen totalitarismoen kontrako gogoeta baten haritik. Haren ustez, autonomia jendearen ekimena defendatzen duen proiektua da. Hainbat lekutan eta garaitan jendeek kontzientzia hartu dute beren izate autoeratuaz, konturatu dira ez direla lege itsuen manupeko, ezta «Beste Handi» baten borondatearen mendeko, konturatu dira beren bizitzaren kargu dutela eta, ondorioz, erabaki behar dutela zer egin eta hura nola egin. Ez da, inolaz ere, erabateko beregaintasuna, autonomia beti baita erlatiboa eta mugatua. Beste jiteko ideiak —beregaintasun osoa, buruaskitasuna edo erabateko menderatze gogoa— autonomiaren aurrez aurre agertzen den kontrako proiektuan topatuko ditugu:

> Mendeak dira Mendebalde modernoa irudimenezko bi esangura sozialek biziarazi dutela, elkar kutsatu badute ere erabat elkarren kontrakoak direnak: autonomia kolektiboaren eta indibidualaren proiektua, gizakiaren emantzipazioaren aldekoa, bai

202. Leibnizek, ontologia horretan arrazoia sartu nahi zuelako, asmatu zuen aldez aurreko harmonia, sinkronizazio-moduren bat nahi zuelako. Baina, arrazionaltasunaren karga alde batera utzita, guztizko perspektibismo bati eutsi ahal zaio eta, nola ez, harmoniaren ordez, gerra orokorrari. Nietzsche hautu horretatik ibiliko zen. Eta, Renauten interpretazioan, Hegelek biak uztartuko zituen, harmonia eta gerra, arrazoiaren maltzurkeriaren figuran.

> emantzipazio espiritual eta intelektuala, bai errealitate sozialean efektiboa; eta proiektu kapitalista burugabea, sasimenderatze sasirazional baten hedapen mugagabea, aspaldi produkzio-indarretatik eta ekonomiatik harago, datu fisikoak, biologikoak, sozialak, kulturalak guztiz menderatzeko proiektu globala (eta horregatik, munstroagoa) bilakatu dena. Totalitarismoa menderatze-proiektu horren puntarik muturrekoena besterik ez da (Castoriadis, 1997, 112. or.).

Bai, kapitalismoa zen beste alde horretako proiektua. Nazismoa edo estalinismoa, kapitalismoaren arrazoi instrumental eta menderatze-grinaren adierazpen totalitario eta irrazionalak izango ziren Castoriadisen iritziz. Beste batzuek totalitarismoa eta Modernitatea guztiz berdintzen zituzten garaian, Castoriadisek totalitaritarismoari kontrajarritako esangura sozial modernoa zein zen nabarmendu nahi izan zuen, autonomia-proiektua. Eta horri dagokionez, ez gaude, ez Hegel, ez Marxen gogoetatik oso urrun. Autonomia berezkoa dute jendarteek eta jendeek, beren burua irudikatzera behartuta daude, irudikatzearen bidez instituitu behar direlako. Heteronomia, beraz, titulartasun-lagapen bat da: jendeak bere bizitza egiteari uko egitea, besteren batek egiten, arautzen edo gidatzen duelakoan, eta besteren bat indar sozial eta psikiko komunaz jabetu dadila baimentzen. Kapitalismoa da garaiko proiektu heteronomo handiena. Castoriadisek askotan salatu zuen heteronomia horren fabrika loturik zegoela subjektibotasun konformista, soraio, axolagabe bati. Konformismoa, zioen Castoriadisek, garaiko sentiera nagusia zen, ez indibidualismoa. Mendebaldeko norbanakoa, kapitalismo berriaren esanetara, dirua eginez, kontsumitzen eta gozatzen bizi nahi duen txotxongilo hutsa da. Ez banako autogidatua.

Renautek bi proiektu edo bi joera identifikatzen baditu ere —aurrez aurre, subjektu autonomoa eta banako monadiko independentea—, bestelako kritika bat ere egin zuen urte horietan. Ustez, indibidualismoaren xede nagusia banakoaren independentzia osoa da. Benjamin Constant-ek esan bezala, antzinakoen askatasuna soberania kolektiboan parte hartzea zen eta modernoena, berriz, norberaren independentzia pribatua. Han eragin zuzena bizitza kolektiboan, hemen bizitza kolektiboaren eraginaren aurkako babesa. Renauten iritziz, Constantek ahaztu zuen hirugarren termino bat, modernoen askatasunak aurresuposatzen duelako autonomia; hiru termino lirateke, beraz: banakoaren mendekotasuna, autonomia, banakoaren independentzia.

Hala gauzak, humanismoak ez du indibidualismo banakatzaile hori defendatzen. Errenazimentuan jaio zenean ere, Humanismoak jendeen autoeraikuntza konkretu eta librea defendatzen zuen, autonomia[203]. Zabal esan, humanoak gai zirela beren bizitza erabakitzeko eta sortzeko —eta bazutela, beraz, duintasun orokor bat—.

203. Ildo bereko gogoeta eta azterketa batean, Stephen Toulminen ustez, zientzia modernoak humanisten jakintza praktikoaren lau ezaugarri baztertu zituen: aurrena, ahozkotasuna idatziaren alde (erretorika baztertu zuten, logika formalaren alde) eta horrela arrazionaltasuna bizitzaren hitzezko jariotik aldendu eta sistema logiko formalekin berdindu zen; bigarrena, partikularra, unibertsalaren alde (kasuistikaren jakintza pragmatikoa baztertuz, sistema formal eta abstraktuen alde); hirugarrena, lokala, orokorraren alde; eta, azkena, aldian aldikoa, denboraz gaindikoaren alde (Toulmin, 1990).

Baina, Modernitatean zehar subjektibotasunaren ordez indibidualismoa ezarri ahala, autonomiaren etika batetik independentziaren etika batera joko zen[204]. Autonomia elkarrekin eratu, landu eta eraman beharrean, indibidualismoak norbanakoaren —baina ez guztien— independentzia goratuko zuen, balio eta pribilegio bilakaturik.

Horrenbestez, indibidualismo modernoak Ni isolatu eta ez-soziala nagusituko du, kanpo-legerik edo araurik onartu ezin duen banakoa, bere burua bere baitatik bertatik gobernatu behar duena jendarteko eragin berezirik gabe. Horrela *ni-neure-buruaren ipseitate* itxia eta isolatua balioesten da. Ondorioz, norbera guztiz bereizita dagoenean, *bestea* beti izango zaio *alteritate absolutua*, ez dute deusik komun izango. Nola antolatuko dute elkarbizitza, nola harremanak? Badirudi geratzen zaigun panoraman norberaren interesa dela gida eta arau bakarra, edo gure arteko antolamendu bakarra aldez aurreko ordena dela. Ez dugu guk, gure artean, gure elkartea nolakoa izango den erabakitzerik. Ez dago politikarik. Eta geurez ere ez dugu ezer komunik, bakoitzak bere baitan duen izankizuna gauzatuz antolatzen den ordenaren pieza eragile itsuak izatea baino ez. Ataka gaitzean dugu autonomiaren ideala. Horren denaren aurrean, *Indibiduoaren Aroa* liburuan Renautek humanismo ez-metafisiko eta ez-indibidualista proposatu zuen, subjektua bi mutur antihumanisten artean, hau da, osotasunaren eta banakotasunaren artean, ezarriko zuen humanismo bat. Gakoa, berriro, *intersubjektibotasuna* izango zen, komunikaziorako gaitasuna eta arau eta lege intersubjektiboak eratzeko ahalmena.

Banakoaren independentzia da indibidualismoak autonomian injektatu duen pozoia. Autonomia dependentzia baita, lege komunen mende baikara autonomo, eta independentzia da, baina ez da elkarrengandik urruntzea eta bereiztea, lege heteronomoetatik lortutako independentzia baizik. Autonomia da, finean, nork bere buruaren subjektu izatea, *nor* hori *elkarren baitatik* pasatzen delarik. Askatasuna ez da legerik ez izatea, askatasuna da legeak elkarrekin eta bidezko eran erabakitzea. Zentzu horretan, politika da autonomiaren tailerra eta makina, behintzat, politika jendarteko harremanak arautzeko jokoa eta artea den aldetik.

Harreman intersubjektiboak deuseztatzen dituen indibidualismoak autonomia hondatzen du. Banako hutsak direla sinesteak arau komunak lantzeko gaitasuna galarazten die jende atomizatuei. Politika autonomorako gaitasun horren gabezia arrisku batekin dator: haren ordez, aginte totaleko entitate baten izenean bakan batzuek ezarri ohi dute legea, batzuetan jendeen atxikimenduarekin, bestetan bortxa hutsez. Bistan da, autonomia proiektutik salatuko da aginte edo determinazio horren lekuan agertzen denak nola bereganatu duen ahalmen hori, edo nola kanpo-indar horren onurak batzuen esku geratzen diren. Baina, bide hartatik, eremu publikotik aldenduko dira, bakoitza bere eremu pribatuan eta bere kolkora begira bizitzeko.

204. Aintzat hartu behar da indibidualismo moderno hori ez dela norberatasunaren «kalitatea» lehenesten duen ideologia edo etika bat, ez dela batbederaren *singulartasun materiala* babesten duena, indibidualismo modernoak norberaren bereizte isolatua eta beregaina defendatzen du ezer baino arinago, Renautek *independentzia* deritzona. Alegia, berdin da banako horien nor-*tasuna* zein den, nagusitu dena Niaren bakartasuna eta beregaintasuna delako.

Politikan aritu barik, elkarren artean arazoak eta auziak ebazteko gaitasuna galdu eta ahalmena bera ere ahituko zaio jende despolitizatuari. Orokorki esan, bizitza intersubjektiborako gaitasuna eskastuko zaio.

Renautek ondorioztatzen du kritikatzen ari den antimodernismo antihumanista horrek ez dakiela irudikatzen hierarkia tradizionalaren eta atomismo sozialaren arteko aukerarik, mutur batetik bestera doala: ez du irudikatzen ezer interdependentzia hierarkikoaren eta banako independente eta bereizien berdintasun eta horizontaltasunaren artean. Ez daki, hitz gutxitan, parekideen arteko interdependentzia eta intersubjektibotasuna irudikatzen. Renautek dikotomia faltsu hori gainditze aldera eta monadologiaren atakatik irtete aldera alemaniar idealismoak teorizatu zuen intersubjektibotasunari eusten dio, ordea. Bada parekideen interdependentzia berdinzale bat pentsatzeko eta gauzatzeko bide bat, autonomiaren praktika, hain zuzen[205]. Alde horretatik, Kanten argudio bati jarraikiz, Renautek gogoratzen du *subjektu enpirikoa* eta *subjektu praktikoa* bereizi ahal direla, eta beronek egoera enpirikoetatik irteten eta *autonomian* diharduela, baina irteera hori soilik dela posible *bestea* norberaren berberatasunean sartuz, zeren praktika, izan, elkarrekin *nomoi*ak eraldatzea, zehaztea eta gauzatzea baita. Beste hitz batez, interdependentziak berariaz antolatzea. Horregatik, Renautek immanentzia monadikoaren ordez *immanentziaren transzendentzia* aldezten du, *Ni* absolutuen, banako isolatu eta autoeduki horien immanentzia eta itxitura da transzenditu beharrekoa. Eta, jakina, transzendentzia hori *subjektu prozesua*rekin berdindu ahal dugu. Horrela, Renauten humanismoa subjektu humanoa eraikitzeko apustua zen, autonomia deritzon praktika politikoan gizakia —izen kolektibo hura, dio Renautek— egiten jarraitzeko apustua. Antihumanismoak, ordea, subjektua disolbatu nahi zuen banakoaren mesedetan; eta banakoa disolbatu bera baino «singularragoak» eta «primarioagoak» diren jario, indar edo bulkadak libre bilaka eta adieraz daitezen. Alegia, subjektibotasunaren metafisikak subjektua itxi eta bere baitan zarratu zuelakoan, subjektua bera ukatu eta egituren, lege sistemikoen edo izate presubjektiboen eragimena lehenetsi zuten. Historia eta politika alde batera utzita, substantzia jariakorren eta jario saretuen garaiari ongietorria egin behar zitzaion, nonbait.

5.4. ŽIŽEK, SUBJEKTU TRANSZENDENTALAREN ARANTZAK

Heideggerren ahanzturak

Étienne Balibar bat etorriko zen Alain Renautekin: Heideggerrek nahastu eta okertu zuen subjektuaren historia filosofikoa (Balibar, 1994, 1-15. or.). Balibarren bertsioan, subjektuaren kontzeptua gutxienez duela hiru mende ezarri zen Mendebaldeko testu, praktika eta erakundeetan. Errenazimentuko humanistek irudi

205. Fichte da Renauten erreferentzia nagusia. Alabaina, Renautek alemaniar idealismoaz egiten duen irakurketan Hegelek ez du leku onik intersubjektibotasunari dagokionez. Renautek bat egiten du Hegeli buruzko interpretazio klasikoarekin eta esplikatzen digu Hegelek subjektua sistema bihurtu zuela, hau da, totalitate bat zeinak partikular dibertso guztiak barnebiltzen dituen.

bakar batera batu zituzten norbanakotasunaren gorespena, espezie humanoaren unibertsaltasuna eta subjektutasuna. Hala sortu zen *Gizona*. Ekuazio sinple batean, haren esentzia subjektutasuna da. Baina, ekuazioak itoginak zituen, nagusia bikoiztasun enpiriko-transzedentala: subjektua, batetik, norbanako enpirikoa da, bestetik, subjektu transzendentala, unibertsalaren eramailea[206]. Hor ikusi zuen Heideggerrek Izateari buruzko okerra, disimulu handirik gabe *Gizakia=Subjektua* ekuazioak *Jainkoa=Izatea* ordezten zuelako. Halako maneran, Izatearen unibertsaltasuna gizaki singularrera baitaratuko zen esentzia gisa. Heideggerren alternatiba *Dasein* delakoa izan zen —gutxi asko, *hor-den-izakia*—: gizakiak esentzia balu ezin liteke Subjektua izan, ezin liteke izan gizakien existentziatik kanpo bere buruaz kontziente den unibertsal bat. Bestela esan, gizakia *ontikoa* da, esentziarik balu existentziak emana da.

Zer ahazten zuen Heideggerrek kritika horretan? Subjektuaren sorreraren testuingurua. Kantek, subjektuaren filosofia irekitzen duenean, Ilustrazioak paratutako galdera bati erantzun nahi zion: *zer da gizona?*[207] Testuinguru jakin batean ari zen, subjektuaren oinak lokatz politikoan zeuden ondo sartuta. Iraultza burgesak gertatzen direneko, dio Balibarrek, diskurtso filosofikoan bi kontzeptu sorta zeuden: bata, gizaki subjektuak humanitatearen esentzia esparru politiko-zibikoan baino ez duela eskuratzen, hau da, *hiritar unibertsala*ren esparruan, betiere arrazoia lagun; eta biga, erakunde baten kide den *hiritarra* bakarrik izan daiteke kide subjektu libre eta autonomoa den neurrian eta, ondorioz, estatua edo erakunde hura humanitate osoaren ordezkaritza gisa eratu den neurrian; izan ere, egiazko subjektu historiko eta egiazko komunitatea humanitatea da. Gizona subjektu egiten duen Hiritarraren —hots, subjektu unibertsalaren— bitartekotza da, hain zuzen, Heideggerrek ahaztu zuena. Esan barik doa, figura hori emantzipaziorako gatazken eta iraultzen zerbitzuan landu zuten.

Balibarren ustetan, berriz, subjektuaren auzian gakoa irudi politiko horretan dago. *Subjektu* hitzak bi esanahi izan ditu beti, ezaugarri batzuen euskarri materiala da eta, aldi berean, termino juridiko-politikoa, mendekotasuna edo lotura adierazten duena —gizakia aginte baten mendekoa den aldetik, dela errege subiranoaren mendekoa, dela barne-agintearena, dela lege inpertsonal batena—. Ondorioz, filoso-

206. Badaezpada, hiztegi filosofikoaren berezitasun bat gogoraraziko dut: transzendentalaren eta transzendentearen arteko aldea. Transzendentala da edozeri aurresuposatu behar diogun izateko baldintza ezagutezina baina aldi berean pentsatu beharrekoa, baldintza hori bete ezean ez luke izaterik. Ez da, noski, kausa edo denbora-lerro bateko baldintza, baldintza logikoa da. Transzendentea, berriz, immanentearen antonimoa —kontingentearen kontrakoa, neurri batean—. Izaten denari suposatzen diogun *haragoko* bat, ez dedukzio batetik eratorritako baldintza moduan, baizik eta ordena enpirikoari —gurekiko immanentea— kontrajartzen zaion beharrezkotasunezko ordena bat, horregatik ere, printzipio, lege, helburu edo xede beharrezkoa dena.

207. Halaber, Balibarrek zehazten digu ez zela Descartes, Locke baizik, autokontzientzia autonomoa munduaren gogoetadun erdigune gisa jarri zuena. Ondoren, Kant da subjektuaren filosofoa, berak eman zion *subjektu* izena kontzientzia eta kontzientzia humanoak mihiztatzen zireneko eremuari (Balibar, 1994, 6. or.).

fia modernoan hitz berbera erabili da gizakiaren *jatorrizko askatasuna* eta *mendekotasuna* adierazteko. Eta hori ez da izan, dio Balibarrek, subjektua berez askatasunaren sorburua delako, baizik eta askatasuna *jaregite* baten lorpena delako, banakoaren izatean bertan gertatu eta subjektibazioarekin hasten den emantzipazio baten emaitza delako. Mendekotasunak eta askatasunak *subjektu*an egiten dute bat, lotura juridiko-politikoetan *subjektua izatea* mendeko izatetik aske izatera pasatzea delako.

Pasaera horri buruz, bi tradizio aletzen ditu Balibarrek: subjektu politikoarena eta mendekotasunaren subjektua. Aurrenak Aristoteles du eredu, gizona *polites* da, hiri-elkargoko kide, hiritarren arteko pareko bat. Bere buruaren jabe eta hiritar duintasunik ez dutenen jabea ere bai: emakumeak, umeak, esklaboak, abereak, lurrak… Aginte-harremanetan logika bakarra du, gizon hiritarrak agindu, besteek haren esanetara makurtu. Beste eredua, Agustinena da. Kasu honetan, subjektuaren mendekotasuna obeditzeko nahia bilakatu da. Barne-esanekotasunaren subjektua da, baina bere baitan den ahots transzendente —erlijioso edo politiko— baten deiari esanekoa. Eta, Hegelen interpretazioan bezala, barne-subjektibotasunaren sorrera kristau-filosofiari esleitzen dio Balibarrek. Eta, berdin antzera, XVIII. eta XIX. mendeen bueltan, burgesen iraultzarekin humanitate osoaren subjektuaren txanda aldarrikatu zela ulertzen du frantses filosofoak. Antza, alemaniar idealismoak egin zuen txanda-aldaketa horren teorizazio sakonena. Eta bi tradizio horietan, Hiritarrarena hautatu zuten eta arbuiatu Legeari edo Jainkoari kontuak eman behar zizkion barne-subjektibotasuna, bakartasun subjektiboari uko egin gabe. Hortaz, Hiritarraren figura jarri zuten gizonaren eta subjektuaren artean bitarteko gisa.

Zer ondorioztatu? Heideggerren ustez, eragiketa horretan subjektu askea jarri zuten hasieran, esentzia gisa, bizitzatik kanpoko transzendentzia batean. Balibarren bertsioan, berriz, subjektibotasuna eta askatasuna berdindu baziren *hiritartze* edo *subjektibatze politiko*aren bitartekotzagatik izan zen, hau da, emantzipazio-borrokek eratu zuten subjektua. Figura politiko kolektiboa izan da sortzez, nahiz eta banakoengan gorpuztu. Hala, humanitatea ez da esentzia natural edo naturaz gaindiko esentzia baten adierazpena edo garapena, humanitatea, zerbait izatera, praktika eta eginkizun bat da: zapalkuntza orotatik gizakiek beren burua *askatzea,* politikara sarbide kolektibo eta unibertsala zabalduz. Balibarrek neologismo batean laburbildu du ideia hori: *egaliberté*, askatasunak eta parekotasunak elkar behar dute.

Balibarrek bitartekotza nabarmentzen du: hiritartasunaren bidez lortzen zuen gizon enpirikoak subjektibotasun transzendental —unibetsal— batera sartzea, emaitza singulartasuna zelarik. Subjektua, beraz, subjektibatze politikoan, politikaren eragintzan edo autonomiaren ehuntze kolektiboan aritzea da eta, batez ere, mendekotasunaren enpiriarekin haustea. Ez dira horiek Hegelen ideietatik oso urrun dabiltzan adigaiak, ezta Žižek edo Badiourenetatik ere, baina alde nabariak ere badaude. Ikus ditzagun.

Alain Renautek 68ko pentsamenduari egindako kritikak humanismo liberal edo demokratiko batetik egindakoak ziren, nolabait esan. Beste, oso bestelako ikuspegitik

larrutu zuen Slavoj Žižekek pentsamendu bera. Kritika biak bat datoz subjektuaren defentsan. Žižekena 1999an argitaratu zen, filosofo esloveniarra artean oraingo ospe eta irudia guztiz erdietsi gabe zegoela. Ingelesezko izenburua, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, hitz-joko bat zen, *Ticklish Subject* horrek gai arantzatsua edo korapilatsua nahiz subjektu kilikabera esan nahi baitu (Žižek, 1999)[208]. Baina zergatik zioen ontologia politikoaren erdigune absentea zela? Liburuaren jopuntua aski zehatza da: subjektu transzendentalaren mamuaren aurka, subjektibotasun forma anitz —emakumezkoa, homosexuala, etnikoa eta abar— aldezten dituen pentsamendu politiko «postmodernoa». Orientazio horren arabera, dio Žižekek, bertan behera utzi beharko genuke eraldaketa sozial globala eta, horren ordez, subjektibotasun partikularrak sustatu, «hain konplexu eta sakabanatua den gure unibertso postmodermoan, non aitortza kulturala borroka sozioekonomikoa baino garrantzitsuagoa den» (Žižek, 2001b [1999], 11. or.)[209]. Hala, egia esan, jopuntua aski zabalagoa zen, 68ko pentsamendua eta haren ondorengoen zerrenda ondo gizendu baitzuen Žižekek: Foucault, Deleuze edota Derrida filosofoen ondotik, mugimendu sozial berriak, postmodernismora saskiratutako postestrukturalismoa, ikerketa kulturalak, teoria postkolonialak, feminismoaren hainbat forma edo postmarximoa bera. Horien aurka Žižekek defendatzen duen tesia esaldi bakar batean bilduz gero, honako hau izan liteke: subjektua ez da subjektibazio immanentera mugatzen, subjektua transzendentala da, alegia, historian gertatu eta gertatzen diren subjektibazio eta subjektibotasunen aurretik *subjektu(tasun) transzendentala* dago.

Tesi hartan mugimendu bikoitza egiten du Žižekek, 68ko pentsamenduaren atzean antzematen duen Heideggerren ontologia ere kritikatzen baitu. Heideggerren filosofia, esan ohi da, Mendebaldeko metafisika osoa iraultzeko ahalegina izan zen. Heideggerren ustez, oker erraldoi baten segidan garatu da metafisika hori, Greziatik hasi eta orain artio, Izatea ahaztu duelako, Izateari buruzko galdera, kezka eta ardura gainetik kendu nahian ibili delako. Okerrari izen bat jarri ahal diogu: *subjektibismo transzendentala*. Alabaina, Heideggerren lana ganoraz ulertzeko, berak erabili eta gerora arrakasta handia izan duen bereizketa bat hartu behar dugu kontuan: ontologikoaren eta ontikoaren arteko bereizketa. Ontologia Izateari dagokiona da, errealitatea eta gogoeta. Eta gogoeta delarik, hautu ontologikoak ditugu, adibidez, nola pentsatu Izatea edota nolako harremanak izango ditugun Izatearekin. Historian aro eta zibilizazio bakoitzak bere hautu ontologikoa egin du, Izatea agerira nola ekarri erabaki du, eta hautu horrek Izatearen agertze-aro bat zehaztu du. Ontikoa, berriz, garai bakoitzean, hautu ontologiko horien altzoan, sortu eta izaten diren forma historikoak dira. Neurri batean, beraz, ontologikoa Izateari dagokion zibilizazio-hautua bada, ontikoak, hautu horren baitako izakiak dira.

Ontologian Izate hutsa baino ez dugu, barrenik gabeko amildegia, gehiegikeria gisa agertzen zaiguna, inoiz bete ezin izango duguna eta aldi berean gure eraikuntza

208. Žižek, S (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso. Espainieraz *El espinoso sujeto* izenburuaz agertu zen, 2001ean.

209. Gai hori hirugarren partean jorratu zuen, *De la sujeción a la destitución subjetiva* izenburuaz, Foucault eta Butler aztertu zituen hor.

guztiak gainezkatuko dituena. Ontikora gaude botata, izakien artean izaki, eta hor (bizi) gara ezinbestez eraikuntza sinbolikoak altxatzen, izakiak izakien gainean, inongo berme beharrezkorik gabe, kontingentzia eta halabeharrean murgilduta. Ezein fundamenturik gabe, bizi-mundu finituak eraikitzen ditugu eta horietan bizi beharra dugu. Maila ontiko hartan, historian zehar, eraiki diren munduek eta ordena sinbolikoek ezin dute estali Izatearen hutsa. Hori, haren min eta oinaze guztiarekin, onartu beharko genuke eta ez kontsolamenduzko ilusio metafisikoak asmatu Izatearen hutsa bete nahian. Esan barik doa, deuseztatu behar ditugun ilusio horietako bat da subjektua. Mendebaldeko okerra. Arean ere, Mendebaldeko metafisikak modu oker batez pentsatu eta bizi izan du Izatea, objektu/subjektu harremanean, alegia, Izatea, izateaz haragoko subjektu baten objektu bilakaturik bizi izan du. *Teknologia* da jarrera ontologiko metafisiko horren formarik landuena edo, bestela esan, teknologia da Izateari eman diogun agerbide okerra, funtsean Izatea ukatzen duelako, dena bihurtzen duelako gizakiaren baliabide[210].

Heideggerren iritziz, horren aurrean ardura filosofiko zorrotzak badu eginbehar bat, hondamendia eragin duen subjektibismo modernoaren zerumuga zeharkatu behar du. Harago, metafisikaren esparru zarratutik harago, Izatearen hutsa dugu. Erronka, beraz, Izatearen hutsa onartzea da, eta huts hori estaltzeko ahalegin ontiko guztiak alboratzea. Adibidez, teknologia modernoaren mehatxua ez da oker sozial ontiko baten ondorioa —ez da esplotazio kapitalista, menderakuntza patriarkala edo paradigma mekanizistaren ondorioa—, ez da ezer aldatuko hautu ontologikoa bera aldatu ezik. Gisa berean, kapitalismo humanoago baten galde liberal-humanistak egia transzendental jasanezina ez onartzeko aitzakiak baino ez dirateke. Demokrazia, faxismoa, komunismoa… denak gauza bera dira Mendebaldeko patu transzendentalari dagokionez: Izatearen gain nagusitu nahiko lukeen subjektu baten forma ontikoak. Horrenbestez, Izatearen egia ontologiko transzendentala errefusatu barik, zein izan daiteke Izateari abegi egingo liokeen forma ontikoa? Alferrikako galdera, alferrikako bilaketa, guztiak izango baitira okerrak. Eduki, forma edo izaki ontikoei ezin zaie izaera ontologikorik egotzi. Ez dago Izatea eta izakiak egokitzeko modurik: Izatea erabateko hustasun irekia delako, ezin da *zerizan zehatzez* bete, Izatea edozer *izan*go da, baina ez zernahi zehatzik soilik. Izakiek ezin dute Izatearen hustasuna bete. Eta, ondorioz, ezin diogu eman Izatearen *duintasun ontologikoa* izaki edo zerizan bati[211].

Jarrera horretatik zabaldu zituen Heideggerrek gai existentzialistak. Arestian esan bezala, *Dasein* deitu zion Heideggerrek gizakiari. Haren baitan irekitzen da Izatea, *Dasein*aren baitako hustasunean. Gizakia ez da Izatearen jauna, ezta

210. Žižeken aurkezpenari ari natzaio jarraitzen: *El espinoso sujeto…,* 19. orritik aurrera (2001b [1999]).

211. Errealitate ontikoak gutxieste horretan ikusten du Žižekek Heideggerren nazismoarekin izandako gorabeheren arrazoia. Garai bateko Heidegger naziak pentsatu bide zuen nazismoan bazela egia ontologikoa eta Izatearen hustasun erradikala —eta gizaki modernoaren esentzia— onartzeko prestutasunik; nazismo osteko Heideggerrek, aldiz, eduki jakin bati halako duintasun ontologikoa eman izanaren damua agertuko zuen.

subjektua ere, Izate hutsaren zaindaria da, artzaina edo abaro abegikorra. Egiazko *ex-istentzia*ren aldeko hautua Izatearen hustasunari abegi egitea zen, halabehar historikoen aurrean patua onartzea. Eta egiazko askatasuna, aldiz, Izateari izaten uztea, larriminaren gainetik. Ustez, jarrera horrekin aurre egiten diegu gezurrei, salbazio itxurei, bizitzaren edo Izatearen zentzu faltsuei. Kontrara, adorerik gabeko existentzia batean eman ahal dugu bizialdia, jaso gaituen munduan egokituta, izakietan izaki, Izatearen hustasunari itsu, Izatearen ezerezari entzungor, guregn den amildegi horri begirik eman gabe eta, ondorioz, ezerez hartan amiltzeko larriminik gabe. Edo onartu ahal ditugu Izatea, ezereza eta heriotza, eta egiazko *ex-sistentzia* bat izan: gizakia Izatearen hustasuna delako, esentziarik ez duen *ex-sistentzia* bat den aldetik bere baitatik kanpo Izate hutsean izan behar duena. Baina egiazko *ex-sistentzia*ren hautuak efektu ezkutu bat ekar dezake, bizitzaren hautu zehatzak balioz eta zentzuz gabetzea.

Žižekek kontraesan bat ikusten dio Heideggerren burubideari. Badirudi, dio Žižekek, zerumuga ontologikoaren kontzientziaren eta konpromiso ontikoen arteko arrakala onesten dugun bezain pronto konpromiso ontiko oro duintasun eta baliorik gabe geratzen dela (Žižek, 2001b [1999], 24. or.). Antza, Izatearen hustasun zehaztugabeari ezin zaio sistema sozialik egokitu eta eduki ontikoek ezin dute egiazko baliorik atzeman. Baleko hautua maila ontologikoan datza, izakien beharrek ezer gutxi balio dute Izatearen halabeharraren aldean. Arrakala transzendentalaren alde ontikoan ez dago baliorik duen deusik. Baina, aldi berean, Izatearen alde transzendentala hustasuna baino ez da. Hala gauzak, ba al dugu Izatearen hustasuna onartzearekin batera ontikoan, hots, denbora historikoan altxatzen diren konpromiso politikoak balioesterik? Onar genezake halako konpromiso batek ez duela fundamenturik eta baduela, hala ere, baliorik? Badirudi ezetz. Renauten kasuan bezala, Žižekek salatzen du Heideggerrek ataka batera garamatzala, zeren subjektibotasunaren metafisika eraitsi eta deuseztatuz gero, ezin genieke izugarrikeria totalitarioei aurre egin «demokrazian» oinarritutako erresistentzia batetik[212].

Renauten antzera, Žižekek ez du onartzen subjektu modernoaz Heideggerrek eta jarraitzaileek adostu duten subjektuaren irudi hori tradizio filosofiko modernoaren subjektua izan denik —buruaskia, bere identitateaz bete-beterikoa, munduaren fundamentua dena eta abar—. Iritzi hori eraiste aldera, Žižekek ere filosofia modernoa berrirakurtzen du Lacanen psikoanalisiaren kontzeptuak erabiliz, Descartesekin hasi eta Kant, Schelling edota Hegelekin bestelako historia bat osatuz[213].

212. Jean-Luc Nancyren hitz batzuen haritik dio hori Žižekek, alegia, ez da zuzenean haren terminologia. Ikusi *El espinoso sujeto* (Žižek, 2001b [1999], 18. or.).

213. Labur, Lacanen hirukote kontzeptual hau da: erreala, sinbolikoa eta imajinarioa. Ordena sinbolikoa subjektua eratzen deneko adierazle-katea da. Imajinarioa irudien eta identifikazioen ordena, han subjektua eratzeko lehendabiziko alienazioa gertatzen da Bestearen alegiazko irudiaren mende. Eta erreala espazio sinbolikotik at dagoena, adierazle-legeek atzeman ezin dutena: pultsioak, asebetetze libidinalak, gozamen hutsa. Erreala da, oro har, adierazle edo errepresentazio sinbolikotik ihes egin duen, eta harrapaezina den guztia; baina behin eta berriro agertzen zaiguna sinbolikoa nahaspilatzen.

Berrirakurketa horretan, Žižek Hegelen ezkortasun antropologikotik abiatzen da. Subjektu modernoaren jaiotza aldatuta historia osoa aldatuko delakoan, Žižekek Errenazimentuko humanisten *gizon kreatzailea* alde batera utzi eta Martin Luterorengana jotzen du zuzenean. Berak sinatu bide zuen subjektibotasun modernoaren jaiotza-agiria, gizona «Jaungoikoaren uzkitik jausten den obramendua» dela jaulki zuenean (Žižek, 2001b [1999], 170. or. eta Žižek, 2014b, 88. or.)[214]. Subjektibotasun modernoak ez du zerikusirik gizona Izatearen Kate Handiaren kreatura gorena edo unibertsoaren garapenaren betegintzarrea delako ideiarekin. Alderantziz, subjektibotasun hori lokaturik agertu zen, gauzen ordenatik bereizita, izakien ordena positibotik egotzita. Horregatik, subjektu modernoaren baliokide ontikoa gorotza da: ez dago egiazko subjektibotasunik izaterik kaka puska naizela pentsatu barik (Žižek, 2001b [1999], 170. or). Subjektu modernoaren kontzepzioan, subiranotasunaren eta betetasunaren ordez, *negatibotasuna* izan da ezaugarri nagusia.

Žižeken tesia ez da subjektuaren irudi hori Heideggerren gaizki-ulertua izan denik, beharbada subjektu hori izan da Modernitatearen psiko-ideologiaren subjektibotasunarena, baina, hori alde batera utzita, Mendebaldeko tradizio filosofikoan subjektua ziurtasun eta gabeziaren irudia izan da. Hasteko, Descartesek ulertu zuen subjektuaren hatsarrea ez zela ziurtasuna, duda baizik. Mundua eta norbera den duda, eginahalak egin, subjektuarengan iraungo duen duda, eta horregatik subjektua egituratzen duena[215]. Kant eta alemaniar idealismoaren subjektua ere arrakala batek eratutakoa da. Areago, Kantek dimentsio transzendental eta immanentearen urradura jarri zuen subjektuaren bihotzean, berak ezarri zuen errealitate ontikoaz harago —hau da, izaten diren izaki guztien errealitateaz harago— errealitate hura eratzeko zerbait zegoela. Subjektua muga baten kontzientzia dela esan liteke. Badaki mundua ezagutu dezakeela, zuzen eta arauz ezagutu ere, baina soilik bere ezagutzaren objektu gisa, ez bere hartan. Subjektuak zerbait arautzen badu bere mundu fenomenikoa baino ez da, ez Izatea bera: noumenoa, bere hartan erreala omen den hura, ezagutezina zaigu (Žižek, 2012a, 9. or.).

Ikusi dugunez, erdibiketa horretan hasten dira kantiar arazo praktiko-moralak eta subjektuaren noraeza. Fenomenoen mundura mugatuko balitz, subjektuak ez luke hautamen librerik, fenomenoen legeen mende bizi beharko luke. Gizakiaren

214. Ezkortasun luterotarrak bekatua, gabezia zentzu moralean, subjektutasun modernoan erru edo ogen lurtarra bihurtuko du. Sortzetiko bekatua salbaziorako ezintasuna bilakatuko da. Gizakia kreatura akastuna da, bekatuak betiko usteldua. Lur gaineko gaizkia, neke eta oinaze guztiak, gizakiek sortuak dira. Ez dago beste erantzulerik. Gaizkiaren neurosiak, heriotzarako pultsiora arte ailegatzen den maniak zertzen du gizakia.

215. Lacandar terminoetan, dio Žižekek, subjektu kartesiarrak ez du inoiz duda zeharo kitatuko, ez du desira-objektua erdietsiko, areago, ez du jakingo zuzenean zein den desira-objektua, besteen begiratuan antzeman beharko dio desira-objektuari, elkarrenganako begiratuetan hauteman behar dute zein den beteko ez duten desiraren gaia. Subjektua da besteen desirak desiratzen duena. Irudiz, Descartesek subjektu azpian dabilen heriotza-pultsioa aurkitu zuen, desira-gaiaren absentzia da subjektuaren ziurtasun bakarra (Žižek, 2001b [1999], 45-46. or.).

askatasuna, ostera, ezagutezina den alderdi metafisikoan, noumenikoan, geratu zaigu. Baina, ikusi dugunez, Kant, subjektuaren hustasunaren amildegiko ertzeraino hurreratuta, gibel egin zuen. Kantek, Žižeken ustez, ezin izan zuen onartu errealitatea bera osatugabea zenik. Eta subjektuari egotzi zion erdiraketa transzendentala. Eta, hala ere, Kantek, autonomiaren printzipioa eman zigun. Aske izateko beste biderik ez dago, antza, askatasunak fenomenoen munduko kausa-efektu katea zartatu eta urratu behar du, kanpo-eragileen mende barik bere buruaren mende egon behar du. Askatasunaren oinarria, finean, transzendentala da.

Kant osteko filosofoek —Schellingek, Fichtek, Hegelek…— ausartuago jokatu zuten Žižeken ustetan. Atzera egin gabe, ontologia akastunari eutsi zioten eta harekin berdindu zuten subjektua: substantzia bere akatsa osatzen ahalegintzen den unean subjektu bilakatu da, aske da osorik ez delako. Žižeken esanetan, Schellingek landu zuen jarrera hori inork baino erradikalago; berak ezarri zuen gizakiak, jaungoikoak bezala, kanpo-arrazoien irmotasunik gabe bere burua hautatu behar zuela. Schellingen pentsamenduan, fundamenturik gabeko egintza askeari ekiten zion subjektua Absolutuarekin biltzen zen, «kreaturen mundura jausi» aurretiko eternitatearen amildegi ontologikora sartzen zen eta horrek ematen zion, errealitate ontiko eta historikotik kanpo, Izatearen zehaztugabetasunari helduta ezein loturarik gabe erabakitzeko aukera. Žižekek ideia horri eutsi nahi dio, askatasuna zehaztugabetasun ontologikoaren ondorioa da. Izatea erabat eginda, osaturik, zehazturik, arauturik balego, ez genuke izango askatasun zipitzik ere, ez ukamenik, ez erabakimenik (Žižek, 2016 [1996]. 39. or.)[216]. Ordena sinboliko orok hutsean, oinarriak finkatzeko lurrik gabe, bermatu behar du bere fundamentu eta bere eraikin osoa. Norbanako orok ere berdin. Schellingen eskutik, beraz, Žižekek erakutsi nahi digu osagabetasun ontologikoak jarri gaituela erabakitze-egintzaren aurrean. Askatasuna erabatekoa da, eta ardura. Ez dago Beste Handi bat, ez behegain mugiezin bat non altxatu ditzakegun gure hautuak. Hori omen da subjektu izatea.

Horrenbestez, Žižekek, alemaniar idealismoaren eskutik, *egintza askea* eta *Izatearen arrakala* uztartuta ikusten ditu. Izatea bera ere ez da bere hartan, ez da bere baitakoa, hutsak arrakalaturik dagoelako, hori da gogoaren egintza askea sorrarazten duen *subjektu transzendentala*. Subjektua *erabakiaren subjektua* da, erabaki baten bidez ordena sinbolikoa urratzeko ausardia duen eroa, dena alderantzikatzera arriskatzen den gogoa —edo zuzenago esan, subjektu transzendentalak edo Izatearen hutsak urratzen dituen gertaeretan hautatua eta hartua izan den subjektibotasuna—. Eta, hala ere, dena arriskatzera ausartu den subjektu horrek ez du ez bere burua osoki beteko, ez du bere izatea osatuko edo, hitz batez, ez du bere burua *alienaziotik* askatuko. Izan ere, subjektua bere burua galdu duen subjektua baino ezin da izan. Subjektua izatea, bai ontologikoki, bai sinbolikoki, besteren baitan izatea da, Schellingen kasuan Izatearen hustasunean.

Askatasuna, hala ere, bada zerbait Žižeken filosofian: hautu ontologikoaren parekoa, ordenari berari ezezko erradikala egitea. Ez dakit noraino den hau dena

216. Žižekek luze esplikatu du Schellingen filosofiatik jaso duena liburu honetan.

XIX. mendeko erromantizismoan korritu zen askatasunaren irudia, eta noraino ez ote den eguneroko jardun eta lanetatik burua altxatzeko aukera duenaren pribilegioa. Kontrara agertzen zaiguna, hain zuzen, mundu ontiko, historiko edota sinbolikoan murgilduta bizi behar duenaren mendekotasuna da. Xenda honetatik jota, ia-ia ezinezkoa dirudi askatasunak, mirari bat[217]. Finean, guztizko askatasunak guztizko salbazioaren itxura hartzen du. Soilik bere burua galtzeko prest dagoenak lortuko du bere burua askatzea. Baina, mirari hura egintza iheskorra izango da beti, berehala berregingo da ordena ontikoa, berehala joko dute jendeek ordena sinbolikoa berrosatzera eta etenak estaltzera. Emantzipazio, desalienazio, salbazio erabateko hori ezinezkoa da. Subjektuak beti izango du bere izatean bertan bera ez den baina ezinbesteko baldintza zaion Izatearen hutsa. Bestela esan, subjektuak ez du *lehen alienazioa* gainditzerik, ez da sekula bere burua guztiz izango, *ez da bere buruaren berbera izango.*

Hala gauzak, altuegi jarri zaigu langa-maila. Baina, alienazio ontologikoa gainditzerik ez badugu eta subjektuaren erabide eta izaera horixe baldin bada, orduan, zertan kezkatu horrekin? Edo kezka eta arduraren fokua biratu behar dugu? Hau da, salbazioa horrela ulertuta —bere burua sortu, bete eta ezein kanpo(ko) edo beste(ren) eraginik gabe izanarazten duen izate beregain izatera heltzea— ezinezkoa bada, ez al dugu aukeran ordena sinbolikoan askatasun eten iheskorren bidez jarduterik? Nori axola zaio salbazio ontologiko hura eguneroko bizitzan? Ez al da helbidea desbideratzea, egiazko zapalketari aurre egin beharrean, erronka ontologiko transzendental eta ezinezko batekin tronpatzea?

Dilema hori dela eta, Marxen ekarpenak baloratzeko orduan, Žižekek Hegelen alde jokatzen du. Itxuraz, Marxek ez zion Hegelen erradikaltasunari eutsi[218]. Hegelek onartu zuen gizakiak ez duela bere buruarekin bakeak egiterik, kontraesan eta antagonismoak ontologikoak direlako, ez sinbolikoak, ez sozialak. Gizakiek ez dute sekula behin betiko adiskidetzerik erdietsiko, ez dago ordena soziosinbolikotik Izatearen negatibotasuna gainditzerik. Baina, Izatearen malurra ote zen Marxen kezkabidea? Ez ote zen jabetzaren eta lanaren estatu-gizarte kapitalistaren miseriak, garaiko ordena soziosinbolikoa, gainditzea?

Žižeken ustez, Hegelek, Marxek baino lehenago, aurkitu zuen fetitxismoa. Eta gainera jakin izan zuen fetitxismoa ez dela merkantziarekin jaio den zerbait, ordena

217. Ez da harritzekoa, beraz, Žižek, ibilbide hartan aitzinaturik, erlijiora heldu izana. Ikusi S. Žižeken *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* (Žižek, 2002). Baina, erlijio-fedea baino gehiago eurozentrismo negarti baten arrastoa dela uste dut, Mendebaldeko filosofiaren «posizio unibertsalari» eusteko ahalegin bat.

218. Luze jorratzen du gaia Žižekek *Less Than Nothing*... liburuan (2012a). Bestalde, Žižekek, Laclaurekin izandako polemiketatik aurrera, behin baino gehiagotan defendatu du «kanpo-eragozpen» batek norberaren identitatea —berberatasuna— guztiz osatzea trabatzen duela sinestea —adibidez, kapitalistak proletarioarena trabatzen duela pentsatzea— ilusiorik ideologikoena dela. Norberaren frustrazioa beste batengana proiektatzearen mekanismo ideologikoan erori gabe, haren aurrean norberaren osaezintasun ontologikoa onartu beharko genuke. Ikusi S. Žižeken «Más allá del análisis del discurso» (Žižek, 2000, 169-180. or.).

sinbolikoak eraiki eta haietan bizi behar duen izakiaren kondizioa dela. Ilusioetan bizi gara, ilusio kolektibo eta komunetan, ilusio partikular eta pertsonaletan; baina fetitxe bihurtzen ditugun ilusioetan: berezko errealitateak direlakoan bizi gara. Eta errealitateak dira, baina ez berezkoak. Berezkoa eta erreala Izatearen hutsa baino ez da, *heteronomia transzendental*tzat jo dezakeguna —eta izan, autonomiaren oinarri eta ahalbide transzendentala dena—. Gainerako beste zehaztapen guztiak, berriz, *heteronomia immanenteak* dira. Hura ezin aldatuzkoa, hauek aldatu beharrekoak. Baina Žižekek ez du bigarren bide hori eskuarki hautatzen, edo horietan hierarkiak ezartzen ditu historia aroka doalakoan, aro oso bat atontzen duen logikak esango digu zein den heteronomia immanente nagusia eta zein posizio sozialetatik definitu ahalko den aro osoaren heteronomia. Behin eta berriro nabarmentzen du subjektua dela bere baitan *beste* (*bere buruaren aurkari*) dena eta ez dagoela salbatuko gaituen kanpokorik, ez ordenarik, ez errealitaterik. Ordenan bertan —kanpo(kotasun bate)tik arituko balitz bezala— sortu behar da autonomia eta hori hala izan daiteke, bertan heterogeneoa den zerbait agertu delako, subjektu urratzaile transzendentalak forma hartu duelako[219].

Borrokaren subjektua eta klase-antagonismoa

XIX. mendetik hona subjektuari buruzko eztabaida ez da izan bakarrik auzi filosofiko ilunetako kontua. Hegelek eta alemaniar idealismoak subjektuaren inguruan ardaztu zuten askatasunaren eta parekotasunaren aldeko borroka. Ikusi dugunez, oso modu erradikalean, Izatearen ontologian korapilatu zen gaia. Marxek pentsatu zuen Izate sozialaren ontologiara eraman behar zela subjektua. Ordutik, subjektuari buruzko galdera —zein da subjektua?— gehienetan iraultzari buruzko itauna da: zein da iraultzaren subjektua? Bi zentzutan, zeinek egin behar duen iraultza eta zeinentzat. Eta askotan kontuan hartzen ez den hipotesi batekin. Izan ere, filosofiaren subjektua iraultza sozialen subjektu bihurtu baita batere ahalmenik galdu gabe: epistemologikoki berak du jakintza berezi bat zeinari esker sistema sozialaren egia ezagutu dezakeen, moralki berak du zuzen jokatuko duelako ziurtasuna, praktikan berak du bere burua eta sistema sozial osoa zuzen eraldatzeko ahalmena. Eta, hori dena, iraultzaren subjektua ordena soziosinbolikoak bere burua zartatzen duen hartan sortzen delako. Hipotesi hori kritikoki argitze aldera, zehaztu beharko genuke zein mailatan erantzungo diogun iraultzaren subjektuari buruzko galderari. Subjektu ontologikoa bilatuko dugu edo subjektu soziala? Edo banaezinak ote dira? Aukeran, zein ote da iraultzaren subjektua: Izatearen edo, zehatzago, substantzia (ontologikoa)ren subjektibazio negatiboa edo ordena soziosinboliko (ontiko)aren subjektibazio negatiboa?

219. Marxi egindako kritikak gutxi asko errepikatzen dira Foucaulti egindakoetan. Foucaultek ez zuen asmatu botere eta erresistentzia arteko etena argitzen. Foucaultek ulertzen zuen modura, botere-mekanismoek mendeko subjektuak sortzen dituzte erabateko zehaztasunez. Nondik, ordea, erresistitzeko bestelako subjektibotasunik? Esentziak eta transzendentziak ukatu zituen Foucaultek ezin zuen erantzuna existentzia alienatzailetik kanpo bilatu. Žižekek badu zer erantzun: okerra da subjektua ordena soziosinbolikoan kokatzea, subjektua transzendentala da (Žižek, 2001b [1999], 268. eta hurr.).

Ernesto Laclauk, oso aspaldi, polemika sonatua izan zuen Žižekekin (Laclau, 2005 eta 2008; Laclau, Butler eta Žižek, 2000)[220]. Laclauk argi antzematen zion Žižeki kontraesan bat: Izatearen huts beteezina ozen defendatu ostean edota subjektuaren arrakalak betetzeko asmatzen ditugun fantasiak larrutu ondoren, esloveniarrak kapitalismoari berari esleitzen zion fantasia konpontzailearen betekizuna[221]. Alegia, Žižek kapitalismoa ari zen substantzia transzendentetzat jotzen, praktika eta logika historikoetatik at, logika ez-historiko batetik eragingo ligukeen forma puru baten antzera. Agerpen historiko eta ontikoei bizkarra emanda, Žižekek forma hutsari erreparatzen zion nagusiki. Atzean, jakina, kapitalismoari beste edozein formazio ontikoren gainetik esleitutako «egokitasun ontologikoa» egon zitekeen; eta, ondorioz, arrakala ontologikoa betetzeko joera bat, edo Žižekek darabilen lacandar berbetan, fantasia bat. Hor arrisku bikoitza dago: kapitalismoa fetitxe bihurtzea eta fetitxe hura edozeren kausa dela sinestea eta, gainera, ahalguztiduntzat hartzea. Horrela, orotan presente eta orojakilea den Beste Handia bihurtuta, gure egiazko Jabea dela barneratzen dugu eta, ondorioz ere, kapitalismoa gainditzea gizateriaren auzi existentzial eta ontologiko guztiak gainditzeko azken dema dela sinets dezakegu[222].

Horrek ia-ia ezinezko egiten digu borroka antikapitalista edo bizi-praktika ez-kapitalista egon daitekeenik irudikatzea. Esango nuke horixe bera dela gertatu zaiguna, ondo ikasi dugula Mark Fisherrek errealismo kapitalista zeritzona: kapitalismoaz bestelako fantasiak izateko ezgaitasun ikasia dugunez, gure fantasiaren betegarri bakarra kapitalismoaren egokitasun ontologikoa da (Fisher, 2017). Baina fantasia hura, bai formazio sozial nagusi gisa hartuta, bai gizakien errealitate ontologikotzat jota, zartatzeko, zeharkatzeko lehen urratsa emantzipazio-borroketatik —daudenetatik, eta daudenen efektu antikapitalistetatik— abiatu beharko zen, eta horiek nola artikulatu ere asmatu beharko zen. Hori zen, gutxi asko, Laclauren jarrera, horretara eman zuen bere lanaren gehiena, herrigintzari, populismoari, hegemoniari edota borroken artikulazioari buruz lan eginez. Kontrakarrean jarrita, Žižekek kapitalismoaren nagusitasun ontologikoari aurre egiteko jainkozko biolentzia, edo ezinezkoari ekitea, edo mirari lako jazoeraren bat proposatu ohi du. Kasu guztietan, sistemaren bihotzetik egiazko antagonismoari jario lekiokeen indar sozial baten eskutik etorriko litzateke erabateko aldaketa, osotasun soziala guztiz irauliko lukeena. Baina ez subjektu ontikoetatik, hau da, ez arian-arian lan politiko saiatuaz antolatu diren subjektibotasunetatik. Subjektu transzendentalak, arrakala soziosinbolikoaren

220. E. Laclauren *La razón populista* (2005) eta *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política* (2008). Eta, jakina, polemikaren «manifestua» E. Laclau, J. Butler eta S. Žižeken *Contingency, Hegemony, Universality* (2000).

221. Žižeken ustetan, berriz, Laclauk edo Badiouk sasitranszendentalak ibili dituzte, ontologiatik lokaturiko subjektibotasun bat finkatu nahian. Badiouren kasuan, erabakitze-egintza kontingente batean ardazturikoa, *egia-jazotzea* delakoan, eta Laclaurenean, *hegemonia*n (Žižek, 2001b [1999], 186. or.).

222. Laclauk, berriz, uste zuen kapitalismoa osagai heterogeneoen multzo konposatua dela, ez osotasun homogeneo bat. Kapitalismoak ez du forma pururik edo zero egoera bat nondik abiatu edozein tokitan egokitzeko. Logika bat badu, garai eta leku horien formazioen homogeneizazio eta integrazioari esker izango da.

berme ontologikoa den aldetik, bitartekotza politikorik gabe agerraraziko du indar eraldatzailea. Etorriko da, baitezpada, sistema ezinezkoa delako.

Žižeken ustez, kapitalismoaren unibertsaltasunarekin batera, antagonismo unibertsal bakarra dugu. *Klase-borroka* da eraikuntza sozial osoa zeharkatzen duen antagonismo bakarra, beste antagonismo guztiak partzialak dira. Žižeken terminologian, klase-borroka sistema sozialaren osaezintasuna da, eta, hortaz, subjektuaren tokia. Marxismo klasikoaren oinarria, dio Žižekek, langile-klasearen borrokarako gaitasuna da, eraikuntza sozialean duen posizio sozial objektiboarengatik sistemaren antagonismoa gordin bizi behar duelako, eta iraultzari ekinez gero ez duelako zer galdu. Badiouk esan lez, bihurdura sintomatikoa da (Žižek, 2020b, 163-164. or.). Halako pentsaerak kate beharrezko batean josten ditu honako katebegi hauek: Izatearen hustasun eta beteezintasun ontologikoa, substantziaren bihurdurako subjektu transzendentala, sistema sozialaren substantziaren beteezintasuna, substantzia horren barne-aurkaritza dialektikoa edo klase-borroka, eta, azkenik, iraultzaren (klase-) subjektua.

Hala ere, urte asko eman ditu Žižekek iraultzaren subjektu berria non den bilatzen, edo non irekiko duen subjektibotasun transzendentalaren bihurdura hausga-rriak sistema osoa uka dezakeen negatibotasuna. Non da orain sistemaren mamu ideologikoak zeharkatzeko ahalmena ukan dezakeen klasea? Žižekek gogoz eutsiko lioke langile-klase proletarioaren ideiari. Ez dio, alabaina, modurik ikusten. Beste norbaitek, baztertuago eta esplotatuagoa, izan beharko du: lunpenproletarioak, migratzaileak, errefuxiatuak edo txabola-auzune txiroetako populazioak (Žižek, 2006a). Horiek aipatu ditu han-hemenka Žižekek. Horiek gorpuztuko zuten klase proletario berria. Baina, bistan da, itxaron duen altxamendua ez da gertatu. Hori dela eta, behin idatzi zuen E. Laclauk Žižek martetarren zain zegoela (Laclau, 2005, 253. eta hurr.).

Hala eta guztiz ere, urteak joan eta urteak etorri, proposamen pragmatikoak ere eginak ditu Žižekek —«ekintzara ez pasatzea» edo Espainiako Podemos alderdia eredu gisa proposatu duenean bezala—[223]. Esanak esan, eta esan guztiak beren testuinguruan jarrita, ohikoa eta iraunkorra izan du mugimendu eraldatzaile asko «partzialak» direlako ustean gutxiestea eta, nola ez, subjektu horiek antolatzeko egin behar den lana destainaz hartzea. Batzuetan ahoan bilorik gabe bota du —bere ustetan— partikulartasun substantzial baten izenean altxatzen diren mugimenduak, definizioz, erreakzionarioak direla[224]. Baina beste batzuetan, erdizka eta purrustaka,

223. Adibidez, honako bitxikeria hau dioenean: «Behar dugu hegeliar hirukotearen pareko politika bat: unibertsala, partikularra, eta singularra. Unibertsala, masa-agitazioa Podemosen tankeran. Partikularra, nahigabea programa politiko operatibo bihurtu lezakeen antolakunderen bat. Singularra: aditu talde elitistak, teknikoki jardun dezaketenak, estatu-kontrola eta arautzeak hondatu litzaketenak» (Žižek, 2020b). *Como un ladrón en pleno día…* liburua 2020koa dela jakinda, esan daiteke Žižek ez zegoela oso ondo informatuta Podemosen ibilkeraz.

224. S. Žižeken *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*: «Every politics that grounds itself in a reference to some substantial (ethnic, religious, sexual, lifestyle…) particularity is by definition reactionary» (Žižek, 2014a, 395. or.).

aitortu die balioren bat; esaterako, bizitza politizatzeko balioa. Eta, egia esan, Žižeken ikuspegitik ez da gutxi. Atzera egin eta ulertuko dugu zergatik.

Ticklish Subject-en ekonomia birpolitizatu beharraz hitz egin zuen Žižekek. Garai hartan ere ekonomia berezko marko unibertsal eta totaltzat jota, itxura batean, ideologia ez den ideologia bilakaturik zegoen. Hala bada, ekonomiak —logika kapitalistak, esan nahi baita— den-dena azpian hartuta badauka, orduan, dena *birpolitizatu* behar da. Ekonomia nonahi den borroka-fronte bihurtu zaigu. Liburu hartan ere, Žižekek ontzat eman zuen mugimendu sozialek politizatu gabeko bizi-arloak politizatzeko egindako lana[225]. Hori bai, aitzakia jarrita: subjektibatze politiko berriak gutxiestekoak ez baziren ere —han hala zioen—, mugimendu horiek ez zuten bazterketaren eta esplotazioaren kausetara jotzen; eskuin populista berriaren nagusigo moralari aurre egingo zioten, baina funtsean kausa ekonomikoei arretarik eman gabe. Hortaz, Žižekek aldeztu zuen ekonomiaren nagusitasunera itzultzea, ez borroka horien kalterako, haien eskariak eraginkor betetzegatik baizik. Beraz, emantzipazio-borroka guztietan ikusi beharko genuke ekonomia nola politizatu, baina kapitalismoak bizitzaren zirrikitu guztietara heldu denez, dena politizatu behar da, denean sentiarazi behar da antagonismo soziala.

Ertz hartatik ikusi ahal dugu klase-borrokaren beste irudi bat. Klase-borrokaren irudi mugatuak, zurrunki klasikoak, bi talde sozialen arteko borroka edo gudua erakutsiko liguke. Alabaina, klase-antagonismoak ordena soziala osoki azpiratzen badu, osorik zeharkatzen badu, osorik barneratzen eta arautzen badu, orduan, ordena sozialeko bazter guztietan agertuko da, zuzenean edo zeharka, eta sarri, «ekonomikotik» (ustez) oso urrun dauden harreman edo praktiketan. Klase-borroka ez da errealitate sozialean elkarren aurka aurkitu diren bi eragileren talka, gatazka edo lehia. Klase-borroka eragileak eratzen dituen antagonismoa da (Žižek, 2012b, 213. or.). Horri denari nik erantsiko nioke, noiz edo noiz antagonismoaren forma nahiko klasikoa izaten bada ere, gaurko kapitalismoak, ipar mundu globalean, kontsumo eta atomizazioaren kapitalismoa den aldetik, bestelako matrizea ezarri duela. Klase-borroka deritzoguna ez da bloke sozial homogeneo eta masiboetan gauzatzen, ez du sozializazio kolektibo masiborako topagunerik eskaintzen. Sozializazioaren topaguneetara banaka edo zatika heltzen gara. Eta nekez sortzen dira, berenez bezala, klase-kolektibo antolatuak harreman sozialetatik.

Klase-antagonismoa ez da agertzen bi eragile aurkarietan gauzaturik. Ez, botere eta zapalkuntza den aldetik, ezta haren kontrako borroka izan daitekeen aldetik ere. Kapitalismo huts bat, purua bere forman, badagoela pentsatzetik ondoriozta liteke klase-borroka puru bat ere badagoela, gardena, garbia, begi-bistakoa eta agerikoa. Bistan da, hori ez zaio kapitalaren logikari interesatzen. Kontrakoa bai, ordea. Kapitalaren logika moldakorrak beti nahastuko eta endredatuko du klase-borroka, eta hori izango da «egiatako» klase-borroka. Klase-borroka nahasia da. Jende talde barik, edo

225. Hitzez hitz: feminismoa, politika gay eta lesbiana, ekologia, arazo etnikoak, eta beste gutxiengoenak (Žižek, 2001b [1999], 378. or.).

maila eta posizio sozial bati lotutako jende konkretu bat barik, harreman sozialetako antagonismoen «esplotazio-efektua» da. Forma anitzetan agertzen den efektua.

Honetara jarrita, ez dator txarto ideia komunistari buruz Žižekek emandako bertsioa: ideia komunista hierarkia sozialaren aurkaria da, agerian jartzen du ez duela hierarkizatzen duen guztia barnebiltzen, «kanporatzailea» dela. Rancièreren iritziekin bat eginda, ideia komunistak hierarkia sozialean lekurik ez duen osagarriaren eskaria eternala da, «ez gara ezer, dena nahi dugu» (*Ibid.,* 418. or.). Parte hori, hala ere, jende talde bat dela pentsatu behar dugu? Edo kategoria sozial batean sar daitezkeen praktikak, afektuak, sentierak, disposizioak eta beste zerbait ere bai? Klase-kidetza ez da inoiz egitate sozial objektibo hutsa, beti behar ditu subjektibotasunaren erabakiak. Klase-antagonismotik borrokara subjektibatzearen bitartekotza behar da, nonbait. Kidetasun hori ez da posizio sozial jakin bat, borroka eta konpromiso subjektiboa behar du. Bestela esan, substantzia sozialaren erdibiketa hutsak ez du subjektuaren erabakia hartzen, subjektuak bere burua xedatu behar du hartarako (*Ibid.,* 214. or.).

Hala, bada, klase-borroka gaur egun —beti ote?— ez da bi talderen arteko borroka edo gerra zabal bat. Logika sozial bat da, jendarte osoa modu jakin batez egituratzen duena: batetik, osotasun soziala —*dena-gehi-parteak*— eratzen duelako, baina, bestetik, osotasunari unibertsaltasuna eman behar dion osagarri baztertua jartzen duelako, beti *kanpo-hondakina* balitz bezala. Hondakin horrek irudikatzen du partikularretan unibertsala, osotasuna, kapitalismoan horixe da *proletario-posizioa*. Osagarria, berriz, ez da beti jende-kategoria mugatu eta zehaztua, maiz praktika eta subjektibotasun sozialen egituratze-efektua da —efektua izan daiteke, esaterako, praktika hura zer den osotasun sozialarekiko—.

Baina, oroz gain, klase-borroka klase-menderakuntzarekin batera doan oldarkortasuna da. Ez da soilik ulertu behar beheko klase batek, langileriak, menderakuntzari aurre egiteko erabil dezakeen indar gisa, klase-borrokan jo eta ke aritzen dira kapitaldunak eta jabeak, eta, batez ere, indarkeria hori, agerian izan ala zeharka eta ostendurik izan, edonon topatu ahal dugu gure gizarte-konglomeratuetan: gure eguneroko harremanetan, norberaren baitan autoesplotazio gisa, familian edota lagun artean dauden diferentzietan eta abar. Finean, kapitalak eratzen edo azpiratzen dituen harreman guztietan eta, horregatik, hantxe bertan ere, topatuko dugu emantzipazio-borroka. Jakina, borroka molde hau ez da masa antolatuen eta zuzenduen borroka, ez da klasea gorpuzten omen duten alderdi eta mugimenduen borroka. Baina ezin da erraz onartu subsuntzio erreala —kapitalak dena bere logikaren azpira hartu izana— eta klase-borroka desagertu izana: kapitalari dario klase-borroka bizitzaren, sorkuntzaren eta desiraren produkzio eta esplotazioan oinarritzen den neurrian.

Labur esan, klase-antagonismoak modu askotara eta edonon dihardu. Eta klase-antagonismoaren aurkako emantzipazio-borrokek ere modu asko harten dituzte. Erresistentzia kasuetan ez dirudi zalantza dagoenik, baina ihesbide partikularrekin nahikoa al da? Iraultza nahi duenak bi modutara baloratu ahal du erresistentzia:

abiapuntuak eta ahalbideak edo ataka itxia eta galbideak. Baina biderik okerrena, nire ustez, dena aldatuko duen funtsik gabeko erabakiaren zain egotea da, erresistentzietan sortzen diren subjektibotasunak gutxiesten. Jarrera hori da, gutxi asko, Žižeki leporatu ahal zaiona eta, nire iritziz, subjektu transzendentalaren lana gutxiestearekin berdindu daitekeena. Esan bezala, subjektu transzendentala eta erabateko menderakuntza ez dira bateragarriak, hortaz, subjektu transzendentalaren hipotesiari helduz gero, subjektu enpirikoek nahigabean ere sistemaren joera orohartzailea galarazten dutela pentsatu beharko dugu eta, eskuarki, hura eraldatzeko xedez. Halakorik sentitzen ez dutenek, beharbada, subjektu handien zain egon beharrean, subjektibotasun ontiko narras eta deslaitzat edo purtzil eta kaskartzat dituzten horiei arreta handiagoz begiratu beharko liekete. Azken buruan, antagonismo sozialak harreman guztietan daude, subjektibotasun eraldatzaileak ere bai. Subjektu politiko beregain bihur daitezen, agian, lehen urratsa haien subjektibotasunaren potentzia politikoa onestea da.

Subjektu bi eta bitarteko bat: autonomia

Zentzu komunak diosku subjektua hautu librearen aurretik doala. Nork erabakiko luke bestela? Berdin diogu oharmenaz, nahikundeaz edota ekintzaz. Baina Badiouk —azaltzen digu Žižekek— kontrakoa diosku. Subjektua hautu libre baten emaitza da, subjektua agertzen da *jazoera* —évènement— batekiko fideltasuna hautatzearen ondorioz, subjektua baita jazoera horren ondorioak sustatu eta izanaraziko dituen eragilea. Subjektua prozesua da, historikoki zehaztutako egoera singular batean gertatzen den prozesu berezi bat. Subjektua, beraz, ez da Žižeken urradura hutsa, ez da jazoerarekin batera agertzen den arrakala, baina subjektua hor, aukera horretan hasten da izatean, hor hasten da, bestela esan, subjektibazioa[226].

Tradizio marxista bezain arrazionalista batetik, subjektuari buruzko teoria nahikoa berezia eman digu Alain Badiouk. Haren iritziz subjektua *aniztasun* baten positibotasunetik —jarrita eta jasota dagoen ugaritasunetik— *egia-jazotze* singular batera igarotzea da. *Izatea* batetik, *jazoera* bestetik[227]. Agidanez, *egia* ustekabean eta aurrekaririk gabe gertatzen den eten kontingentea edo ezbeharrezkoa da. Ez zuen gertatu behar baina behin gertatuta, ordena sinbolikoa urratuz, bestelako egia sortzeko bidea ireki du. Sortuko da, edo ez, eta sortuko dira, edo ez, egia horri fidel izango zaizkionak, egia sentiera subjektibo gisa bereganatuko dutenak. Hala, urradurak gertarazi du aukera[228]. Subjektua aukera hartan, fideltasun hautua eginaz, sortzen da. Eta horrela, egiarekiko fideltasun hartan, subjektu izatera ailegatu denak

226. Jarraituko diot hemen Žižekek (2014a) Frank Rudaren Badiouri buruzko lanari egiten dion kritikari. Rudaren liburua: *For Badiou: Idealism without Idealism* (Ruda, 2015).

227. Pare hori da, hain zuzen, Badiouren lan filosofiko nagusiaren izena. Hiru liburutan emana: *L'Être et l'Événement*, Le Seuil, 1988; *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, *2*, Le Seuil, 2006; eta *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement*, *3*, Fayard, 2018.

228. Oso garrantzitsua da aukera dela nabarmentzea, ez da mekanikoki, lan eta engaiamendu barik gertatuko: «El acontecimiento crea una posibilidad, pero luego hace falta un trabajo, colectivo en el plano de la política, individual en el caso de la creación artística, para que esa posibilidad se haga real» (Badiou, 2013, 21-23. or.).

lekua eman dio bestelakotasun bati, anomaloa den izate bati. Subjektibotasuna singulartasun anomaloari eustean datza[229].

Horrela ikusita, jazoera ondorioekin berdintzen da, baina ondorioak izan daitezen behar diren baldintza berak sorrarazten ditu. Atzeraeraginez jartzen du bere kausa. Badirudi jazoera ez zela ezer gertatu aurretik, eta ez duela aurrekoan inongo kausarik, bera da bere buruaren kausa. Askotariko aniztasunean gertatu den mirari bat, Izatearen segida hautsi eta egia agertzeko aukera obratu duena. Subjektibatzea, nonbait, mirariari zaion fideltasunean landuko da.

Mirariak gertatu egiten dira, agian ez dira uste bezain apartekoak. Badiourentzat lau dira egiaren domeinuak: artea, politika, zientzia eta maitasuna. Jardun-arlo horietan mundua eraldatzen duten subjektibotasun berriak haz daitezke, han gertatzen direlako egiak: emantzipazioaren subjektua, maiteminaren subjektua, zientzia-aurkikuntzen subjektuak, edo artelanaren subjektuak. Egiek biziko dituzte subjektuak; subjektuok, egiak. Esango nuke eremu horiek badituztela handien ondoan xumeetan xume hasten diren egia askoren subjektibotasunak, hazkunde geldoan edo fideltasun luzean. Edo soilik maitemintzen dira bakan batzuk? Edo, politikan egia jazotzen da soilik iraultzaren sugarretan? Luza iraun dezakete amodiozko fideltasunek. Apal eta arrunt samarrak izan daitezke, itxura batean, emantzipazio-egietan subjektibatu direnen bizimoduak. Onar liteke, bai, mirari horiek ez direla jazoera handiak, arrunki gertatzen direla, ez dutela bereizgarritasun nahikorik, ohiko samarrak direla. Badiouren teoriak ez digu galarazten egia bereziekiko fideltasunak bizimodu arruntean kokatzea.

Ez da hori, zer esanik ez, Žižeken iritzia. Hala ere, ez nuke ahantzi nahi esloveniarrak maiz erabiltzen dituen adibideetan —zinema, literatura, txisteak edo pasadizoak— oso kontu arruntak, egunerokoak, agertzen direla, iraultza eta jazoera larriekin nahastuta. Eta gainera, huts edo arrakala ontologikoa ez da guregandik urrun den ezer, subjektu transzendentala subjektu den edozer, edonor, agertzen denean hor-egon-den urradura bat izan da, hari esker edozein unetan agertu ahal da ordena sinbolikoaren eta bizitzaren kausa arrunten segida hautsiko duen *egia-jazotzea*. Edozein unetan jazo ahal da askatasuna, edonoiz ager daiteke ordena eteteko abagunea, aske erabakitzeko egokiera. Bai, edozein unetan gertatu ahal da destituzio-keinu pertsonala, ordena eraisteko imintzio kolektiboa, baina, noski, iraultza-mailara, indar kolektibo masiboak mugiaraziko dituen keinu destituitzailea, noiz?, nola? Aldea dago, ez txikia, iraultza subjektiboetatik iraultzaren subjektu larri

229. Atzera begira, jazoeraren sentieratik egoera bestela ulertzen da, interpretazio anomalo bat ematen digu, praktika anomaloetan gauzatuko dena. Izen asko du anomaliak: Žižekek «higuingarria» erabili du, Foucaultek «baztertua», Deleuzek «gutxiengoa», Agambenek «bizitza hutsa». Guztiek, hala edo hola, defendatu dute erabakiaren askatasun erradikala, egoeran oinarririk ez duela dirudiena, baina egoerari erantzuten diona. Egoerari antzemateko ez zaion egia bat agerian jartzeko modua. Existentzialismoan bezala, dileman hartzen den erabakiak dakar gerora egiaren irmotasuna, aurretiaz erabaki zoroa iruditu arren. Arazoa da, ostera, horrek ez duela ezer ziurtatzen, zoroa iruditzeaz gain, zoroa edo okerra edo hutsala ere izan daitekeela.

arrakastatsuetara. Nire iritziz, egia gauzatu nahi bada, eta alde handia egonagatik ere, ez dago egia handiagorik bigarrenetan, ez dago lehenengoak arbuiatu edo mespretxatzerik.

Žižekek hala laburbilduta, Badiouk hiru une bereizten ditu *subjektugintzan:* hasteko, askotarikoaren hutsarte primordiala, segituan, hutsarte edo urradura horren aurkikuntza *jazotzea* eta, azkenik, jazoerari fidel izateko hautua libre hartzetik sortuko den subjektibatze-prozesua (Žižek, 2014a, 86-87. or.). Hori dena, gogoan izan, egoera singular eta historiko zehatz batean gertatzen da; *egia-jazotzea* nola, subjektibatzea hala.

Žižekek ez du ikusten hirukote hartan nola igarotzen den ontologiatik fenomenologiara, zehatzago esan, lehengo uneko hutsetik edo askotariko aniztasunetik geroko egoera zehatzetara. Zertan, galdetzen du berekiko, nolatan hasi zen Izatearen aniztasun horretako parte bat mundu partikular gisara —egia subjektibo eta sentiera bereizi gisara— agertzen eta eratzen? Erantzuna miraria da, Badiourentzat subjektibatzea mirari bat da. Subjektua gertaera arrunten jarioa eten duen aparteko jazoera harrigarri bat baietsiz sortzen da. Halatan, zer egin beharko genuke guk, «jazoera gabeko denbora batean —politikoki behintzat— bizi garen giza abereok»? Tesi horren aurrean, Žižekek subjektua transzendentala dela defendatu duen modu berean defendatzen du subjektuaren arrastoa edozein egoeratan dugula. Baina, berriro agertzen zaigu tarteko pasaeraren arazoa: subjektu transzendentaletik —edo Badiouren kasuan, mirarizko subjektibatzetik— nola igarotzen da subjektu enpiriko zehaztu eta bizietara?

Beharbada, dio Žižekek, beste modu batera erabili beharko genuke subjektuaren eta subjektibatze-prozesuaren arteko aldea, kontuan izanik diskurtsoaren teoria dekonstrukzionistan «subjektibatzea» subjektu-posizioak bereganatzea dela. Horren arabera, materialismo demokratiko deritzonaren ustetan, subjektua konstruktu diskurtsibo bat da, dinamiko eta ezegonkorra, subjektibazio-prozesu soziosinbolikoen emaitza —ordena soziosinbolikoaren prozesu diskurtsiboen bidez bertan *norbait* izatera heltzea—. Prozesu horretan sortzen dira, diziplina, mikrobotere eta halako mekanismo konplexuen bidez, banakoek bereganatuko dituzten subjektu-posizioak. Žižekek aldezten duen materialismo dialektikoaren iritziz, berriz, subjektua subjektibatze-prozesua baino lehenagokoa da, prozesuak hutsunea den *subjektu hutsa* betetzen du (Žižek, 2014a, 88. or.)[230].

230. Bestalde, materialismo demokratikoaren eta dialektikoaren arteko bereizketa Frank Rudarenetik hartzen du Žižekek. «… borroka filosofiko nagusia materialismoan gertatzen da gaur egun, materialismo demokratikoaren eta dialektikoaren artean —eta materialismo dialektikoaren ezaugarria da, hain zuzen ere, ondare idealista barneratzen duela, materialismo demokratiko arruntaren era guztien aurka, naturalismo zientzistatik Deleuzeren ondotik espiritualizatutako materia "dardarkariaren" baieztapenera…—. Materialismo dialektikoak ez du materiaren nozio metafisikoa —substantzia osoko entitatea— ontzat ematen, materia harremanetan desagertzen da beti. Materiarik gabeko materialismoa izan arren, Ideia du» (Žižek, 2014a, 80. or.).

Bestela esan, *subjektu*k kontrako bi esangura izango lituzke. Lehenengoa, materialismo demokratikoaren «deskonstrukzionismo soziologikoarena». Haren arabera, prozesu psikosozial diskurtsibo eta praktiko, semiotiko eta material baten emaitza da, alegia, subjektibatze-prozesuaren ondorioa subjektu deritzoten *jendarteko posizioa* da. Biak, prozesua eta emaitza, bizitza sozialaren immanentzian gertatzen dira. Biak dira, alde horretatik, enpirikoak eta «kokatuak», beti testuinguru batean zehaztuak. Halaber, subjektu soziala bi modutara agertzen zaigu: *mendeko* eta *eragile*, hau da, posizio batean *gatibu* eta, aldi berean, posizio horri dagokion eragintza-mailaren arabera, *eragile*. Posizioek anbiguoki ahalduntzen eta ahultzen gaituzte, biak ala biak, baina, oso gradu desberdinetan posizioen arabera.

Bigarren esangura, materialismo dialektikoarena da. Kasu honetan subjektua, substantziak bere burua urratzearekin batera sortzen den *subjektu transzendentala* da, esperientziaren munduan soilik arrasto edo sintoma gisa bizi ahal duguna, baina ezinbestekoa zaiguna munduaren eta geure buruaren esperientzia izateko. Horrela, aurkaritza ontologiko/ontikoa jarrita dugu: *subjektuaren dimentsio transzendentalaren* guztizko kanpokotasuna —edo, Žižeken eskutik, pitzadura ontologikoa, substantziaren negatibotasuna— eta *subjektu ontikoa*. Aurrena atzenaren kondizioa baino ez da, hau da, transzendentala dedukzio baten emaitza da, subjektutasun enpirikoa azaltzeko beharrezkoa omen dena. Jakina, immanentzia ontologiko edo soziologikoaren aldezle guztiek ez dute inondik inora ontzat emango subjektu transzendentalaren beharrezkotasun hori. Are gutxiago, Izate «hutsaren» menturetan ustez gertatzen diren gorabeherei *subjektu* izena ematea.

Bestalde, subjektutasun ontikoaren izate-baldintzei eman zaizkien esplikazio immanentistekin gogobeterik ez daudenek bi subjekturen —transzendental eta ontikoaren— tarteko loturaren arazoa dute, arazoa edo aukera. Balibarrek erakutsi digun bidetik, bikoiztasunaren zentzua bitarteko prozesuan aurkitu dezakegu, prozesuaren bitartekotza da gakoa. Zein da, ordea, bien arteko harreman dialektikoa edo hirugarren bitartekariren bat? Kasu guztietan, subjektua izan dadin ezinbestekoa da errealitatearekiko desadostasun edo desegokitasunen bat. Eta badira halako askotarako funtsezko kausak: sistema soziosinbolikoek ez dituzte subjektuak klonen antzera egiten, subjektu psikosozialek ezin dute posizio sozial bat guztiz bete edo harekin guztiz identifikatu —ezpada subjektibotasuna zeharo galduta, automata gisa— eta subjektu transzendental hutsaren arrakala ezin da guztiz josi subjektibatze sozialen materiarekin —izan, ez da materia betegarri irmoa, subjektu hutsak urraturik sortu diren ordena soziosinbolikoen materialak baino ez dira—. Labur, sentiera negatibo eta diskordeen praxia eta beraren baldintza ontologikoa edo soziosinbolikoak hartu behar ditugu kontuan. Zeri iritziko diogu subjektu?

Ildo hartatik har dezakegu Badiourena. Badiouk ere *posizio-hartze* bati buruz hitz egiten digu. Ez ordena soziosinboliko batean subjektu-posizio bat hartzeaz, bistan da. Badiouren posizio-hartzea jazo den egiarekikoa da. Eta ikusi dugun bezala, han beste subjektutasun/subjektibotasun bat taxutzen da: subjektibotasun

anomalo eta ordena-eraldatzaile bat, zeinaren bidez, sentiera eta praktika fideletan, subjektu sozial partikularrek *unibertsaltasun singularra* lortzen duten. Hor du aukera bat emantzipazioaren subjektuak, posizio sozialak hausten ditu subjektu transzendentalaren «graziaz» lagunduta. Alegia, Izatearen osotasuna erabatekoa ez delako, *subjektu* deritzon haustura eta pitzadura gertatu delako, ez dago ordena sozial substantzialik, esentzialik, irmo eta finkorik. Ez dago, bestela esan, *Beste Handi transzendetalik*.

Horrenbestez, hiru subjektu ditugu edo *subjektu* berbak hiru erabilera ditu honetan guztian: transzendentala, soziosinbolikoa —edo ontikoa, enpirikoa, hau da, egiatan eta eginetan zehaztua— eta *egia* baten fideltasuna eta sentiera. Zer lotura dute, nola uztartuko ditugu? Bizitzan jaso eta topatzen dugun lehen subjektibazioa bio-psiko-soziala dela esan daiteke, horren kontzientzia gara: munduan, bizitzan, jendartean, nor berekiko zer garen ikasi behar dugu. Substantzia bio-psiko-soziala gara. Baina, dakigun lez, substantzia hori ez da ezer irmo eta guztiz egindakoa, substantzia horrek —biziduna, kulturala eta historikoa den aldetik— bere burua egin behar du maila kolektiboan eta indibidualean. Jendarte-harremanetan eta jendeen gorputzetan mamitzen eta zehazten da subjektibotasun bio-psiko-soziala. Nola egingo du zehazte-lana? Aukeran, subjektibotasunak ingurura moldatu eta egokitu ahal dira. Beharbada errealitate bio-psiko-sozialak ez ditu larregi kolpatuko eta estutuko. Edo, beharbada, ordena hausten duten egien aurrean zerbait desberdin sentituko dute, egia horiek bestelako sentierak ernatuko dizkiete, bestelako subjektibotasuna iratzarriko diete, akaso ordena jasanezina egingo dien sentieraren bat. Hala, bada, ordena soziosinbolikoetan paratzen diren subjektibotasun historikoetan eragile berezi bat dugu: subjektu transzendentala deritzon Izatearen osotasunik ezagatik edo ordena soziosinbolikoaren beteezintasunagatik, subjektibotasun horiek bere buruaren kontzientzia hartzera behartuta egoteaz gain, bere burua lantzea, zehaztea, gauzatzea baino ez direla esan liteke. Izateak berak egiten ez duen burutze- eta osatze-lana, izate-era singularrek egin behar dute, betiere porrotera kondenaturik, ez baitute lortuko. Porrota da, alabaina, ikuspegi jakin batetik kontsideratuta. Osotasunak norberaren baitakoa eta behin betikoa izan behar duela pentsatzen duenak porrota hautemango du, baina osatzea harremanetan elkarren osagarritasuna eta osasuna etengabe bilatzea dela uste izanez gero, ez dago porrotik, elkarbizitza baizik.

Aurreko deskripzio horretan, hala ere, ez da behar bezala nabarmentzen negatibotasunaren indarra. Bi indar aitatu ditut, biak negatiboak, biak gabeziak: subjektu transzendentalaren eta ordena soziosinbolikoaren arrakalak. Subjektu transzendentala, halako izen ponposoa izan arren, ez da ezer, eza eta gabezia da. Falta zaigun zehaztasun transzendentala. Badiouren bertsioan, egiaren subjektua ia-ia miraria da, jazoera berezi samarra —nahiz eta bizitza arruntean mirariak nonahi aurkitu—. Žižeken bertsioan, aldiz, subjektua ezinbestekoa da, Izatearen negatibotasunak edo subjektu transzendentalaren *graziak* orori eragiten dio, inork ezin du identitate bete-betea izan, ez dago negatibotasunari itzuri egiterik. Bi bertsio ontologizista horietan, printzipio ontologikorik gabe, lege edo arau

ontologiko beharrezkorik gabe, subjektua Izatea da, substantzia osagabe gisa bere burua zehazteko ahaleginetan. Bertsio soziologikoan, zehaztapen soziologiko itxi eta zurrunik gabe, subjektua Izate soziosinbolikoa da, kasu honetan substantzia osagabe gisa bere buruari oso(garri)tasuna emateko ahaleginetan. Batean zein bestean, subjektua substantzia da bere burua zehaztera behartuta dagoenez gero, bere buruaren —zehaztapenen— kontzientzia hartu, gogoeta egin eta xedatu ostean. Bietan hipotesi nagusia berdina da: ez dago Beste Handirik, ez transzendentalik edo ontologikorik, ez soziosinbolikorik edo antropologikorik.

Izatearen indar ontologikoak —osatze, betetze edo burutzeko grinak— trauma edo zoriontasun bat eragiten die banako gorputz soziosinbolikoei: elkar osatu behar dute, beren legez, beren arauz, beren oldez. Askatasun ontologikoaren tragedia zein dohatasuna elkarrekin eraman behar dute, eta zigorra edo dohaintza izango den ebatzi.

5.5. BESTE HANDIRIK EZA ETA FUNDAMENTU KONTINGENTEAK

Ez dago Beste Handirik, Žižeken funtsezko tesia da. Ez dago ordena soziosinbolikoa zehazten eta arautzen duen kanpoko eustarri aldaezina. Lacanen iritzia baliatzen du honetan Žižekek: Beste Handia autokontraesanezkoa da, autoeragotzia, eta kontsistentzia gabea. Esaldi bakar batean, Beste Handiak ez du beste handirik. Beti du azpian azpialde gabeko amildegia.

> Erabatekotasuna emango dion behin betiko arau edo erregelarik gabe, Beste Handia ez da ezkutuan hariak ibiltzen dituen Jabe substantzial baten modukoa, makina trakets eta matxuratu bat baizik (Žižek, 2014a, 26. or.).

Baina, ezin gara ezezkoan geratu, destituizio-uneari urrats espekulatibo batek segitu behar dio, ezetza baietsi behar dugu: *badago Beste Handirik eza.* Baieztapen hartan altxatu behar dira hurrengo uneak, ukoaren ukapen dialektikoan, hau da, ukoa fantasiaz bete gabe, ukoa bere horretan baiesten jarraitu behar da. Hori al da dena? Eraitsi ahal dugu eraturik dagoen ordena soziosinbolikoa hutsean, uko hutsean, bizi ahal gara (*badago-beste-handirik-ez*) hutsean? Edo subjektua izatea, zenbait *fantasia* asmatzea ote da? Adibidez, Beste Handi bat, berezko ordena guztizkoa, osoa, eta irmoa, ezin aldatuzkoa badela asmatzea? Edota fantasiarik fantastikoena: arrazionalistarik arrazionalenaren eginez ausardia osoz biziko ote gara fantasiarik gabe, Izatearen arrakala bete gabe, hartarako intentzio bat ere gabe, bizialdi osoa ezerezari aurrez aurre so eginez, jendearen kezka eta ardura inozoen atzaparretan jauzi barik, areago, arrazionalismoari zinismoa gehituta, sinesmen horiek norberaren onerako profitatuz? Ez al dago fetitxismo itsutik, arrazionalismo ironikotik edo nihilismo zinikotik aparte, beste ekinbiderik?

Izan ere, kasua da izatez kulturetan bizi garela, geure burua arautuz edo arauak ikasiz, balio eta zentzua sortuz bizi behar dugula. Humanoek ez dute bizilege bakar bat, bizi-estiloak dituzte, ordena soziosinboliko aldakorrak eta irekiak. Ordena

humano horiek humanoek eraiki dituzte. Ez dakigu, hala ere, nola eraikitzen diren ordenak berariaz, esplizituki, nahi izandako xedeak betez eta arrazoimen zuzenaz gidaturik. Politika, oraindik ere, ez da arrazoimenaren eskuetara errenditu. Eta, arego, ordena soziosinbolikoak banakoen gain berezko indarrez ezartzen dira, Beste Handi baten erara. Horrenbestez, ez dugu Beste Handi transzendentalik, baina nahi adina *beste handi immanente*, enpiriko eta historiko asmatzen ditugu. Batzuetan asmo barik, besteetan asmo jakinez, gehienetan intentzioz eta intentzio barik. Ez dago arauzko ordena zein den behin betiko ebazterik, gatazka da izate soziosinbolikoaren muina. Gatazkan eratzen eta eraisten dira bizitza sozialari immanente zaizkion beste handiak —kasurako, *substantzia sinboliko partekatuak*— eta haiei atxikitako subjektibotasunak.

Hor dago jokoa. Joko bikoitza Žižeken iritziz: Beste Handirik ezak ez gaitu koordenatu sinbolikoetatik kanpo jarduteko ahalduntzen. Joko soziosinbolikoan jokatu beharra dago, ez dugu koordenatu sinbolikoen ehun dentsotik kanpo izaterik. Ordena soziosinbolikotik harago joan direla uste dutenak fetitxismoaren fantasietan bizi dira. Beste Handirik ezak, beraz, beste handiak eratzeko beharra ezarri digu, subjektu transzendentalak ekarri digu ordena soziosinbolikoa eraikitzeko *askatasun transzendentala*. Behin eraikita ere, behar-beharrezkoak zaizkigu jaio gareneko edo sortu gaituzteneko ordenak; baina, *derrigorrezkotasun* horren behegaina hondaturik dago: ez du fundamenturik, jendeek asmatutakoez besterik.

Hala ere, honekin guztiarekin lehen gaingiroki aipatu dudan debatea zabaltzen zaigu: zein da fundamenturik ezaren izaera, ontologikoa edo soziosinbolikoa? Zehatzago, fundamenturik eza gizakien izate soziosinbolikoaren ezaugarri immanentea al da, edo Izate hutsaren ezaugarri transzendentala? Badakigu bigarren hautua Žižekena eta alemaniar idealismoaren hautua dela. Baina izate soziosinbolikoarena ere izan liteke, azken finean, sinboloz elkartu eta komunikatu behar den espezie batek sinbolismoaren ahula jaso behar duelako. Hala dio, Žižeki egindako kritikan Robert B. Pippin-ek: «*Gogoa* alegiazko debate sozial batean sortzen da, elkarri egindako galdeetan, ez Izatearen zirrikituetan. Horretarako, ez dago pitzadurarik behar unibertsoko ehunean». Egia esan, sinbolismoaren lan sozial gatazkatsua nahikoa akastun eta irekia da berez, ez du Izatearen ehunduran arrakalen beharrik (Žižek, 2014a, 26. or.)[231].

Halako iritzi batekin, Pippin ez da urruntzen Mendebaldeko marxismotik eta, oro har, *praxia* izate humanoaren azken zerumugatzat jo duten guztiengandik ere. Urruntzen da, ostera, naturalismoetatik, hau da, naturan gizakien bizilege orokorra zehatz-mehatz mugaturik aurkitu nahi duten iritzietatik. Tesi naturalista horrek porrot egin duelakoan mintzo da Pippin: naturalismoak ezin du esplikatu izate soziosinbolikoa, izate soziosinbolikoak bere bilakaeran bertan du esplikazio bidea. Har dezagun zuzentzat tesi hori; bilakaera hori modu zabal batean ulertuta,

231. Aipuaren jatorria: R.B. Pippin «Back to Hegel?», *Mediations: Journal of the Marxist Literary Group* 26, 1-2, 2012-2013.

lantze kultural eta psikosozial gisa, hau da, *geist* edo gogo gisa, *praxia* da[232]. Baina, naturalismoa alboratuta, ba al dugu dimentsio transzendentala ere baztertzea? Praxia hustasunean sostengatzen den bizi-jardun kulturala —sinboliko eta normatiboa— bada, zertarako behar ote dugu *gogo(eta) transzendentala*? Honetariko galderei beste galdera batekin erantzuten die Žižekek: nola egon behar du egituraturik *erreal prehumanoak*, dimentsio sinbolikoa eta normatiboa sortzea posiblea izan dadin? Horrela, Žižekek praxi soziosinbolikoaren izateko baldintzak zein diren ere pentsa dezagun eskatzen digu. Egin dezagun ariketa.

Sinbolizatzearen mekanismoan hainbat eragiketa sumatu ahal ditugu. Hasteko, sinbolo izango denari, adierazleari, berezko izanari ez darion zerbait, *esangura*, itsatsi behar zaio; esate baterako, soinuzko zeinuan soinua ez da soinu hutsa, zerbait adierazteko balio duen euskarria baizik. Zeinu guztien ezaugarria da. Baina nekez saiatuko gara sinbolismotik at —sistema soziosinboliko orotatik kanpoko— ezer aurkitzen. Ostera ere, dimentsio transzendental batera ailegatu gara: edozein sinboloren aurretik pentsatu behar dugu adierazle huts edo transzendental bat, pentsatu behar dugu zentzurik edo esangurarik gabeko *zerbait*. Edo, nire iritziz, *zerbait* barik, ulergarritasunik eza, gabezia. Alegia, sinbolizazioa izan dadin lehen une batean irudikatu beharko genuke sinbolizatuko denaren opakotasun eta zentzugabetasun hutsa. Izan ere, Izateak —munduak edo unibertsoak edo errealak— ez du zentzuaren arazoa. Baina, arazorik ez badu ere, Izatearen izaera ote da zentzugabetasuna? Edo sinbolizatzeak eragiten dion ezaugarria ote da? Izate soziosinbolikoak seinale, aztarna eta hatzen mundu batean *bizi izaten* dira; izaki humanoek, bai eta agian animalia zenbaitek ere, sinbolo eta zeinuen mundu batean *jardun* behar dute. Nahitaez, zentzumena eta zentzua, ulermenari loturik. Hortaz, adierazle hutsa bainoago, adieraztearen hastapenean jarri behar duguna errealari zentzugabezia antzemateko gaitasun praktikoa da: Izatean hustasun bat ezartzen duen eragiketa, «honek ez du zentzurik» dioen praktika. Subjektua al da hori? Hala deitu behar diogu?

Bigarren eragiketa batean, ordea, hustasunean esangurak sortzen dira. Normalean horri deitzen diogu sinbolizatzea, zerbaiti esangura bat emanez aritzen den zeinugintza. Lan soziala dela esan barik doa: zeinuaren kode, sentiera eta ulerkera partekatua daramana *ulertzaileen multzoa* da. Bigarren eragiketa, beraz, ordena soziosinbolikoak eraikitzea da. Eta badakigu ordena horien oinarria zein ahula den, adierazleek ez dute adiera edo esangura gordetzen eta kodetzaileek ez dute adierazle-adieraziaren arteko loturari buruz ez erabateko adostasunik lortzerik, ez behin betiko lotura finkatzerik ere.

Egia esan, hemen ere bi bide ditugu zeinugintzaren arrakalak azaltze aldera. Bata, subjektu sinbolizatzailearen gaitasunik eza da, lan sinbolikoa egin behar duen komunitatea nahiko dorpe eta traketsa delako eginbehar horretan, edo gorputz sozialek ez dutelako erabateko komunikazioa lortzerik —hartarako tresna komunak

232. Adimena eta gogoa azaltzeko orduan naturalismoaren porrotaz, ikusi M. Gabrielen *Neoexistencialismo…* (Gabriel, 2019, 40. or. eta hurr.).

badituzte ere, oztopo handiegia da bakoitzaren kokapen bio-psiko-sozial singular eta aktiboa—. Bestea, zeinuaren beteezintasunaren ezaugarria izango litzateke, signifikatze batek ez luke erreala, guztiz eragiterik, errealak beti gainezkatuko luke adierazlea. Hegelek Izateaz pentsatu zuen bezala, asko izan dira sinbolizatzea bukaerarik eta gelditzerik ez duen mugimendu bat dela pentsatu dutenak. Umberto Ecok, adibidez, *egitura absente* deitu zion sinbolizatzearen akats transzendentalari (Eco, 1974). Haren ustez, sinbolizatzea *esanahi-ematearen* kate soziala da, behin eta berriro zeinuak egiten eta desegiten jardutea, inoiz bukatuko ez den irudikatze-lanean. Kateak ez du mugarik, ez dago erreal hutsera heltzerik, *mugagabeko semiosia* da, edo Cornelius Castoriadis filosofoaren hitzetan, amaigabeko «irudikatze-jarioa»[233]. Irudikapen- edo adierazle-kate hori ez da gelditzen eta, horrez gain, zuloz beterik dago, bestela esangura berririk ez zen beharko eta sinbolizatze-jarduera barik, behin betiko eraikuntza sozial iraunkorra izango genuke, baina zeinuak ez dira inoiz esanguraz ondo betetzen, hautsita daude, ez dago diskordia soziosinbolikoa guztiz baretzerik.

Žižekek Lacanen lanetik ematen digu horren esplikazioa. Kausa ez dago arestian aipatu ditudan arrazoietan, aitzitik, diskordiaren kausa Errealaren interferentzia da, hau da, *sinbolizatu gabekoa*. Erreala ez dago sinbolizatze-katetik kanpo, bertan ondo sartuta baizik. Erreala zeinuan agertzen da hamaika zirrikitutatik *sinbolizatu-ezin*aren zantzu gisa. Ez izugarrizko oparotasuna duelako, irudikaezinak diren gabeziak dituelako. Hizkuntzak ezin du Erreala ondo adierazi, Erreala ez dagoelako guztiz eginda, guztiz bukatuta, eragabea da eta, horrela, agertuko da sinboloan (Žižek, 2014b). Hortaz, erreala eta sinbolikoa txirikordaturik daude sinbolizatze-prozesuan. Ez dago, izan, txirikorda hartatik kanpokorik, ez sinbolizatu gabeko Erreal hutsa, ez Errealik gabeko adierazle hutsa, denak dira katearen uneak. Halatan, sinbolizatze-prozesua eta ordena soziosinbolikoen eraikuntzako prozesua da behar dugun guztia. Subjektua, hala esan, prozesu hori bera dela pentsa liteke, edo prozesuari eragiten dion akatsa, alegia, erreala eta sinboloa txirikordatzen duen okerdura.

Hala, bada, ordena soziosinbolikoaren arrakala Izatearena da. Sinbolizatze-lan sozialak huts egingo du beti, ez dagoelako errealitate oso bat zeina irudika eta sinboliza daitekeen osoki. Bat nator, halan azalduta, gogoeta transzendentalaren beharraz pentsamendu eta ekintza filosofikoan eta, aurrerago azalduko dudan

233. «Sinbolismo oro aurreko eraikin sinbolikoen aurrien gainean eraikitzen da... adierazleak beti gainditzen du adiera zehatz batekiko lotura zurruna...» (Castoriadis, 2007 [1975], 112. or.). Bestalde, egia ontologikoaren zein egiazko giza naturaren aldarrikapenaren atzean desira bera hauteman dezakegu: guk ez, beste batek edo inork ez, erabaki dezala eta hautatu, zein den ordena soziosinboliko egokia, hau da, zein den «egiazko bizibide kolektibo eta indibiduala» edota zein den egiazko horri legokiokeen borroka eta gabezia. Horren aurrean, ateismo «anarkista» bat ezarri ahal dugu: ez dago *arkherik*, edo baietzaren bidez ukatuz, eta ez-oinarri gisa jarrita, badago *arkherik eza*. Eta hori luzatu eta luzatu behar den gogoeta da, errepresentazioan —mundu subjektiboen eraikuntzan— inoiz ez dugu barren-barreneko azken azpialderik, zoru irmorik, aurkituko, sekula ere ez egiazko matrizea, funtsezkoena, Izatearen beraren irmotasun aldatu ezinezkoa. Soilik dugu, *errepresentazio-katea* eta katean bertan «subjektu» transzendental hutsaren gabezia.

moduan, baita autonomia politikoa pentsatzeko orduan ere. Beste Handirik eza da beste handi immanenteen aukera eta kondizioa. Hala ere, zergatik eman behar diogu *subjektu* izena dimentsio transzendentalari? Žižeken erantzunetan tradizio filosofiko baten eragina ikusten dut[234]. Hori al da arrazoi nahikoa? Bizkarra eman geniezaioke tradizioari, transzendentalaz jardun genezake termino ez-subjektiboak erabiliz: *zera, hura, han, askotarikoa, hutsartea* eta halakoen bidez. *Ni* edo *subjektua* ibili barik. Ikusi dugunez, kontzientzia, eta handik sortuko den subjektua, substantziaren autoalienazioa da, substantzia hutsa izateari utzi dion substantzia agertzen delako existitzen da *subjektu* deritzon pitzadura, urradura, etena… Erraz esan liteke subjektua bainoago, *subjektibotasun hutsa* substantziaren tolesdura baino ez dela, errealaren izanari beste izan bat erantsiko dion tolesdura edo erreala sinbolizatzearen okerdura. Subjektua barik, beraz, *tolesdura* eta *sinbolizazioa* erabil genezake. Bietan muin-muinean ditugu, substantziatik askatze edo lokatzearekin batera, arauak —*nomos*— jartzeko beharra eta haien kargu eta ardura hartzekoa.

Nire iritzia laburtze aldera, *autonomia* da subjektibatze-prozesuaren muina. Beharrezkoak ditu sistema soziosinbolikoetako zirrikituak, hutsuneak, pitzadurak; eta subjektu singularren sentiera psikosozialetik —subjektibotik, hain zuzen— berdin dio arrakala horiek ontologiko transzendentalak diren edo soziosinbolikoak diren. Gakoa, errealitatearekiko distantzia, haustura eta diskordia da; izan ere, harreman subjektiboa —edo subjektu-harremana— beti da diferentzia bat, singularizatze edo bereizte bat, hortaz, beti beharko du diskordia ahalbidetzen duen errealaren urrakortasuna. Horrenbestez, Beste Handirik gabe, kondena edo sari bat dute izaki bio-psiko-sozialek: «beste handi txikiak» haiek eraiki behar dituzte. Arauak, esangurak, balioak eta zentzuak ezarriz Erreala errealitate bizigarri bihurtu behar dute. Bistan da badakitela, badakigula, lan hori egiten; ez da hain bistakoa, arrazoi argiz, asmoz eta jakitez egiten dakigunik. Fundamentuak jarriko dizkigun Beste Handirik gabe, gure kasa ezarri behar ditugu fundamentuak. Gura kasa, diskordian eta ezjakintasunez.

Ildo hartatik, ordena sinbolikoak fundamenturik gabekoak direlako, *fundamentu kontingenteak* asmatu behar ditugula onartu duten filosofia politikoak deitura batez bildu zituen Olivier Marchart-ek: *postfundazionalismoa* (Marchart, 2007). Talde horretan lau gizon ezagun sartu zituen, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou eta Ernesto Laclau. Denek, *ezkerreko heideggertarrak* izanik, onartzen zuten, Heideggerrek bezala, osotasun sozialak azken edo behin betiko fundamenturik ez duela eta, horregatik, fundamentu kontingenteak, partzialak eta ezegonkorrak, behar dituela.

234. Pippini emandako erantzunean, Žižekek gogorarazten du *Gogoaren Fenomenologia*n Hegelek azaldu zuela nola subjektibotasuna sortzen dela substantziak ezin duenean bere buruarekin erabateko identitatea lortu eta, ondorioz, subjektua ere, substantziaren parte den aldetik, ezin dela *ber-bera* izan. Substantziaren akatsaren izena, *subjektua* besterik ez da. Orduan agertzen da Izatean subjektuari tradizioan esleitu zaizkion ahalmenak —oharmena, nahimena, arrazoimena— (Žižek, 2014a, 34-36. or.)

Funtsezko bereizketa baten bidez uler liteke politika postfundazionala zer den: *politika* jendarteak antolatzeko praktikak, diskurtsoak, erakundeak eta abar biltzen dituen izena izango litzateke, eta *politikoa* hutsune ontologikoa, eman ez zaigun ordena politiko edota soziala altxatzeko dimentsioa. Politika bukaerarik ez duen prozesua da, politikoa une batez gertatzen den fundatzea: partziala, kontingentea, aldi baterakoa… *Instituitua* eta *instituitzeko* unea, (arauzko) antolamendu sozial ezarria eta hura ezartzeko unea, hurrenez hurren. Bereizketaren mutur horiei dagokie ontikoa eta ontologikoa, politika ontikoa da eta politikoa, ontologikoa. Fundamentuak jartzea beharrezkoa izan arren, fundamentuak kontingenteak direlate. Hala, biak aintzat harturik, beharrezko kontingentzia baten aurrean geundeke.

Non kokatzen du Marchartek Žižek? Žižeken jarrera aztertzen ari delarik, Marchartek diosku *diferentzia politikoa* aise teoriza daitekeela Lacanen gabeziaren ontologiatik, Derridaren dekonstrukzionismotik edo Deleuzeren ugaritasunaren ontologiatik, guztiek dutela komun «ontologia ezegonkor bat» landu izana. Areago, Žižekek hautemandako «bi logikaren arteko oinarrizko aurkaritza» hainbat kasutan aurkitu daiteke, aise: Rancièreren *politique/police* versus *le politique*, Badiouren Izatea eta egia-jazoera, Balibarren alegiazko ordena unibertsala eta égaliberté, Laclauren eskaera politiko partikularrak eta ezinezko dimentsio unibertsala… Bigarren terminoan dugu *politikoa*, alegia, Izatearen ordenan gabezia edo hutsunea nabarmentzen duena. Kasu guztiek dakarte substantziaren eta subjektuaren arteko aurkaritza argia, ordena ontologiko positibo eta substantziala —polizia, Izatea, egitura, Identitatea eta abar— eta ezinezkotasunezko gabezia, zeinak ordena astindu, ezegonkortu eta zartatzen duen, hitz batez, subjektua (Marchart, 2007, 145. or.).

Žižeken gogoetak esan digu fundamenturik ez dagoela baina *badagoela fundamenturik eza*. Eta ikusi dugunez, fundamenturik eza *subjektu* gisa itzulita dago. Hegelen ikuspegitik, alabaina, harago jo behar da. Izatearen tolesdura negatiboa edo substantziari gertatu zaion akats hori ez da uko hutsean, zehaztu gabe, geratuko. Izatea eta subjektua bilduko dira, elkarri egindako ukoan, gauza bera direla ohartuz gero, eta hori subjektuak, atzeraeraginez, eginbehar duen autofundazioa da. *Kontrakolpe absolutua* deitu dio Žižekek, une espekulatiboa, nonbait.

Hegelen esanetan, *fundamentua* jartzea —hots, *grund*, behegain edo eustarri bat jartzea— esentziak bere burua zehazteko egiten duen azkenengo zehaztapena da. Gogoratu behar dugu Hegelen filosofian zehaztapenak elkarren aurka jarrita zertzen direla, hau da, zehaztapen bat bere aurkakoak jarritakoa dela beti. Zentzu horretan, zehaztapen bat *beste* batetik dator. Beraz, esentziak azken zehaztapena egiterakoan bere buruaren zehaztapenaren aurka jotzen du, uko egiten dio jaso dituen zehaztapenen multzoari, uko egiten dio bere buruari, hain zuzen, bere buruari behegain bat jartzearren. Ukazio horretan, hala ere, onartzen ari da beste batek jarritako zehaztapenetan sortu dela, beste batek xedatua eta zehaztutakoa dela. Hegelen pentsabidean, horrek esan nahi du aldi berean ari dela bere burua bestek jarritakoari ukatzen eta bere burua bestek jarri duela onartzen: beste(tasun)ak

jarritako zehaztapenak bere zehaztapenaren mende jarri ditu. Bere buruaren ukazioan bere burua zehaztu du. Bere baitan *kontrakolpe absolutua* jo du, kanpo-zehaztapena kolpe batez bihurtu du barne-zehaztapen. Esentziak bere fundamentua jarri du, bere buruari kontra eginez, bere buruaren fundamentua jarri du. Gainera, buru-ukazio hori buru-xedapen librea izan da, ez da beste batek jarritakoa, bere baitakoa da. Buru-zehaztapena da, autodeterminazioa[235].

*Kontrakolpea*rekin batera sortzen da subjektua. Kontrakolpeak zehazten du subjektua zer den eta zer ez, areago, kontrakolpean norbaitek edo zerbaitek bestek izanarazita edo zehaztua dela «kontraonartzen» duen aldetik bere burua zehazten eta izanarazten hasten da, subjektu izaten hasten da. Halatan ere, heteronomia asmatzen du autonomia deitzen dugun egintza batean: jakin du besteren araupekoa dela kontra egin diolako araupetze horri bere burua, berenez, xedatuz. Esan bezala, bere buruaren fundamentua jartzen duen atzerakolpe horretan ikusi nahi du Žižekek subjektua. Agidanez, subjektua emandako zehaztapenak ukatuz bere burua xedatzeko substantziaren bat eustarri eta xede gisa hautatzearen efektua da. Horrela, ez zen subjektua bera izateko baldintzak jarriz sortu da. Hartarako, bere buruari fundamentu kontingente bat ematearren, eduki substantzialen bat hautatu behar izan du: zehaztapena zena xede bihurtu du, bere izanaren kausa(ren bat) zena bere izatearen kausa bihurtu du. Korapilatsua bada ere, esan daiteke, subjektua dela substantziatik *beste* bihurtu den substantziaren txatal bat; zehaztapen substantzialak ukatuz eta, atzeraeraginez, bere buruari xede propioak ezarriz bere burua zehaztu duena. Finean, gogoa da, substantziaren autoalienazio-eragiketa bat: bere buruari aurre egin, zehaztapenen bat libreki xede bihurtu eta, horrela, bere buruaren fundamentua jartzea (Žižek, 2014a, 29. or.).

> Edo, hiztegi deleuziar-hegeliar batekin arriskatzera: subjektua toles erreflexibo bat da, zeinaren bidez zehaztuko nauten kausak zehazten ditudan, edo gutxienez, zehazte lineal horren *modua* zehazten dudan. «Askatasuna», beraz, atzeraeraginezkoa da: erarik oinarrizkoenean ere ez da soilik ezerezetik kausazko lotura berri bat hasten duen egintza librea, baizik eta atzeraeraginez erabakitzea zein lotura edo zein beharren sekuentziek zehaztuko nauten. Hemen ukitu hegeliar bat eman beharko genioke Spinozari: askatasuna ez da «behar ezagutua» soilik, baizik eta behar onetsia, onespen horren bidez gauzatutako beharra (Žižek, 2014a, 378. or.).

5.6. AUTONOMIA, SUBIRANOTASUNAREN AURKA

Carl Schmitt politologo naziaren eraginez *nomos* lurraren okupazioarekin eta jabetzearekin berdindu da. Okupazio eta subiranotasuna. Marco Mazzeoren iritziz Schmittek maltzurkeria interesatuaz lehenetsi zuen okupazioaren ideiari lotutako etimologia hori eta bigarren maila batean utzi zuen «arau, lege, aztura» adiera. Mazzeok, berriz, gogoratu du hitzaren lehen esanahietako bat *erabilera* dela (Mazzeo, 2022, 176-77. or.). *Nomos* erabileraren neurria da, neurri hori jartzea edo egoztea;

235. *Logikaren Zientzia*koa da pasartea, «Logika objektiboa» atalekoa (Žižek, 2014a).

ez, hain zuzen, lurraz jabetzea. Zerikusi handiago du lur zabalen eta komunen erabilera arautzearekin, lur edo baliabideez jabetzearekin baino. *Nomos* delakoa zedarririk gabeko eremu zabal batean, «masa» batean, *erabilerako arauak* ezartzea da. Mazzeok iradokitzen digu edozein «masatan» zedarriak jarri behar direla masa hori erabiliko bada, hau da, dimentsio horrekiko harremana atondu eta egituratu behar da. Bestela esan, erabilerak arautu behar dira. Erabilera, dioenez, «neurtzen duen zera hondatu barik, hura nola erabili antolatzen duen neurketa» da. Mazzeoren ideiei jarraikiz baina haiek zabalduz, esan liteke *nomos* barne-bereizketarik gabeko dimentsio batean neurriak ezartzea dela; *nomoi* neurri-unitateak direla: bizi-eremu batean bizitzarako baliodun eta esanguradun zehaztasunak. Zer da, ildo horretatik aurrera joaz, autonomia?

Laburbilduz, autonomia, subjektu transzendentalaren altzoan, barren gabeko arrakala hartan erabilerako arauak ezarriz, subjektu enpirikoak edo soziosinbolikoak zedarritzea, zehaztea, gauzatzea… da. Edo, Badiouk nahi erara, subjektibotasun berriak mamitzea. Baina, inork ezarri al ditu arauak? Bai eta ez. Žižekek erakutsi bezala, kontrakolpe baten efektua da autonomia hori. Subjektuaren autonomiaren ordez, *autonomiaren subjektua* pentsatu behar dugu, zeren eta autonomiaren lehen araua, lehen efektua, subjektu bat sortzea baita, atzeraeraginez eta zehaztapen jakin batzuen ukoan. Subjektibatze-prozesuan, finean, subjektu mota edo maila desberdinen arteko talka eta berregitea delako gakoa: subjektu transzendentalaren *gabezia* errealak behin eta behin urratzen du subjektu enpirikoen errealitate ustez trinkoa eta bestelako subjektibotasunak ernatzeko egokiera irekitzen du. Egokiera, ohartarazi nahi dut, ez da banakoaren autoeratze eta osatze baterako abagunea, gabeziak beste(tasun)aren eta elkarren beharra irekitzen baitu; autoeratze eta osatzea beti izango da besteren bidez bakoitzak bere burua eratzen eta osatzen jardutea.

Hortaz, bi subjektu mota, oso desberdinak, ditugu jokoan autonomian. Bata, subjektu transzendentala, Izatearen dimentsio gisa ulertuta. Bestea, subjektu enpirikoak edo harreman soziosinbolikoetako bizipenetan zehazten direnak. Aurreko atalean ikusitako hiru subjektu horiek autonomia eta heteronomiaren dialektikan jokatzen dutela esan daiteke. Ikus dezagun nola.

Lehenengoa, subjektu transzendentala. Žižekek berrinterpretatu duen alemaniar idealismoaren tradizioan, subjektua substantzia da bere buruari *neurriak* kontrajartzen; ez da ezer, ez da gauza bat edo izaki bat, izate-era edo eragite mota bat baizik. Autonomia da, kontzeptuaren zentzu zaharrean, bere burua arautzea eta maila ontologikoan, Izateak bere buruari neurriak eta zehaztapenak ezartzea, bere burua xedatzea. Hasiera batean, gogoa substantziaren dimentsioan denean, *nomoi* horiek substantziaren zehaztapenak dira: gogoak berak jarrita, baina besteren batek jarri balitu bezala, hau da, *heteronomoak* izango balira bezala. Naturarekin identifikatu ohi da estadio hura, baina halakotzat jo ditzakegu ordena soziosinbolikoak ere, beroriek ere heteronomiaren izate substantzialak direlakoan. Orduan, substantzia bere buruaren gain tolestu eta bihurtzen da, bere buruari aurka eginez, nolabait. Arean

ere, buru-arautzeari ekin ahal izateko, ezarrita dauden zehaztapenak indargabetu behar ditu. Ikusi dugun bezala, substantziak berez du indargabetze hori, berezkoa du bere izanaren kontra egitea bere burua fundamentu gisa jartze aldera. Horrela, bitartekari gisa sartzen da izan denaren eta izango denaren artean, bera bilakatu da bere buruaren behegaina, bere izatearen fundamentua.

Hegelenean, substantziak bere burua lantzen duenean, bere burua zehaztean eta xedatzean, hau da, subjektu gisa aritzean atontzen eta egikaritzen ari dena gogoa da. Substantziaren autonomiaren ondorioa *subjektu diharduen gogoa* da. Izatea bera da bere burua zehazten ari dena. Autonomia Izatearen ezaugarria da, *izatekotasun* edo *zehaztekotasun* bat. Heteronomia, berriz, autonomia eratzen duen buru-besterentzea. Hetero-*nomosa* beti da beste gisa jarri den Izatearen bitartekariaren araua edo zehaztapena. Izan, auto-*nomos*a da baina zeharka, bitarteko batez Izateak bere buruari eman dion zehaztapen bat. Hortaz, Izatea beti da autonomoa, bere burua zehazten du etengabe, baina jardun hori bere burua besterenduz egiten duenez, heteronomia sortzen du gerora, atzeraeraginez, haren aurka autonomoa izateko, alegia, bere buruaren besterentzearen aurka, kontrakolpean, autozehaztapena lortzeko. Biak dira, beraz, Izateak bere buruaz jarduteko dituen modu osagarriak, elkarren aurka jarrita Izateak bere burua zehazteko dituen bideak.

Aurreko hori dena Izatearen logikaren mailan —askatasunaren ontologia hegeliarrean, hain zuzen—. Handik irtenda, zehaztuta eta gauzatutako substantzien mailan logika berbera aurkitzen dugu, baina izakari konkretuetan: substantzia konkretuek zehaztapen konkretuen aurka egiten dute kontrakolpea. Substantziek bere buruari bestelako *sub-stantzia* bat proiektatzen diote, eta *pro-iektua sub-jektu* bihurtzen da bere buruari xedeak eta arauak ezarri ahala: erabilera eta izate-erak, ezaugarriak eta jiteak, nahiak eta xedeak… Hegelen filosofian, Izatearen logika hutsetik errealitatera, hau da, *egin*etara igarota, logikak bere horretan dirau. Naturaren bilakaeran, historiarenean bezala, subjektu transzendentalaren dialektikak jarraitzen du. Horregatik, errealitate soziosinbolikoan subjektu transzendentala gogo zehaztuaren arrakala da, Beste Handirik eza. Gogoak —kultura edo eremu soziosinboliko komun gisa ulertuta ere— ez du arrakala beteko; ezin du, gogoa ere Izatea delako, *onto*logikoki arrailduta dagoelako.

Horrela, bigarren subjektu motara iritsi gara, dimentsio antropologikoaren subjektura, *gogo*ra. Gogoaren orduan ere Izatearen autonomia eta heteronomiaren arteko dialektika transzendentalarekin batera, beste bi mailatan dugu dialektika berdina. Bata, autonomia antropologikoa. Humano-jendeek mundu soziosinbolikoa egin behar dute kanpo-ordenamendu zehaztu eta zorrotzik gabe. Bestea, ordenamenduaren barruko autonomia politikoa: nork duen bere buruaren subjektu izateko ahalmena, nork ez; nor bizi daitekeen bere neurrien egile izaki, nork bizi behar duen besteren arautzearen mende. Bietan, heteronomia autonomiaren subjektua mamitu ahala besterentzen den besterentzea da, alegia, bietan heteronomiari aurre egitea da subjektibazioa, baina subjektua lehen kolpe batean heteronomoa da, kontrakolpean hasiko da bere burua zehazten, bere buruari bere *nomoi* xedatzen.

Autonomia hau antropologikoa baino ez da? Luzaz eztabaidatu da humanitatearen izate bereiziaz; salbuespena ote da naturan? Humanoak ote dira bere buruaren kontzientzia duten edota bere burua berariaz lantzen duten bizidun bakarrak? Autonomia eta heteronomiaren dialektikatik galderok bestela paratu ahal dira. Esan bezala, Hegelentzat Izatea bera autonomoa zen *logikoki*, bilakaera baten ondoren logikoa eginetan gauzatuko zen, autonomia historian garatuko zen. Hortaz, autonomia eta heteronomia Izatearen logikan egonik, edozein izate-eratan topatu beharko dugu. Modu desberdinetan hala ere. Humanoen heteronomia-autonomia ez da soilik logikoa edo ontologikoa, estiloa eta zentzua inplikaturik daude: errealari eragiteko eta erreala sentitzeko taxu bereiziak agertzen dira, aukerakoak, elkartean landu beharrekoak baina banako gorputzetan gauzatuak. Humanoek lan gehigarri bat egin behar dute; ez dira soilik bizitzarako banakotasun operatibo baten gorputzak, ez dira soilik sinbiosi edo taldeetan garatzen diren gorputz eta gorputz-arte irekiak, horri gehitu behar diote *sinbolismoa,* hau da, aurreko bi lan horiek egin ahal izateko ehundura berezi batean lotu behar dira. Gabezia handiagoa dute, *asmatu* eta *ikasi* behar dute beren bizi-dimentsioa nola arautu, nola taxutu. Beharbada ez dira bakarrak —beste animalien artean halako lan gehigarria suertatzen ez denik ezin dugu ukatu— baina, bakarrak izan ala ez, horrelakoak dira ezinbestez.

Bestalde, sinbolismo edo kultura beti dimentsio zabal eta arautu beharrekoa denez, molde bakarrekoa ez denez, *nomoi* direlakoak behar ditu. Eta horiek lekuan lekukoak eta garaian garaikoak dira beti, arau horien arabera biziko direnek sortu behar dituzte. Ez dago eskura arautegi unibertsal bat. Sinbolismoa gabezia baten ahalmena da: izaki sinbolikoek ez dute Beste Handirik, ez dute identitate osoko substantziarik eta beren buruari ematen dizkiotenak oso hauskorrak dira. Bere burua berregin behar dute etengabe, ikasten duten oro desikasten dute segituan, ez dira gai adostasun irmorik lortzeko, diskordiaren eta konkordiaren artean kulunkatzen dira. Taldeetan bizi dira baina ez dute taldekide identikoak izateko gaitasunik, banakoak dira baina soil-soilik elkarren sostenguari esker.

Hitz gutxitan, gizakiek autonomia dute beren bizilegeak atondu behar dituztelako. Baina autonomia horren ezaugarri nagusia aniztasuna denez, ezer gutxi da jendarte molde konkretuetatik kanpo. Jendartea, autonomia eta heteronomiaren dialektikatik ikusita, sinbolismoaren antolakuntza partikularra da beti, jendarte bakoitzaren baitan aztertu behar da nola egin zaion aurre bizilege unibertsalen edo ontologikoen gabeziari. Nola taxutu den ordena soziosinbolikoa. Akaso, bizikideek berariaz onartzen dute bizi-arauak berek atondu behar dituztela? Eta hala bada, elkarri onesten diote atontze horretan den-denek dutela duintasun bera?

Hegelen bidetik, historia eurozentrikoetan autonomia gizarte moderno garatu edo aurreratuek lortzen omen duten estatus berezia da. Gizarte primitiboak heteronomia kroniko batean bizi dira. Gogamen garatuak badaki errealitatea ez dagoela jainko, adur eta ingumez beterik, urrats hori emanda du, nonbait. Politikari dagokionez, halako garapen bat teorizatu zuen Castoriadisek. Greziaraino jo

zuen *autonomia-proiektua* zeritzonaren jatorriaren peskizan. Arrazoi asko zituen Europaren barne-historia horrela irudikatzeko, demokraziaren jatorriari buruzko fantasiari ere ondo egokitzen zitzaion eta, azken finean, Castoriadis arbaso on batzuen bila zebilen totalitarismoa eta europar noraezaren aurrean substantzia historiko irmo bat jartzeko. Guk, segur aski, libre izateko helburua aldatu barik ere, beste genealogia, beste arbaso batzuk aurkitu behar ditugu autonomia eta heteronomiaren dialektikaren aztarnak tentuz aztertuta. Mundu osoan izan dira historian zehar parekoen batzarrak, autonomiaren praktikak edota adostasunez itundutako harremanak. Eta, beharbada, interesgarriagoa dena, mundu osoan izan dira historian zehar «indar heterogeneoen» eraginaz ohartuta, harekiko autonomia lantzeko praxi berdinzaleak landu dituztenak[236]. Autonomiaren eta heteronomiaren arteko dialektika jendarte guztietan gertatu da —eta, alde horretatik, berdin da Izatearen ontologiari edo sinbolismoari egozten diogun kondizio hau, biak dira nahitaezkoak—. Izen kolektiboetan, *humanitate* edo *gizarte* bezalakoetan, maiz ostentzen da sinbolismoaren autonomian heteronomiak jokatzen duen papera: talde bati egotzi ahal zaion autonomia menderakuntza heteronomo askoren estalkia izan daiteke. Arestian ikusi dugun bereizketa erabiliz esan daiteke instituitze-unea —*politikoa*— ordena soziosinbolikoen autonomiaren kondizioa dela, baina instituitua —*politika*—, maiz, sistema soziosinbolikoen atondura heteronomoa baino ez dela.

Esan bezala, *subjektu* kontzeptua edo hitza askotan identifikatu da ordena sozialetan dauden posizioekin, edo ordena horietan banakoek gorpuztu behar dituzten subjektibotasunekin, adibidez, desirekin eta sentierekin. Zientzia sozialetan oso ohikoa da *subjektu* hitza posizio horiek «okupatu» behar dituzten banakoak izendatzeko, hizkera juridikoan ere usu erabiltzen da, *sujet* edo *mendeko* esan nahi zuenetik ondo gordea. Erabilera horietatik zabaldu da hizkera arruntera, ukitu polizial batekin. Althusserren interpelazio kontzeptua horretan oinarritzen zen. Subjektua poliziak identifikatutako eta interpelatutako norbait da. Esan barik doa, subjektua banakoa da, nekez irudikatzen dugu subjektua ahalmen edo eragimen sozial gisa, funtzio edo posizio sozial gisa, harreman gisa… Erabilera horrek azaltzen digu, beraz, jasotzen ditugun zehaztapen sozialen bidez nola heltzen garen *norbait onargarria* izatera, joko psikosozialetara prest dagoen norbait, bere joko-posizioa ondo beteko duena. Baina subjektu ontiko, enpiriko edota sozializatu hori ere ez da gai posizio soziala, identitate soziala, guztiz gorpuzteko. Substantzia psikosoziala ere zartaturik dago.

236. Oraindik ere, baditugu horietako asko bizirik eta horietako asko politikotzat jotzen dugun eremutik at. Estatuak hedatu ahala praxi hori ezabatu izana eta jendeak autonomo jokatzeko zein heterogeneoarekiko harremanak kudeatzeko gaitasuna galdu izana ez da harritzekoa. Honetaz eta Castoriadisen eurozentrismoaz, ikusi David Graeber-en *There never was a West: or, Democracy emerges form spaces in between* (Graeber, 2007) eta *Fragmentos de antropología anarquista* (Graeber, 2011). Eta, asmamen eta sormen soziopolitikoaz, ezinbestekoa da D. Graeber zenaren eta David Wengrow-en *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* (Graeber eta Wengrow, 2021). Ezinbestekoa, historia lineal eta teleologikoetatik ihes egiteko, bai eta autonomia, edo sormen soziopolitikoa, ahalmen humano arrunta izan dela ez ahazteko ere.

Ordena soziosinbolikoek, substantzia gisa agertzen diren aldetik, ez dute identitate osorik eta bete-betean lortzerik. Hasteko, Rancièrerekin esatera, jendarte-sistemak banaketa zatitzaileetan egituratu ohi direlako, baina, batez ere, menderatze-logika sozialetan identitate unibertsal, neutro eta nagusia ezartzen dutelako eta, ondorioz, kontutik kanpo uzten dute identitatearen mendeko «erabilgarri oro». Patriarkatuak, esaterako, emakume eta gizonetan banatzen ditu jendeak, baina gizona da identitatea, emakumea identitate gabea den bezala. Sistema soziala identitate eta ez-identitatearen identitatea dela onartuko balute, sistema erabat eraldatuko luke. Konponbide hegeliarrera ailegatu artean, hala ere, patriarkatuak ez du bere burua osatzerik, ezinezkoa da, eta une espekulatibora ailegatuta bere burua deuseztatuko luke: diferentzia sexualak ez luke zentzurik. Tartean, sistemaren identitatea gezurra da. Emakumeak dira, noski, gezur horren salaketa. Beti? Ez al da emakumea ere egiturazko posizio soziala?

Laura Llevadotek ederki azaldu digu noiz edo nola den emakumea sistemaren zauria. Teoria feminista zauri zornetsuz beterik dago. Zauri kolonialak, genero-orbainak, bortxaketak, erasoak. Sarritan, dio, horrelako gertaera bat zauri sendaezin, kriminal, bidegabe moduan agertu zaie emakumeei. Jöe Bousquet-en esanetan: «Nire zauria ni baino lehenago existitzen zen, bera gorpuzteko jaio nintzen». Hortaz, zauria zain zegoen eta zerbait egin behar zen harekin, esaterako, *kausa* bihurtu: «Biktima posizio hutsetik aterako gaituen zerbait eta ulertzen lagunduko digun zerbait» (Llevadot, 2022, 13. or.). Llevadotek trauma nola bihurtzen den kausa deskribatzeko Deleuzeren «*contre-effectuer*» kontzeptua erabiltzen du. Hor ikusten du nola, gertatuaren aurka, trauma eraldatzearen eragile bihur daitekeen.

> Halako batean, emakumea konturatu da zauria, berezia eta zehatza dirudien arren, ez dela bakarrik berea, bazela bera zauritu aurretik. Orduan, kexa gerra-oihu bihurtzen da (…). Zauriak halabeharrezko izaera galdu du eta hura posible, are beharrezkoa ere, egiten duten egiturei buruz galdetzera eta borrokatzera garamatza (*Ibid.,* 13. or.).

Hortaz, ez gaude Badiouren jazoeratik oso urrun eta, hala ere, aldea dago: hemen, Badiouk hizpide duen jazoera zauriaren izaera sozialaz ohartzea da, fideltasuna, berriz, ohartze hartan sortzen den subjektibotasuna, zauritzen duten egituren aurkako subjektibotasuna. Beharbada, hurbilago dabil Žižeken kontrakolpe absolutua. Zauria zain zegoen, ez da norbera, norbera egiten duena baizik. Bertan, zauriarekiko autonomian, sortzen baita egiazko nor-*beratasuna*, zauriaren kontrako eragitea da subjektibazioa. Zauria da eraldatze singularrerako gakoa.

Zauria, Llevadoten esanetan, dispositibo politiko batek eragindakoa da. Kasu honetan, jendeak gizon eta emakumetan sailkatzen dituen diferentzia sexualaren dispositiboa. [Gizon (emakume)] araua [Identitate (diferentzia)] gisara ulertu behar da, alegia, gizona da eremu sozial osoa betetzen duen Identitatea, emakumea, parterik ez duen partea den aldetik, sistemarentzat zauri osaezina da. Zauriaren sastakada baino ez. Alenka Zupančič-en hitzak darabiltza Llevadotek (2022, 188. or.): «Emakumea izatea ezer-ez izatea da». Zauria, alabaina, ez dago soilik sistemaren

osaezintasunean, dispositiboak biolentzia behar du eraginkorra izan dadin. Gizon eta emakume errealak biolentzia eragiteko deituta daude, sistemaren *sujet —subditu—* eta subjektibotasun eginak izan daitezen. Hori bai, gizonak menderatzaile eta biktimagile, emakumeak menderatutako biktima. Emakumeek sistema sozialaren barne-negatibotasuna daramate bere soinean, bere subjektibotasuna da negatibotasun hura, sistemaren osaezintasuna. Sistemaren barne-kontraesan biolentoak egiten du emakumea subjektu, subjektu bio-psiko-sozial. Hari uko egiteko ahalmena, potentzia, negatibotasuna bera da: trauma, zauria, kontraefektuatzeko indarra, kontraizana egikaritzeko kemena.

Zauria sorkuntza da, harremanak atontzeko jendearen gorputzetan egindako sastakoa. Kapitalismoaren sastakoek proletarioa taxutzen dute. Patriarkatuak gorputz-gizontasunik gabeko gorputz zaurituak ekoizten ditu —emakumeak, umeak, gizonak, ezgaituak…—. Arrazakeriak hamaika jende zauritzen ditu, jabe- eta morroi-arrazak egiatako subjektu bihur daitezen, haragizko subjektibotasunak izan daitezen. Jende zauritu horiek guztiek, posizio horietatik, ondo dakite sistema ezin dela ez osatu, ez bete. Ez dakit sistemaren osotasuna eta haren logika oso-osorik ezagutzen dutela esan behar dugun edo, kontrara, haiek ondo dakitela zein den sistema soziosinboliko horien ezintasuna. Hala edo hola, hezur-muineraino sartutako negatibotasuna, harreman sozialen indarkeriaren efektua, eraldatze-potentzia bihurtzen da, alegia, substantzia soziala bere buruaren kontraizana bihurtzen da zauriaren subjektibatze bakoitzean. Horrela, errealitate sozialak egin gaituenaren eta izaten ari garenaren artean, bitarteko bat ageri da: nor bere buruaren subjektu gisa jokatzen hasi da. Agian, gutxienean, autonomia heteronomiaren kontzientzia praktiko bat baino ez da; subjektu enpiriko eta transzendentalaren artean, erdian, bitartekari ari garela jakin eta horren arabera jokatzen ahalegintzea.

Kontraefektua edo kontrakolpea edo jazoeraren egia eta beste asko izan daitezke, nola edo hala, autonomiaren berri ematen diguten ideiak. Guztiek dioskute badela bestek jarritako zehaztapen, neurri eta arauetatik harago, nork bereak jartzea, hau da, sistema sozialak, sinbolismoak edo errealak berak ez dutela lortuko identitate osorik eta ez dutela identitate horretarako behar diren subjektibotasunak bete-betean osatzerik lortuko. Aipatutako teorizazio horietako bakoitzak kontraizate horien baldintza edota kausa bere kasa azaldu digu. Guztiek itu bera dutela esango nuke.

Ikusi dugu, beraz, zer zerbitzu egiten digun subjektu transzendentalaren teoriak. Beste Handirik ezak segurtatzen digu, nonbait, ez dela inoiz ordena soziosinboliko perfekturik izango, guztiz buruturik edo guztiz bat eginda «substantziaren» batekin. Derrigorrez eta beharrez aske eraiki behar dira ordena soziosinbolikoak. Hala ere, autonomia ontologikoa kondizio humanoa izanagatik ere ez da besterik gabe autonomia soziopolitiko bihurtzen. Heteronomiak sinetsarazten digu ordena soziala eragile heterogeneo batek eman digula eta eman bezala gorde behar dugula zurrun eta zorrotz, aldez eta moldez. Zerrenda luzea da eragile heterogeneoena: indar naturalak zerrendatu ahal ditugu —geologikoak, ekologikoak, biologikoak eta abar—, edo

botere sozialak pribatizatzen, jabetzen eta pertsonalizatzen dituztenak, edo jainko eta beste irudi transzendente asko, adibidez sistema sozial zibernetikoak, edota bizi-indar heterogeneoen harreman-sistemak. Fetitxe izateko hautagaiak ez dira gutxi. Marxekin ikusi bezala, fetitxismoa ez da soilik sinesmen ilusorio bat, sistema soziala bera objektiboki antolatzeko modua da. Egia da, beraz, sistema horiek lege eta arauak ezartzen dizkigutela. Autonomia ez da kontzientzia kontua, heteronomiaren kontzientzia praktikoa deitu diot lehen, hau da, heteronomiarekin dugun praxia —ez, hain zuzen, heteronomiarik gabeko jarduera burujabe eta beregain—.

Esan legez, Beste Handiaren ordez, «beste handi txikiak» antolatu dira jendarteetan, finean, botere-hierarkiak antolatzeko eta irudi sakratuetan handikien agintea bermatzeko eta babesteko. Batzuetan ere, fetitxeen babespean objektibatu dira botere eta sentiera komunak, maiz *omen* batekin sinesten eta atxikitzen diren fetitxeak. Horrelakoak komunitatearen sinbolo, askatasun kolektiboaren figurazio, edota eskubide batzuen objektibazioa izan ohi dira. Baina, salbuespen horietatik kanpo, beste handi txikiak heteronomia sozialerako zerbitzuan egoten dira, nagusiki. Menderakuntzarako bide usualak izaten dira. Botere-ordena antolatze aldera, batzuek autonomiaren eskumen aitortua eta ezarria —bere burua xedatzeko eskubide onartua— duten bitartean, beste batzuek horretarako titulurik gabe geratu behar dute; gobernurako titulurik ez, erakunde berririk egiteko eskumen onarturik ez, eskubideak izateko eskubiderik ere ez. Oinarrian, Izate ontologikoa edota sinbolikoa bera ukatzen zaie. Ez zaie onartzen, ez onesten, identitate ezarria eraldatzeko eskumenik, ezta interpretazio eta sentiera baliodunik izateko ahalmenik ere —hau da, aintzat har litezkeen esangurak eta zentzuak beren sentiera singularretik egiteko ahalmena ere ukatuta dute—.

Heteronomia ez da beti berdin irudikatu. Batzuetan lege kontsolagarria izan da, norberaren ordez, Beste handiren batek ezarritako ordena txarrena izateagatik ere, irmoa eta argia den aldetik kontsolagarria, «Besteren lege bakarra» anabasa eta ziurgabetasunaren aurkako sendabidea balitz bezala. Beste batzuetan, ordea, heteronomian jarri dena anabasa izan da; gure lege propio eta deliberatuak ordena jarri behar dio mundu kaotiko bati. Bestetan, heteronomia errealaren amildegiarekin berdindu da: era eta zentzu gabeko indar ulergaitzen erresuma beldurgarria. Denak dira, halaber, autonomia ulertzeko moduak: autonomia arriskutsua da, aztoragarria, aitzakiarik gabe uzten gaitu, errealaren aurrean kokatzen gaitu babesik gabe… Guztietan aurkitu ahal dugu autonomiari bizkarra emateko motibo nahikoa. Erich Frommen *Askatasunetik iheska* klasikoan teorizatu zuen *askatasunari beldurra*ri gehitu beharko genioke *autonomiari beldurra*, edo agian, zehatzak izate aldera, autonomiaren eta heteronomiaren arteko dialektikari beldurra. Dialektikari zaion beldurra da autonomia bera ezabatzen duena. Heteronomiak, barne-menderatze tresna eraginkorra izan dadin, erabatekoa izan behar du. Ideologiaren eginkizuna hor sumatu ahal dugu, ordena naturala edo sakratua dela defendatzen denean bezala edo, are sakonago, ordena soziala aldatzerik egon daitekeenik ere hautematen ez denean bezala. Baina, beste alde batetik, *erabateko autonomia* ere menderatze-

tresna izan daitekeela ikusi dugu; halakoak dira, adibidez, ororen gain den Jabe baten sasiautonomia edo ustezko autokrata absolutu baten eskumende unibertsala. Autokrata hori garela sinetsi behar dugu haren irudiaren mende soraio edo gogo biziz egokitu gaitezen.

Paradoxikoa iruditu daitekeen arren, autonomiak eta heteronomiak elkar behar dute. A. Renautekin edo C. Castoriadisekin ikusi dugu Modernitatean, autonomiaren ordez, menderakuntza totalaren psikopolitika nagusitu dela eta, haren mende, norbanako normatiboak beregain eta burujabe erabatekoa izan behar duela: ororen subiranoa. Harekin zabaldu da, beste maila batean baina antzeko ondorioekin, historiaren subjektu handiek gizarte perfektua edo lurreko salbazio unibertsala egiterik dutelako ideia. Sinesmen arriskutsua izateaz gain, heterogeneotasuna inoiz ezabatuko dugula pentsatzea da, eta arazo existentzial, ontologiko, antropologiko edo kosmiko zein unibertsal oro konpontzea gure esku dagoela pentsatzea. Azken finean, ordena sozialetan heteronomia itxi eta aldaezin bat ezartzeko trikimailua izan daiteke: maila horretara ailegatzen ez diren eraldaketek baliorik ez dutela pentsarazteko amarrua (Graeber, 2011, 52. or.). Hala jarrita, «salbazio perfektua» subjektu subirano batek existentziaren auziak, desirak, ezbeharrak, heriotza edo, hitz batez, kondizio humanoa bera guztiz konpondu eta osatzearen ondorioa izango litzateke. Banakoaren norberatasun osoa eta buruaskia, sari horien artean sartuta, noski.

Heteronomia eta autonomia transzendentalen jokoak ematen digun urraduran heteronomia-autonomia immanente edo soziosinbolikoetara jokatzen dugu. Eta hor, immanentetzat jotzen dugun dimentsioan, bizi dugun mundu fisiko eta sozial honetan, badugu salbazio inperfektuak lortzerik: heteronomia immanenteei aurre eginez, indar heteronomoei aurpegia emanez, arestian esan legez, haiek egiten gaituztenaren eta izango garenaren arteko dimentsioan xedeak eta arauak zehaztuz. Baina, era berean, tentuz ibili behar dugu desalienazio eta autoidentitate oso eta erabatekoarekin, azken buruan, hortik autonomia deuseztatzera jotzen da, zeren norberak edo sistema sozialak bere burua —ustez den— errealarekin berdindu beharko bailuke oso-osorik, Izate trinko, bete eta aldaezin batekin berdinduta. Hori, filosofia eta erlijio batzuetan irudikatu den *Ni* absolutu eta mugagabea, espiritu infinitu *hutsa* da: osoa bezain geldiezina. Errealaren ordena kosmiko tinkoa. Hegeliar peto-petoa izan barik ere, *Izatearen* edota *ordena sinbolikoaren* bilakaeran bizi behar dugulako iritziarekin bat etorrita, sentitu ahal dugu bilakaera infinituan agertzen diren forma finituetan heteronomia immanenteak gaindituz, subjektibotasun autonomoak sor daitezkeela. Zeresanik ez ordena soziosinboliko heteronomoei dagokienez, alienazio immanenteetan dago jokoa.

Alienazio transzendentala eta immanentea bereizte aldera, alienazioa eta besterentzea bereizi dira, baita objektibazioa ere. Marxek, esaterako, objektibazioa eta alienazioa berezi zituen, bata ezinbestekoa, bestea bizi-produkziorako sistema batzuen ezaugarria, ez nahitaezkoa, baina sistemaren barruan berezko indarrez

inposatu eta jendea bera erdibitzen duena, bere buruaren bizipen zuzena galtzeraino. Hor dugu, beraz, heteronomia immanentea. Baliteke sistema sozial guztietan zauriak izatea, alienazio sozialak ekidinezinak izatea eta, hala, bakoitza bere zauriak mintzea. Han du norberak subjektu norbera izateko zartada. Izan ere, sistema sozial jakinek jasoarazitako sentiera, aztura, gaitasun, ahalmen, desira jakinetatik egiten baita subjektibazioa.

Egia esan, ez dugu aukerarik. Nahitaez eraiki beharko ditugu ordena sinbolikoak. Askatasunaren ifrentzua da, humanoek beren karguz eraiki behar dute biziko duteneko ordena sinbolikoa, halabeharrez, beren erabakietan ezarri eta altxatuko dena. Eta erabakiaren atzean, erabakiaren kontzientzia dator, pozak eta damuak, aintzak eta erruak. Erabakia eta egintza aukerakoak ez badira, salbazio edo emantzipazio molde trinko eta guztizko horrekin tematurik egonez gero, gutxietsiko ditugu unean-unean egin behar diren borrokak. Salbazio absolutua ezinezkoa da; aske gara, ordea, ordena sinboliko berriak eratzeko. Biziko da guregan alienazio transzendentala, iraitz ditzagun immanenteak agertu ahala: mendeko subjektibazio ontikoak. Jakina, libramendua autonomiaren hastapena da, ilusioak eraikiz bizi garela jakin. Autonomia immanentea, horrenbestez, jardute soziala da. Harremanetan *nor* garela aldarrikatu eta praktikan jartzea, harremanak berak arautuz, eta harremanetan garen neurrian nork bere burua ere arautuz: *nor-tasun* hori ukatzen diguten zehaztapenen aurka eta harremanetako besteekin kontraesanak nola eraman, nola garatu eta eraldatu asmatu nahian.

Baina, autonomia honen parean, Modernitatean zabaldu den subjektu autonomoaren programa beste bat izan da. Subjektu deritzogu baina figurazio programatiko eta performatiboa baino ez da. Beste Handirik eza ez da ordezko Beste Handi bakarra ezartzeko gonbita, baina esango nuke hala ulertu dela askotan eta, batez ere, hala ulertu dela europar modernitatean. Jabe edo Gizonaren autonomia faltsua heterogeneotasunaren gorrotoa dela esan liteke. Monada bakun eta homogeneo gisa irudikatu da unibertsoa eta haren fraktal monadikoak, banakoak. Oroz gain, europar gizona. Kasu honetarako, autonomia erabili beharrean independentzia aholkatzen du Renautek. Izan ere, ezeren dependentziarik ez duen banakoak, azkenean, ez du ezta bere buruarena izango, norbait izatetik ere libratuko da, gozamen eta menderatze hutsa izate aldera.

Beste inor, beste ezer, behar ez duen banako horren aurrean, banako hautsia, zauritua, hauskorra eta zaurgarria dugu, *norbera* izateko *norbeste* ere izan behar duela dakienez gero izate-era horren zorigaitzari eta zorionari kontraesanetan eta kontraizanetan eutsiko diena. Llevadoten hitzak berriro: zauritik zaurira hitz egin behar dugu, parekoen arteko harremanetan *inor-ez* izaten jakin behar da, nor bere zauria ageri, nor bestearekiko bere *ezer-eza* izanez… (Llevadot, 2022, 15. or.) Edo Hegelek zioen erara, nor bere baitan besterengan dela jakinez. Alegia, heteronomia immanenteei subjektibazio komunetan aurre eginez, heterogeneotasuna deuseztatu barik harremanak nola josi asmatuz.

Labur esan, bi eredu ditugu aurrez aurre. Bata, Jaun Jabeen autonomiarena, Renautek independentzia edo indibidualismoarekin berdindu duenaren eitekoa, eta subiranotasunaren filosofietan aurkitu ahal duguna. Eredu horretan autonomiaren berez definitzen den burujabetza eta buru-bereizkuntza da. Bestea, berriz, autonomia eta heteronomiaren arteko harreman dialektikoan mugitzen da; bertan heteronomia autonomiarekin batera ezagutzen eta ulertzen den mundu-egikera da. Dialektikaren marko horretan, transzendental edo ontologikotik ontikora pasa gara. Biak, txirikordaturik daude, nahas-mahasean: honetan hori agertuko da, behin eta behin. Errealaren agerpena deitu zaio Lacanen ideietatik abiatuta. Autonomia, finean, errealaren aurrean dugun egikera eta jarrera da, heteronomotzat dugunarekiko nork bere buruaren kargua hartzeko ardura. Praxian, zerekiko jakin behar al dugu autonomo izaten? Zerekiko edo norekiko al gara heteronomiaren eragile? Zerekiko dugu ardura eta erantzukizuna? Erantzunak erantzun, galderak autonomiaren sintomak dira, berez. Kontrara —azaltzen ari naizen haritik— ikusi dugu autonomiaren ideala totalizaturik beste norako baterako armatu dela sarri eta bestelako galderak jarri dituela jokoan, esaterako, nola hartu mendean heterogeneoa edo nola jabetu beste izan daitekeen guztiaz.

Jaun Jabeen autonomiaren ideologia deitu diot sasiautonomia horri. Noiz sortu zen? Erro luze eta sakon eta irmoak omen ditu. Beharbada, *polis* klasikoetan autogenerazioaren egitasmoan, bere buruaz erdituz jaio ziren gizonen mitoetan. Bere buruaren seme horiek hirian elkartu omen ziren, haiek erabaki omen zuten nola izango ziren neurtuak, zein izango haiei zegozkien *nomoi*ak, eta zein haien bizitzen xedeak. Hitzarmenen teorietan bezala, gizon heldu eta ondo banakatuak zirela bildu ziren Hiriaren legeak adosteko, arauak eta hitzarmen eta konstituzioak egin zituzten, anaidiak eta konpainiak eta nazioak ere bai. Mary Midgleyk *antropolatria* deitu zion, autonomia fetitxe bihurtzea, *anthropos* idoloaren inguruan astalkatutako idolatria (Midgley, 2002a, 138. or.). Haren izenean, bat eta bera den gizon burusortuaren autonomiaren aldean, arrazoimenik gabeko beste biziera *ad-jektuak* —natura, gorputza, emakumea, umea, zoroa…— morroi eta mendeko erabilgarrien zulora jaurtiki zituzten. Jaun Jabeen subiranotasun politiko eta pertsonala mito horien gainean nola, bestetasunak zapaltzean hala altxatu zen. Baina, esan bezala, alde bakarreko autonomia horrek bere hartan zuen bere buruaren ukoa: eskumendeko beste horientzat heteronomia baino ez zen. Eta hori erakutsiaz, zauriaren zorna astinduaz, bestelako autonomia izanarazi zuten. Subjektu egin ziren, zauriaren zartatuan ehundura berrietarako zain alderraiak bilbatu zituzten eta bilbatzen ari dira. Humano izateko moduetan hainbat adarretara zabaltzen diren bidegurutzeen aurrean gaudela dirudi. Homogenozenoak mugak baino infinituak bestela pentsatzeko exijentzia dakarkigu, garen finitutasunean nola onetsiko ditugu garen heterogeneotasun infinituen zain eta adarrak?

6. Subjektugintzaren adarrak Homogenozenoaren kolapsoetan

6.1. KARIBE GLOBALEKO AKLIMATAZIO-PARKEAK

Barbaroak, diferentzien artxipelagoak?

Hamaika dira barbaroen etorrerari buruzko irakurketa eta ulerkerak. Topiko bihurtu da barbaroen zain dagoen zibilizazio dekadentearen irudia, gu omen garen zibilizazioa behin betiko iraultzera edo hondatzera datorren bestetasun erradikalaren irudia. Topiko bihurtu da, halaber, apika, barbaro horiek gu garelako susmo kontsolagarria. Kontsolatuko gintuzke, nonbait, jakiteak barbaroa gure baitan bizi den bestetasun zapaldua, kolonizatua, ustiatua edo ukatua dela, horixe dela gure egiazko norberatasuna eta noizbait, behingoan, eztanda basati batean azaleratuko dela. Hori agitu artean, barbaro arrotzen zain geroratzen gara. Larregi atzeratzen ari denez, behin betiko krisi barbaro askatzailea heldu artio —iraultza zeritzon hori heldu artio— badirudi kontsolatu behar dugula han-hemenka agertzen diren gaixoaldi lasterren sintomekin, eritasunaren adierazpen maniako, depresibo edo histerikoekin. Gure baitako barbaroen desorekak, nahasteak, istiluak, ospakizunak edota gehiegikeriak bizirik gauden seinale dira. Baina, ezkor begiratuta, bizi-adierazpen hutsalak, ezinduak, deus ere aldatuko ez dutenak direla dirudi. Baikor, Homogenozenoak zeharo suntsitu ezin izan duen bizi-kemenaren seinale.

Hautsi dira behinolako proiektu irmoak, erkindu dira subjektu ahaltsuak. Historiak protagonistak galdu ditu, baina ez guztiz gidoia. Modernitatearen lerro historikoak iragartzen zuen iraultzaren *happy end*aren ordez, *apokalipsia* dugu. Egiatan gertatu behar duen bukaera omen da. Neoliberalismoak denok bihurtu gaitu barbaro, *diferentzien garaiak* amaitu behar zuen unean, hain zuzen ere. Hala dio Joseba Gabilondok barbaro kategoria apokalipsi eta postapokalipsiarekin lotzen duenean. Kategoria horren bidez garai apokaliptiko honetako heterogeneotasun ezabaezinen matxinadak esplikatu nahi ditu.

> Azkenik, neoliberalismoaren eta, oro har, kapitalismoaren itxura barbaro eta txikitzaileak, birrintzaileak, ikuspegi apokaliptiko bat eragin du, eta apokalipsia bera bihurtu da politika forma ororen amaia (Gabilondo, 2016, 12. or.)[237].

237. Aspaldi, fikzioan espekulatu zuen Gabilondok apokalipsiaren etorreraz. Ikusi J. Gabilondoren *Apokalipsia guztioi erakutsia* (Gabilondo, 2009). Berrikiago saiakera labur honetan ere bai: «Apocalipsis, biopolítica y estado destituyente: la precarización en tiempos de cólera» (Gabilondo 2020, 143-166. or.).

Baina, kapitalismoaren logika inperialarentzat barbaroak *ekoizpen-etekin-suntsiketa-etekin* kiribil logikotik kanporatutako guztiak dira. Barbaroak denok gara kapitalismoak zer edo zertan ezdeus bihurtu gaituen neurrian. Barbaroak errefusa dira, beharbada, azken errealitate historikoa, inperioei aurre egiten dien kanpoko subjektu barbaro erabat asimilatu ezinak (Gabilondo, 2016, 110. or.). Heterogeneotasun salbaiak, agian, salbazio ekarle.

Zertan gaude, bada, barbaro arrotzen zain edo gure baitako barbaroen aiduru? Uste dut gehienean berdin dela barbaro horiek gure baitako indarren oldarren gisa edo kanpoalde urrun eta ezezagun batetik etor litezkeen indarren modura irudikatzen ditugun. Bestetasun salbaia behar dugu. Itxura batean, Kavafisen poema ospetsuan bezala, hilzorian dagoen mundu bati bizigarritasun berria ekarriko dioten barbaroen zain emango ditugu balizko apokalipsiaren aurreko egunak, egonean lasai. Dena den, poemaren bukaeran hiritarrek jakin dute agoniatik libratuko zituzten arrotzak jadanik ez direla existitzen. Barbaro edo arrotz askatzaileen esperantzak kale egin die. Subjektu handien garaian Beste Handien lilurak —edota izu-laborriak— bazuen zentzurik, batez ere, Beste Handi hura indar arautzaile eta eratzaile transzendentala zenean eta ez *abismo* edo huts mugagabe baten zentzugabetasun eta isiltasun jasanezina. Dirudienez, gaur egun Beste Handi bakarra kapitalismo apokaliptikoa da. Barbaro salbaia eta salbatzailerik gabe, giza abismoaren ertzera arrapaladan doazen «hiritarrak» beren baitara biltzen ari dira. Nori edo zeri eskatu «gure pasio eta inklinazio gaiztoak bere borondateari sujetatzeko grazia»?[238]

Gaur, ohi bezala, jendeok garen subjektu txikien esperantza, *grazia* delakoa, nondik etorriko ote den ebazteko orduan *gu* nor garen da irizpide nagusia. Garaiko egitarau immunitarioa erraz asko laburtu daiteke honako esaldi honetan: guk, harresidun hiri edo nazio edo klase edo sexu edo arraza edo familia edo banako burujabe zuzen eta gorenok, gorentasunaren graziaren onuradun garen guk geuk dugu beste edozeren eta edonoren gainetik eta aurretik salbatzeko eskubide osoa. Hori da zinismo eta hipokrisia osoz erruz hedatzen ari den jarrera supremazista: guk eskubidea dugu, zuek ez. Hartarako, noski, grazia hori eman digun jainkoa —Beste Handi hori— asmatu eta apailatu behar da. Beste Handia deritzon transzendentzia eta ordena gurekin dago; beste errealak, gu ez diren horiek, ondasun suntsikorrak ez direnean arrisku suntsigarriak dira, suntsitu beharrekoak.

Barbaro onik ez omen dago, kanpoko *bestetar* guztiak arrisku hilgarri bizia omen dira. Harresi itxi eta muga gotortuetan babesteko grinak bizi gaitu. Hala ere, gero eta onartuagoa da badela bestetasun handi eta erabakigarria, guregan dagoen «bestetasun handi bat». Ez da, antza denez, subjektu larri eta askatzailea, ezta dena aldatzera behartuko gaituen gertaera handia ere, apokalipsi tankerako ezereza baino ez da. Hil hurrenaren buruan, heriotza. Homogenozenoaren buruan, finean, humanitatea heriotzaren homogeneizazioan batuko omen da. Harago jo lezake, heriotzaren heriotza izan liteke Homogenozenoaren amaiera logikoa, bizi-

238. «Eskatzen dizugu gure pasio ta inklinazio gaistoak zure borondateari sujetatzeko grazia» (Kardaberaz [1764]).

aniztasunaren amaiera. Hori al da geure buruari opa nahi diogun *grazia*, apokalipsia edo hala moduzko zibilizazio- eta mundu-kolapsoak ote dira behar ditugun gertaera ernagarriak? Mundu berri bat eraikiko ote dugu oraingoaren hondarretan heriotzaren eta hondamendi globalen beldur? Hala izan dadin *gu, geure burua* edo *global* hitzek humanitate oso baten ordainak izan beharko lukete; edo, gutxienez, mundu-politika askoren konbergentziarena. Agertuko ote dira bizimodu *kosmopolitak* eta *kosmopolitikoak* oraingoaren hilotzaren haratustelean?

Dipesh Chakrabarty saiatu da kalibratzen —konfiantza handirik gabe— noraino izan litekeen krisi antropozenikoa subjektu historiko berri baten sorrera. Hondamendi (ustez) konpartitu honek bihurtuko ote du *espezie humanoa* subjektu? Subjektu iraultzaileen ordez, Historiaren egiazko subjektua izango ote da hondamendi humanoari aurre egiten dion humanitate eraldatu bat? Edo, besterik gabe, humanitatea subjektu izango ote da azkenean, hau da, amaieran buru-hilketaren bidez «burutzapen» bat gauzatzen duenean? (Chakrabarty, 2009, 220. or.) Ironia da subjektua ez litzakeela izango bere burua askatzen duen herria, bere burua hiltzen duen herria baizik. Soilik bere buruaz beste eginez gauzatuko luke bere *burutzapena*. Azkenean, humanoen izate naturala eritasun autoimmunea izatea izango litzateke. Baina, horrek ere fede esentzialista eta sineskor bat erakutsiko luke, eta, paradoxikoki, Antropozenoa giza naturaren emaitza naturala dela esango liguke.

Déborah Danowskik eta Eduardo Viveiros de Castrok zuhurrago jokatzen dute. Haien ustez, Antropozenoak *anthropos* nozioa bera kordokarazten du, alegia, herri bakar gisa jarduteko gai den subjektu unibertsal baten ideia uxatzen du —dela espeziea, dela klasea, dela jendetza— (Danowski et Viveiros de Castro, 2019, 167. or.). Ez dago halako subjekturik. Beste Handia galdu genuen bezala, substantziala izan zitekeen beste arautzailerik gabe ere geratu ginen bezala, subjektu unibertsalak ere galdu ditugu. Zergatik ez dugu «interes humano unibertsal positiborik»? Danowskik eta Viveiros de Castrok diotenez, halakorik ez dago zeren eta munduko herriak edo kulturak beste eragile eta herri ez-humano askorekin batera «politikoki lerrokatu baitira unibertsalaren ordezkari autoizendatuen aurka» (*Ibid.,* 168. or.). Bestela esan, ez dago bando humano bat zeinari *subjektu humano* iritzi, ezta, beste aldean, natura hutsezko bando bat ere. Zehar-lerro hibridoak baizik.

Azalpen horretan Bruno Latourren ideia zenbait ari dira jasotzen. Latourrek, bere Modernitateari buruzko tesi famatuen hatzean, *munduen arteko gerra* baten frontearen antzera irudikatu zuen Modernitatea[239]. Modernoek gerra bati ekin zioten

239. Ezagun den bezala, Latourren tesiak dio inoiz ez garela modernoak izan, ez dugulako guztiz sinetsi eta egikaritu natura eta kultura arteko bereizketa, alegia, ez dugula ondo bete Modernitatearen paradigma erdibitzailea: natura, lege aldaezinezko izate jasale eta gogamenik zein nahimenik gabekoa, versus humanoa, izate xededun eragilea eta nahimen beregaina dena. Funtsean, jakintza modernoak kosmos mekaniko, guztiz erregular eta egonkor baten irudia ematen digu. Natura erregularraen ideia modernoa ezarrita, ideia arrazionalista eta zibilizatzaile hau hedatzeari ekin beharko zioten modernoek, baita eremu politiko eta moralera ere. Konkista tresna izan zen. Baina, askotan hibridoak sortu zituzten, ezinbestean, ondo profitatuz haiek jarritako «muga». Ikusi Bruno Latourren *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Latour, 1991).

beren erregimen ontologiko eta kosmopolitikoa nonahi finkatzeko. Munduen gerran bi bando oso desberdinak ari dira buruz buruka: humanoak —modernoek, finean, humano bakarrak direlakoan natura nahikara erabiltzeko baliabide gisa ikusten dutelako— eta lurtarrak —Gaiaren herria, hau da, Lurrari atxiki zaizkion guztien aliantzak edo—[240]. Modernoak, teknologiari esker, naturatik askatu eta, arrazoia lagun, animismo arkaiko itsuetatik libratu ziren humanoak direteke. Lurtarrak, berriz, Lurraren kausaren aldekoak. Bando bietan nahasten dira teknologiak, humanoak, bizidun ez-humanoak eta materialak.

Latourren lanean ez dago argi humanoen bandoa zergatik engaiatu den halako gerran. Paradigma baten arabera jokatzen ari delako? Sinesmen edo ideologia kontua ote da? Balio gerra, ote? Irudiz, Samuel Huntington-en zibilizazioen talka ez dugu oso urrun, kasu honetan zibilizazio modernoaren eta lurtarren zibilizazioen artekoa bada ere. Izan ahal dira lurtar horiek Humanoaren zibilizazioaren apokalipsitik salbatuko gaituzten barbaroak? Edo, besterik gabe, lurtarrek lurtar bizitza salbatuko dute, humano-jendearen halabeharra aintzat hartu gabe? Uste dut bizitzari eta Lurrari berdin zaiela humano-jendearen geroa. Eta, areago, nire ustez Lurraren aurka piztu den gerra hori ez dago ulertzerik humanitatean parte askoren aurka piztu zen aurreko gerra larri bat kontuan hartu gabe. Espeziea, *anthropos* delakoa, ez da sekula izan batasun-eragile bat. Humanitatea gerra-eremua da aspaldi-aspalditik. Gerra hori tamaina hartzen hasi zen —Lurra guztiz astindu eta inarrosteko tamaina— europar oldeak «mundu berrira» iritsi zirenetik, kolonialismo eta kapitalismoaren hastapen goiztiar horietatik aitzina. Humanitate barruko gerra, aldi berean, bizitzaren aurkako gerra da, ondo dakigu, baina «lurtar» armadarik ez da izango humano-jendeen arteko gerraz aparte: ezin banatuzko guduak dira. Latourrek lurtar herriarengan jarri zuen esperantza-ekarlea den barbaroaren irudia; nire ustetan, berriz, esperantza gutxi izan dezakegu lurtar herri horrengan humano-jendeen arteko borroka-frontean aurrerapenik egin ezean. Justizia, parekotasuna eta askatasuna unibertsalizatzeko eta singularizatzeko borrokari gogotik ekin gabe, ez du lurtar kausak aurrerapenik egingo.

Zendu aurretik Latourrek idatzi zituen azken liburuetan kapitalismoa ageri zen, lotsaz bezala ageri ere. Batean klima-aldaketa klase-gerra modukotzat har zitekeela iradoki zuen, beste batean, klase ekologiko berri bat ari zela sortzen —produkzio-bideekiko harremanek zehaztua izan beharrean, lurtar harremanek gauzatua zena—[241]. Hala ere, kapitalismoari aurrez aurre begiratzeko gogo handirik izango ez balu bezala aipatu zituen marxismotik hartutako eta eraldatutako kategoria horiek[242].

240. Danowskik eta Viveiros de Castrok Latourren bilakaera sintetizatzen dute, 2002an idatzi zuen «Guerre des mondes – offre de paix» artikulutik 2015eko *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique* liburura (Danowski eta Viveiros de Castro, 2019, 168-169. or.).

241. Aitatutako lehenengoa, *Où atterrir?: Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017; bigarrena, Nikolaj Schultz-ekin idatzitakoa, *Mémo sur la nouvelle classe écologique*, La Découverte, 2022.

242. Frédéric Lordon filosofoak idatzi zuen bezala, intelektual latourtarrena ezertan eragiten ez duen erradikaltasuna da. «Langile-klasearen suntsiketa kapitalista ez zitzaion interesatzen kultura-burgesiari

Zoritxarrez, esan daiteke kapitalismoa izan dela humanitatearen arragoa efektiboa, alegia, humanitatearen zehaztapena eta gauzapena ez dela izan elkartze harmoniatsua edo langintza politiko kontziente eta asmo onekoa. Orain artean, gauzatu den neurrian humanitatea kapitalismoaren mundu-sisteman bildu eta elkarren mendean jarri diren masak dira: Lurraren edo bizitzaren esplotazio apokaliptikoa humanoen bizimodu historiko zehatz batean gertatu da. Apokalipsi kapitalistari aurre egin behar zaio, lehen-lehenik, Kapitalak ezartzen dituen termino sozial eta (in)humanoetan edo, bestela esan, Kapitalak ezartzen dituen harreman eta desiretan[243].

Egia da, bestalde, kapitalismoaren erro metafisikoetara edo Modernitatearen kritika filosofikoetara jo behar dugula. Barbaroaren figura kritika horietan kokatzen da maiz, bera baita kritikarako kanpo-ikuspuntua eta Modernitate eta kapitalismo globalizatuaren bestetasuna. Barbaroa da norberaren munduen mugaz haraindiko bestelako munduen ekarlea, bera da indar edo eragintza «destituitzailea» eta, aldi berean, bestelako mundu baten indar eragilea, potentzia «instituitzailea». Esan beharrik ez dago, Subjektua izan da sarritan barbaroaren aurkaria, arrazoiaren jabea, legearen egilea, moralaren eta estetikaren epailea. Eta Subjektuaren subjektuak izan dira arrazoiaren mende, legearen arabera, moral eta estetika gorenaren irizpideekin bat eginez jardun duten izakari zibilizatuak. Oraingo krisia, kolapso guztien arragoa omen dena, Subjektu humano unibertsal horren krisia ere bada. Subjektu humano hori burutik kenduta, argiago ikusten da bizitzaren historian apokalipsiak ohikoak izan direla, maiz gertatu direla *humanitate* deritzon gerra-eremuan hondamendiak, bizi-mundu osoen suntsiketak; eta argiagoa ere, orain iragartzen ari zaigun apokalipsi globalizatua kapitalismoaren oparia dela.

Déborah Danowskik eta Eduardo Viveiros de Castrok, adibidez, argi dute munduaren bukaera ez dela esperientzia humano berri bat —ezta, jakina, beste espezie askorena ere—. Munduaren bukaera jadanik gertatu da (Danowski eta Viveiros de Castro, 2019, 190. or.)[244]. Beharbada, berritasun erradikal bakarra globalizazioa da:

(...). Latourtarrak iritsi dira, eta arazoa birformulatzeko modu poetiko zoragarri bat aurkitzeaz gain —*non lurreratu?*—, erantzun egokia ere proposatzen dute: edozein lekutan, baldin eta pista estuagotzen den leku bakarrean ez bada: kapitalismoa zalantzan jartzea», F. Lordon, «Pleurnicher le Vivant», *Le Monde diplomatique*, 2021eko irailaren 22a.

243. Ez naiz bakarra halako iritzi bati eusten diona, noski. Erreferentzia esanguratsua da, nire ustez, Andres Malm-en «Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever» izeneko artikulua (Malm, 2019, 156-187. or.). Eta *The Progress of this Storm*, Verso, 2020. Tesi berari eusten dio bertan: sekula baino garrantzitsuagoa, berebizikoa, zaigu natura eta soziala bereiztea. Sozialean lanik egin ezean natura deritzogunarekin dugun erantzukizuna aire hutsean geratuko da. Baina finean, batera zein bestera hibridismoa defendatzen dutenak ere sozialean edo humanoan ari dira «zibilizazio-aldaketa» aldezten.

244. Tesi berari eusten dio Kristen Lillvis-ek, hemen: *Posthuman Blackness and the Black Female Imagination*, University of Georgia Press, 2017. Denboraren eta etorkizunaren metafisikak konbaterako ituak direla argi dute ekintzaile indigena askok. Horrela mintzo da, adibidez, joera anarkistako Indigenous Action taldearen manifestu indigenista antifuturista, *Apokalipsia Birpentsatuz*. Oso argi ageri da bertan diskurtso postapokaliptikoa, apokalipsia herri indigenen denboraz kanpoko esperientzia eratzailea delakoan. «Gure arbasoek munduaren amaieraren aurka egin zuten amets. Mundu asko etorri

humanitate gerra-eremua Lur osora hedatu da, *antropozeno* hitzak iradokitzen duen bezala. Beharbada, kolapso globala Ipar globaleko jendeon agendan da berritasun bat, besteen egutegietan ohiko gertaera baino ez. Eta ondorioak ere ez dira oso unibertsalak izango, kontuan harturik ihesbide eta babesgune transhumanoak prestatzeko lanak biziki azeleratu direla kapitalaren erdiguneetan eta, halaber, ideologia supremazistek oso aurreratuta dauzkatela «salbatzeko» eskubidea nork duen hautatzeko irizpideak; eta, gainera, Lurreko lugorri errautsietan preso geratzeko patuari lotuta dauden asko irizpide horien fededun berriak izango direla, badirela dagoeneko.

Europar zibilizatze moderno, industrial eta kapitalistak barbaroak «aurkitu» ditu nonahi eta, sarriegi, aurkitu ondoren guztiz zapaldu, esplotatu, bizigabetu eta erakutsi: menderatutako gorputz basatietan ikusten du bere zibilizazioa Jaun Jabeak. Europa bera ere ondo garbitua, ordenatua, ustiatua eta estatuen neurri eta beharretara sakon homogeneizatu eta normalizatua izan zen. Gorputz-gogo ez-normalizatuak erruz bota zituen sutara, gerretara edo kolonietara. Hautatu askok ere mundu berrietan aurkitu zuten nola jaundu eta jabetu. Transhumanismoaren estrategia ez da asko aldendu kolonizazio-logiketatik: mundua teknologikoki berratonduko dute, Lurrean eta ahal izanez gero inguruko planetetan ere, harrapatze hazkorraren programazioari eta tradizioari eusteko.

Baina, esan bezala, duela bost mende, Abya Yalako herri natiboak munduaren amaieraren esperientzia bizitzen hasi ziren. Esperientzia erruz traumatikoa, oso denbora gutxian zabaldu baitzen europar olatua, jendeak eta bizi-mundu kultural eta ekologikoak suntsituz eta «mundu berria» sortuz zabaldu ere. Karibe izan zen, ikusi dugunez, lehen kolpeak jaso zituen aldea —zehatzago esan, taino eta karibe herriek jaso zituzten lehen kolpe horiek—. Eta Karibe izan zen mundu berriko gizarteen kontraesan eta antagonismoen laborategi nabarmena. Agidanez, Karibe eta Antilletatik badugu zer ikasi. Karibe jendeak, esaterako, ez ziren guztiz desagertu, nola edo hala jakin zuten nola iraun eta segidarik izan dute hainbat tokitan. Ondorengoek, *Karibe* eta *gabili* izenen ostean, *kal'ina* izena dute gaur egun. Brasilen, Guyanan, Venezuelan eta Kolonbiako kostaldean bizi dira. Horietako batzuek «ohore» berezi bat izan zuten 1882an eta 1892an.

1852an Napoleon III.ak Boulogne basoa oparitu zion Paris hiriari, bertan aisialdirako parke handi bat eraiki zedin. Hiri burgesa zaharberritzeko lanekin batera, Boulogneko basoa hiri-parke bilakatzeko egitasmoak hainbat ekarpen berritzaile ekarri zituen, haietako bat animalia exotikoentzako babesgune edo «*jardin zoologique d'acclimatation*» delako bat. Animalien eta landareen erakusketak egiteaz gain,

ziren hau baino lehenago. Gure historia tradizionalak estu-estu bilbaturik daude jaiotzaren ehunean eta munduen amaieran. Kataklismo horien bidez asko ikasi behar izan dugu, zer izan garen eta elkarrekin nola izan behar dugun irakatsi digute». Manifestuan gogorarazten digute Henry Pratt, indigenentzako barnetegiak antolatu zituen AEBko armadako ofizialaren lelo higuingarri eta gardena: «*Kill the indian, save the man».* Indioarengan egon zitekeen «gizatasuna» salbatzeko indioa hil behar zuten. Indioari agindu dioten geroa heriotza izan da aspalditik. Indioak, orain, antifuturista izan behar du, ezinbestean. Indigenous Action, *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto,* 2020.

han egin ziren, erakusketa unibertsalak hasi zirenez geroztik, hainbat «basatien erakusketa». Karibeek edo kal'inek bitan izan zuten erakutsiak izateko «zoria». Lehen txandan, 1882an, hamabost bat izan ziren erakusgai, 1892ko bigarrenean, halako bi. Denak Guyana frantses koloniatik bidaliak. Ez ziren «basati» bakarrak erakusketa gordin haietan. Aklimatazio-zootik pasa ziren, besteak beste, kanakoak, selknamak, saamiak eta zenbait herri afrikar. Frantziar inperioaren unibertsaltasunaren frogagiri, paristar gozamenerako erakusgarri.

Europako lorategi hartan, aklimatatu ordez, hil egin ziren ikuskizun izatera jarri zituzten basati horietako batzuk, bizirik irten zirenak beren lurralde kolonizatu eta ustiatuetara itzuli egin ziren inperio globalen zehar-bideetan barna. Esan bezala, bizi-mundu eta herri askok ezagutu dute munduaren azkentzera eta apokalipsira aklimatatzeko beharra. Aklimatazio-lorategi paristarrak aklimataziorako tarte handirik uzten ez zuen kolonialismoaren bitxikeria bat dirudi. Profetikoa, hala ere. Desagerrarazitako jende eta mundu «exotiko» horien antzera, orain globo osoko jendeok aklimatatu beharra dugu. Beharbada badugu kolonizazioak guztiz akabatu ez dituen herriei beste aberastasun bat kentzeko azken aukera, edo onean pentsatuta, badute haiek gu guztioi zer irakatsi. Geureganatu behar ote dugu herri horiek nahigabean landu behar izan duten biziraute-jakintza?

Aklimatazio- eta egokitze-gaitasunak badu izen teknikoa; baliagarria, oso, denok aklimatatu beharko dugun aro baterako: *erresilientzia*. Izena eta izana fisikatik hartutako metaforak dira. Berez, indar deformatzaile baten eragina jaso ostean lehengo egoerara itzultzeko material zenbaitek duten gaitasuna omen da. Handik, metaforak noranahi egin du hegan, esate baterako, psikologian edo, zuzenago esan, psiko-ideologian beso-zabalik egin diote harrera. Ezin hobeto deskribatzen du logika neoliberalean subjektu psikologikoak izan behar dituen psiko-kapitalak: traumak eta porrotak jaso arren, ziurgabetasun- eta zaurgarritasun-egoeretan edota mota guztietako arrisku-aurreikuspenetan aurrera egiten dakien subjektua, edonola ere ekin eta ekin jardungo duen subjektua. Erresilientzia, hortaz, materialen egiturazko ezaugarrien ondorio bat izatetik gaitasun psikologiko bat izatera igaro da. Trauma-egoera zenbaitetan aurrera egiten eta, areago, aurreko logikaren arabera ere hobetzen jakin dutenen eskarmentutik dohain psikologiko berezia ondorioztatu da: krisi eta kolpe gogorretan aklimatatzeaz eta egokitzeaz gain, garaile irteteko dohain preziatua[245].

Psikologia komunitarioan eta zientzia sozialetan ere erabili da erresilientzia, kasu honetan, ezaugarri psikikoa izan beharrean elkartearen harremanak antolatzeko moduari omen dagokio. Alde horretatik, erresilientea dena ez da banako baten izaera psikiko garailea, talde edo elkarte baten antolakuntza baizik. Gaurko testuinguruan, aldiz, aise lerratzen da nozioa ikergaia izatetik arau eta xede moral-normatibo

245. Erresilientzia ikuspuntu kritiko batetik eta subjektu neoliberalaren loturaz, ikusi David Chandler-en *Resilience: The Governance of Complexity*, Routledge (Chandler, 2014); David Chandler eta Julian Reid-en *The Neoliberal Subject. Resilience, Adaptation and Vulnerability* (Chandler eta Reid, 2016); Robert Jay Lifton-en *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation* (Lifton, 1993).

izatera, zehatzago esan, traumetatik edo krisi lazgarrietatik onik irten diren herri edo elkarteek nola egin duten galdetzetik gizarte erresilientearen «helburu desiragarria» lortzeko zer egin behar dugun preskribitzera. Banakoaren psikologian erresilientzia bertute neoliberaltzat hartzen den modu berean har dezakegu erresilientzia soziala gobernantza-eredu neoliberaltzat. Erresilientziaren bidez gizarte batek lortuko luke bere garapenari eustea egoerarik txarrenean ere, betiere egonkortasun eta iraunkortasuna lehenetsiz, normaltzat jotzen den garapena kontrolatuz, eta sistema orekatu eta homoestatikora itzulita. Baina, traumak eta krisiak gainditzeko gaitasun sozial gisa saltzen dena, berehala bihurtzen da «garapen» sozialerako eredu eta politika ekonomikorako ideal. Gobernantza neoliberalak traumak eta krisiak —*shock* famatuak— eraginez kontrolatzen ditu fluxu sozioekonomikoak (Chandler, 2022, 161. or.)[246].

Bestelakoa da, zeharo, kolonizatu eta zapalduaren erresilientzia komunitarioa. Kolonialismoaren zama-aro luzea bezain gordina bizkar gainean eramaten bizi eta biziraun beharraz erresiliente izateko gaitasuna landu duten jendeek bizimodu berriak asmatu eta ikasi behar izan zituzten. Ikaste latz hori ikertu, landu eta teorizatu dute askok, horietako bat Édouard Glissant, kreolizazioaren poeta eta filosofoa[247]. Parisko aklimatazio-lorategian kal'inen bigarren erakusketa izan eta hogeita hamar urtera jaio zen Glissant Antilla Txikietako Martinikan. Abizenak iradokitzen duen guztian blaitu zuen bere lan poetiko-filosofikoa, munduari eta Antillei buruz pentsatu zuen guztia «labainkortasunez» mukuru baitago. Labainkorra edo limurkorra zen, haren ustez, Antilletako eskarmentu historikoan landu eta zaildutako filosofia, poetika eta bizi-jakintza. Glissanten sentieran ordenaren ordez anabasa hobesten da, eta garapen kontrolatu eta gardenaren ordez bilakaera irekia eta opakoa. Haren poetikan sistema homogeneizatu eta normalizatuak jario libre eta kontrolagaitzen uholde bizia bilakatu ziren. Eta elkartze eta autoantolatzea, sistema baten berezko ondorioak ez, lan eta lan eginez apailatuko ziren egoera iragankorrak eta ilaunak izango ziren, xede orokorrik gabe, bizibeharraren xede apalen eta xumeen peskizan ehuntzen ziren harremanak.

246. Bai erresilientzian, bai krisi-gobernantzan, kaos itxura hartu arren, ez da zaila ikustea zein hurbil dugun guztiz autogardena eta autoantolatua izango litzatekeen gizarte-sistema baten utopia, gizarte automatizatuaren utopia zibernetikoa. Hori da Chandleren kritikaren ituetako bat.

247. D. Chandleren iritziz, Glissanten filosofia erresilientziaren sistematizazioa eta egonkortasuna «artezteko» eta «deskolonizatzeko» balia dezakegu. Erresilientzia-ereduen atzean bi ontologia sozial ikusten ditu: jendarte-bizitza jariakorra, irekia eta, ondorioz, aurrez ikusgaitza, edo jendarte-sistema batua, homoestatikoa, aurrez kontrolatutakoa. Bigarrena zibernetikaren sistema sozial automatizatua, lehenengoa, Glissanten filosofia bezalakoetan, bilakaera libre batean unean uneko erronkei kolektiboki eta berezkotik aurre eginez bilakatuko diren jendarte-harremanak. Haietan «harremanek komunitate erresilientea egiten dute; diferentziaren joko librean oinarritutako komunitatea, aldez aurretiko ezein subjekturik onartu gabe». Autonomia besteekin izate- eta bilakatze-prozesua da, diferentzia batasunaren mende jartzen ez duen bilakatzea (Chandler, 2022, 7. or.). Chandlerek bi erreferentziatan oinarritzen du bere gogoeta. Biak ala biak pentsamendu beltz eta dekolonialeko lanak: An Yountae-ren *The decolonial abyss: Mysticism and cosmopolitics from the ruins* (Yountae, 2017) eta Kara Keeling-en *Queer Times, Black Futures* (Keelin, 2019).

Glissanten Martinikan behinola arawak eta karibeak bizi izan ziren, geroago europarrak iritsi ziren, lehengo karibetarrak indarrez kanporatu eta, indarrez ere, eraman zituzten afrikarrak. Frantses kolonia zena, jabe eta esklaboen lurraldea, oraindik ere frantses kolonia da, itsasoz haraindiko departamendu forman bada ere. Hangoak dira afro-karibetar pentsamenduko egile ezagunenak, Frantz Fanon edo Aimé Césaire, esaterako. Haiek jaso eta zabaldu zuten, frantziar zirkuituetan aurrena eta mundu osoan hurrena, Karibeko jendeen esperientzia, jakintza eta sentiera. Haiek ere diskurtso anti eta deskolonial sendoenaren egileak izan ziren. Césaireren kasuan, gainera, afro-karibetarren esperientzia historikora moldatu zituen jaunaren eta morroiaren dialektikak. Shakespeareren *A Tempest* lana hartu eta han kontatzen direnak kolonizatuaren gorputzetik berridatzi zituen (Césaire, 1969). Antzezlanean —liburu honen lehen atalean, Federeciren eskutik, ikusi dugun bezala— Modernitate kolonialaren tentsio nagusia agertzen da Prospero, Miranda eta Caliban pertsonaien arteko harremanetan: aginte patriarkal eta kolonizatzailea, emakumeen eta esklaboen zapalkuntza. Caliban —kal'ina, jakina— piztia lako erraldoia da, Prosperok, lehenengo Robinson baten modura, morrontzan hartu duena. Césairek Haitin girotu zuen bere bertsioa eta, Fanonek gerora egingo zuen modura, argia eman nahi izan zion askatze-prozesuan subjektibazio autonomo eta autoeragindako batek duen garrantziari. Izan ere, Césaireren *Une Tempête* lanean Calibanek askatasuna lortzen du kateak —menderatzeko egiturak— hausteaz gain, kontzientzia libre eta autonomo bat landuz, nola eta kolonizatzailearen begiradatik eta gogotik bereganatu duen gutxiespenezko irudia, hau da, piztia eta basati kanibala baino ez delako irudia deuseztatuz. Caliban da subjektibazio kolonial alienatzaileari aurre egiten dion subjektibazio askatzailea.

Gaztetan Césairek, Léopold Sédar Senghor senegaldarrarekin batera, *négritude* kontzeptu antikolonial ospetsua eraiki zuen. Calibanen antzera kolonialismoaren asimilazioari aurre egin nahi zioten buru-onespenaren bidetik. Bazen, gainera, Jaun Jabearen ustezko izate eta ezagutze unibertsaletik askatzeko singulartasun jare bat zehaztu eta gauzatzeko lehen urratsa. Negritudeak subjektu egiten du beltza, bere humanitatearen onespena lortu behar duen subjektu. 1938an, Frantzia aldean egonik idatzitako *Cahier d'un retour au pays natal* liburuan Césaire sorterrira itzultzen da belztasunaren egiarekin[248]. Horrenbestez, Césaire Afrikatik igarota itzultzen da Karibera, milaka esklaboek egindako bidea hartuta, kolonizazioaren eta esklabotzaren urratsetatik kontzientzia esklaboa jaregiteko asmotan.

Urte asko pasata etorri zen Glissanten erantzuna: Afrikatik igarotzea ez zen nahikoa, Kariben dena aldatu zelako. *Le Discours Antillais* liburuan *retour* —itzultzea— eta *détour* —itzulingurutzea, saihestea— alderatuta, Glissantek argudiatu zuen Karibe aldean ez zuela zentzurik identitate bakun edo jatorrizko batera itzultzeak, Martinikan populazio «*transbordeé*» deritzonak *herri bihur*tu zela itzulerarik gabe baina *détour* delako itzulingurua praktikatuz. Kreolera da, dio

248. Euskarazko bertsioa dugu: Aimé Césaire, *Sorterriratze baten kaiera,* Susa, Poesia kaiera, 2014 [1939], Iñigo Aranbarriren itzulpena.

Glissantek, itzulinguruka aritzearen lehen geografia. Zimarroitza, beste bat (Glissant, 1997a [1981], 47. or.). Itzulinguruka zapalkuntza eta asimilazioari itzuri egiten dio bizi-mundu osoa galdu zuen populazioak, bizi-mundu berriak eraikiz. Azken finean, bizi-indarraren artea eta amarrua da. Hortaz, Antilletako sentierak ez du jatorri batera itzuli beharrik, belztasunaren erreibindikazioa itzulinguru sortzaile baten urratsa da; ez, alta, nahikoa. Identitate kulturala, zerbait bada, harremana da, lehengo eta oraingo harremanetan mamitua, baina ez betiko iraungo duen substantziaren bat[249].

Esan bezala, dena aldatu zen Karibe aldera esklabo eraman zituzten gorputzetan. Eta zerbait berri sortu zen esklabotzaren infernuan. Lehen atalean kontatu bezala, esklabotza-sisteman arreta bereziaz sakabanatzen zituzten esklaboak herri, hizkuntza, erlijio edo ohitura berdinekoak elkarrekin egon ez zitezen. Hala edo hola baztertu nahi zuten esklaboen arteko elkartasuna. Hartarako, esklaboak banakatu eta herri-lokarrietatik erauzten zituzten. Esklabotzaren itsasontzietan afrikar jendeak sartu, eta Ameriketara gorputz hustuak heltzen ziren. Lehengai moldagarria. Itsas bidaiak eraldatze-makina baten antzera ziharduen. Deleuzeren irudia erabiltzera, organo gabeko gorputz huts bihurtu nahi zituzten afrikar esklaboen gorputz banakatuak, *azalera hutsa* izan zitezen, bertan jabearen aginduak eta markak erraz inskribatzeko eta jopuek elkarrekin erresistentzia egiterik edo elkarren sostengua saretzerik izan ez zezaten. Eta, hala ere, harremanetan sartu ahala atomizatu eta banakatutako jendaki horiek jakin zuten nola sortu mintzaira berria, nola ulertu elkar, nola gurtu jainko berberak, nola berrasmatu ipuin eta kontaera berriak. Hori eta gehiago. Plantazioak utero baten antzera jokatuko zuen (Glissant, 2017 [1990], 39. or.).

Oso antzekoak dira Achille Mbemberen gogoetak. Oso antzeko hitzak eta ideiak darabiltza botere koloniala zehatzeko orduan. Foucaulten itzala ikusgai duelarik, koloniaren boterea nekroboterea zela zioenean edo heriotzaren presentzia itogarria koloniaren erregimen arrunta zela zioenean, subiranotasun nekrofilo baten suntsiketarako boterea ari zen nabarmentzen. Lurralde gorritu eta elkortuak, oinordetza ezabatuak, jakintza galduak, edota organorik gabeko gorputz biluztuak eta zanpatuak, horiek denak dira suntsiketa eta arazketarako jardunbideak; helburua, berriz, koloniari masa eta energia erabilgarri hutsa heltzea da. Gerora postkolonia eran orokortuko bazen ere, salbuespen-egoeraren politika plantazioetan asmatu bide zuten (Mbembe, 2000 eta 2011).

Hara artean, aipatu dudan muin-muineko esperientzia lazgarria, dena aldatzen zuen esperientzia zegoen: merkataritza triangeluarreko *erdiko pasaia*. Europa, Afrika eta Amerika lotzen zituen merkataritza-ibilbidearen erdiko tartean Afrikan itsasontziak esklaboz mukuru bete eta Ameriketara eramaten zituzten. Tarte hori *abismo* baten modukoa zen Glissanten ustetan. Itsasontzi horien itxialdi krudel

249. Glissantek ez zuen denean bat egin Césaireren ideia eta proposamenekin. Ez *negritude*ren kasuan, ezta Césairek Martinikaren independentzia baztertu eta frantses departamendua izatearen alde egin zuenean ere. Glissanten ustetan, asimilazio kulturala erabat burutzeko bide lasterra baino ez zen departamendu-estatusa. Beraz, identitate kulturala harremantzat jotzen zuen berberak egin zuen Martinikaren independentziaren alde.

hartan amiltzen ziren mintzoak, jainkoak, eguneroko gauzak, ezaguna zen oro. Erdiko pasaia da, Glissanten hitzetan, Mundu Berriaren egiazko sortze-kontaera. Abismoan amiltzea ezezagunean bizitzea da, hartara egin, hartara izan. Eta, loreak simaurrean bezala, esklabotzako itsasontzietan poetika berri baterako beharra sortu zen. *Harremanaren poetika* izena eman zion Glissantek. Izen bereko liburuan, itsasontzi esklabisten itxierarekin kontrajarrita, *harremanaren poetika* itsasontzi ireki batean nabigatzearekin parekatzen du, edonorentzat irekita dagoen itsasontzi bat da poetika hura.

Hitz batean bildurik, Antilletatik, Karibe osotik, ikasi beharko genukeena *kreolizazioa* da, alegia, besteekiko harreman bizigarrietan munduak eraikitzea. Glissantek berariaz bereizi zituen kreolizazioa mestizajetik, *melting pot* delakotik, edo multikulturalismotik. Kreolizazioa bestearekin izate aktiboan eta sortzailean aritzea da, truke irekian eta elkarrekin mundu nabarrak, askotarikoak, eratzea. Ez da fusio edo homogeneizazioa, ezta elkarren ondoan, zein berera, bizitzea ere. Urrun dabiltza gaurko aniztasun banal eta neokolonizatzaileak, bizi-estiloen merkatuetako aniztasun apaingarriak edo elkartzeko plaza politiko-sozialik gabe elkarren bizkarra emanda bizi diren diferentziak. Osterantzean, kreolizazioa deskribatzeko usu erabili zituen truke, topaketa, interferentzia, harmonia edo harmoniarik eza bezalako hitzak. Kreolizazioan osagai singularrak ez dira desagertzen batasun berri batean, baina haiek mihiztatuz eta txirikordatuz esanahi eta izate berriak lortzen dituzte harreman berrietan. Gainera, kreolizazioaren kondizio bat da elkar topatzen duten osagai kulturalak parekoak izatea, ez dago egiazko kreolizaziorik balio-hierarkiak ezartzen direnean.

Bestalde, Glissanten ustez, kreolizazioa ez da gertaera berri edo arraroa, identitate hutsekin tematzen direnen ondoan beti izan baitira kreolizatu diren bizimoduak. Arrunt samarra izan da harremanetan bizi-mundu nahasi berriak sortzea. Baina, egoera soziokultural arruntetik harago, Glissantek proposamen moduan pentsatu zuen kreolizazioa, bi kontzepturi atxikita pentsatu ere, *Harremana* eta *Tout-Monde*. *Harreman*aren irudian munduko diferentzia guztien bilduma irudikatu nahi izan zuen.

> Kariben gertatu zenak, kreolizazio hitzean laburbil daitekeenak, *Harremana*ren ideia hurbiltzen digu ahalik eta gertuen. Ez da topaketa, ez da talka, ezta mestizaje ere, bai, ostera, dimentsio berri eta original bat, pertsona bakoitzari ahalbidetzen diona han eta beste edonon izatea, erroturik eta irekirik, mendialdean galdurik eta itsas barrenean aske, harmonian eta herrari ibiltzea (Glissant, 2017 [1990], 68. or.).

*Harremana*ren filosofiak Mendebaldeko filosofia askoren obsesio batzuk koloka jarri nahi zituen. Identitatearen obsesioa, gehienbat. Harremana entitateen aurretik jarriz, ontologia baino ontogenesia lehenetsiz, eta Izatea ez-Izatearekin nahasiz, Glissantek bilakatze eta bestelakotzea nabarmendu zituen: izakia, *l'être*, baino *izaten-a* da, *l'etant.* Harremanaren protagonista izan beteko Izatea baino areago, izaten ari den Izatea da. Kategoria horretan, beraz, Izatea eta ez-Izatea batzen dira, bilakaera ireki eta aurreikusezin batean, hain zuzen.

Baina, Harremanak badu beste berezitasun bat, haren bidez osatzen ari baita *Tout-Monde* zeritzona: diferentzien mundu komuna, *guztia mundu* komun bihurtzen denean, nonbait. Tartean duguna, berriz, *Guztia-Mundu* izan beharrean *Kaos-Mundua* da, oraingo kulturen edo bizi-munduen talka eta lehia, egiazko harremanik gabeko irauteko borroka antzeko mundu bat, homogeneizazio larrienera jotzen duena. *Tout-Monde* delakoan, ordea, diferentziak ez lirateke kalte, ez desabantaila, oparotasun-iturria baizik. Eta halako mundua ez da soilik amets edo etika baterako proposamena, Glissanten ustez txarrenean ere zehazten ari zen mundua zelako. *Harremana* eta *Guztia-Mundu*, biak ala biak, egiatan gertatzen dira bizitza *komun* egiten dugun neurrian.

Aurreko guztian, Hegelen zantzuak ez dira kasualak. Glissantek ondo ezagutzen zuen Hegelen filosofia, ondo landuta eta sano urrunduta zuen, nahiz eta haren tresnak eta iradokipenak maiz erabili. Dialektikari, esaterako, kritikoki eutsi zion terminoak aski eraldaturik. Glissantek, frantziar bertsioko Hegelen aurrean, aniztasuna eta mugagabetasuna gorde nahi izan zituen dialektikaren bizitasuna bere pentsamenduan txertatzen zuelarik. Aurreikusi zuen étants edo izaten-ari-diren (diferentzia) guztien harreman komunek osotasuna eratuko zutela dialektika kreole batean, *desberdina–Harremana–Tout-Monde* hirukoaren dialektikan. Hegelen dialektikarekiko alderik argiena, nagusia, negatibotasun zipitzik ez duen dialektika bat izatea da. Hirukote horretan dibertso guzti-guztiak positibotasunean biltzen dira. Dialektika kreolea diferentzia guztien osotasun positiboa bide da (Leupin, 2016, 212-213. or.).

Dialektika poetikoki konposatu zuen Glissantek baikortasunetan blai eginda baina, hala ere, oinarrizko negatibotasun batetik abiatuta, kolonialismoari egindako ukotik. Hegelen dialektikaren modura, negatibotasun aktibo batek aurrekoaren behegainean erantzun zehaztu bat jartzen digu: mendebaldar kolonialismoak hondatu, nahastu eta mugiarazi zuen guztian, sortu zuen kaos hartan, mundu berriak eraiki ziren, non, kreolizazioan bezala, diferente zirenek elkarrekin *mundu izaten* jardun zuten. Arrazoimen eta epistemologia inperial-kolonialek *Guztia-Mundu* baino, *Bat-Mundu* nagusitzea nahi izan dute beti. Kontrara, dialektika kreolea *guztia mundu* bihurtzen duen bizi-praktika da, mundu izatea Bat-en eskumena izatearen aurkako praxia.

Mundu bakar eta batuaren erabateko gardentasunetik eta erabateko jakite-kontroletik urruntzeko, Glissantek han-hemenka defendatu zuen *opakotasunaren eskubidea*. Aurrenik, *Antillar Diskurtsoa*n opakotasuna balio gisa aurkeztu zuen, geroago, berriz, opakotasunaren *eskubidea* aldarrikatzen hasi zen. Opakotasunaren ideiak diosku bestea, eta norbera, ez dela inoiz objektu guztiz ezaguna, guztiz harrapatua eta guztiz ustiagarria, ez dela eredu unibertsal batean barneratu eta azpiratu ahal den izate bat. Opakotasun edo puntu ilun eta antzemanezinik ez bagenu, humanitatearen dibertsitatearenak egingo luke. Bistan da, opakotasuna elkarrekiko eta norberarekiko batasun uniformeak —harmoniatsuak eta koska gabekoak— galarazten dituen zerbait da. Eta ez soilik identitate-aniztasunaren auziari dagokion

aniztasun-krediturauen berme bat. Opakotasuna murriztu ezinezko singulartasuna da, alegia, izatea, bilakatzea edo *mundu* izatea beti gertatzen da inguru eta egoera batean, beti izaten da zehazten eta gorpuzten ari den harremanezko izate singular batean[250]. Horrenbestez, banako eta taldeko subjektuek badute alderdi komuna, elkarrena, eta badute alderdi opakoa, *beste* dira, modu erradikal batean, eta *bera* dira. Komun nozioaren oinarrian beti izango dugu aniztasun ezabaezina: beste eta bera ezabaezinak. Bestela, horiek ezabatzerik balego, komun(tasun)ik gabe, *Bat* baino ez genuke. Kreolizazioa, hain zuzen, komuna sortzea da, *Bat-bakuna* sortu gabe.

Hori dela eta, Glissantek bi identitate mota bereizi zituen, *erro-identitatea* eta *harreman-identitatea* (Glissant, 2017 [1990], 177-178. or.). Erro bakarraren inguruan atondu dira Mendebaldean hainbat filosofia eta, batez ere, filiazio eta oinordetzaren inguruko praktikak eta diskurtsoak. Lurralde-subiranotasuna eta nazio-estatuen ereduaren bidez mundu osora zabaldu zen —eta, esan barik doa, jabegoa metatzeko eta oinordetzeko lege eta ohituren bidez—. Erro-identitatearen hegemoniaren pean kolonizatutako herriek ere erro-identitate bat bilatu beharra izan dute *nor* izateko. Erro bakartasunak identitate monolitiko eta aldaezinaren monopolioa ezarrita, harreman-identitatea kontu pertsonal edo balio gabekoetara geratu da.

Harreman-identitateak ez du zerikusirik mundu bakar bat sortzearekin, aldiz, kulturen arteko harremanen esperientzia kontziente eta kontraesankorra da. Zirkuluarekin edo nomadismo zirkularrarekin parekatzen da, osotasun dialektiko eta erlazional batekin. Aurrez aurre, kontrako nomadismo bat deskribatzen digu Glissantek, gezi tankerako nomadismo konkistatzailea, mundua batu eta menderatu nahiak eragindako nomadismoa. Harremanaren nomadismoan, berriz, bestearen xerka ari gara, bizibeharraren eraginez bestearekin topo eginez. Glissantek ematen dizkigun adibideetan, irlaz irla ibilbide zirkular bat eginez bizi ziren arawa nomadak aipatzen ditu. Ibiltze sasialderrai hori, antolatua eta ziklikoa izanagatik, artxipelago eitekoa iruditzen zaio —halako identitatea hobetsi nahi lukeelako, agian—. Buruan darabiltza Deleuze eta Guattari. Antza, harreman-identitatea errizomatikoa da, baina Glissantek ñabardura zenbait egiten dizkio errizomari. Ez du estimuan jitoan alderrai —ibilian soraio eta alfer, edo eraldatze nerbioso eta artegan— diharduen errizomaren irudia. Glissantek serio hartu nahi du identitatea. Arean ere, identifikazio-prozesu luze eta oparoak, historia eta kultura askoren topatzea eta elkarretaratzea balioetsi nahi ditu. Kreolizazioan errizoma ez da guztiz nomada, erroak botatzen ditu, airean bada ere (Glissant, 1997a [1981], 340. or.). Horrenbestez, kreolizazioan, errizoma zerbait bada harremana da, esperientzia komunak sortzen dituzten harreman-fluxu etengabeak. Zain anitz eta ugari ditugu, nahasian etorri eta nahastean biziko direnak.

250. Opakotasunaz testu askotan hitz egin zuen Glissantek, laburpen moduko bat: Para la Opacidad, *Poética de la Relación*…., (2017 [1990], 219-224. or.). Talde baztertuek opako izan behar dute talde menderatzaileekiko, haien logika eta diskurtsoekiko. Esanahi eta balio-sistema desberdinak behar dituzte, menderatzaileek ulertu ezin dituztenak. Sentiera eta zentzu propioak. Menderatzaileen neurri, balioeste eta oneste estandarrei muga iragangaitza jartzen dietenak. Honetaz, Kara Keeling, *Queer Times*…, (2019, 191-192. or.).

Esan lez, zain edo erroari buruzko irudia Mendebaldeko ikuspegiak jota dago, alegia, estatusari, jabetzari eta aginte-oinordetzari atxikirik. Ez da arraroa, beraz, erro eta zuhaitzen kontrako herra deleuziarra, baina asko dira errotzen saiatu behar duten herriak eta errotze-logika errizomatiko batekin egiten dutenak; zeren sarritan deserrotu eta deserritutako jendeak albokoarekin identitate zatikatu eta baztertuen adabakiak josten, elkarren artean erro eta herri berriak sortu beharrean baitaude. Eta halakoa da, nonbait, egoera orokorra globalizazioan. Antilletan gertatu zena munduan gertatzen ari da, Karibe global batera iritsi bagina bezala. Kreolizazioak, hortaz, ezin baztertuzko aukera dirudi. Aspaldiko 1997an ere Glissantek aurreikusten zuen mundua halako kaos batera zihoala eta, ondorioz, kreolizaziorako aukera paregabea ari zela irekitzen (Glissant, 1997b). Halan, Glissantek kreolizazioaren esperientzia eta poetika eskaintzen zigun denok, homogeneizazio globala sortzera bidean, zatikatu eta banakatuko gaituen mundu baterako alternatiba gisa. Horrela ere, krisi sistemiko eta klimatikoaren bezperan, egonean aklimatatu barik, artxipelagoak eraikitzeko deia egin zigun. Karibe aldean, errogabetutako jendeek elkarrengan errotuz zain anitzeko identitate berriak asmatu zituzten, ez da beharbada ezer apartekorik. Glissantek, hala ere, proposamen gisa zabaldu zuen. Labur esan, artxipelagoaren eta errizomaren analogiek irudikatzen dituzte identitate-politika eta poetika kreolearen ekintza-ildoak.

Bidenabar, opakotasunaren bidetik ondo uler daiteke nola elkarrekin mundua egitean denok ahots eta esku izatea dela egiazko onespen eraldatzailea, *guztia(k) mundu* bilakatzeak singulartasunen onespen efektiboa izan behar baitu. Ez gaitu jaunak onetsi behar, parekook onetsi eta hartu behar dugu elkar —eta edonori parekotasuna bermatu—. Horrenbestez, onespena *eduki*tik eta *errukit*ik bereizi beharko genuke. Ez da eduki edo identitate jakin bat onestea, ezta dagoen-dagoenean finkaturik jarrai dezan biderik erraztea ere. Eta ez da errukia; estatu, jaun edo beste nagusi batek, errukiz, eman lezakeen laguntza, sostengu edo arretarik. Onespenaren objektu, eduki bat barik, *eragintza autonomoa* da; errukiaren ordez, parekoen elkartze berezi bat da, parekotasunari eta subjektutasunari elkarrekin eustea.

Glissanten hipotesiak —Karibe global batean bizi gara— eta kreolizazioaren proposamen baikorrak eta onberak galdera asko iradokitzen dituzte. Ihesean ari dira kolapso sozioklimatikoetara kondenatuak? Aurreikus liteke esklaboen iraultzaren bat? Esperientzia berdina ote da iragarritako apokalipsia Ipar eta Hego globaleko populazioentzat? Josiko eta gorpuztuko dira sentiera subjektibo askatzaile berriak? Homogeneizazio sozializidaren mende aurkituko dituzte jendeek nola elkartu, nola errotu elkarrengan? Zer kondiziotan arituko dira subjektugintza jaregileak?

Gorputz proletarizatuak gerra kolonial globalean

Dirudienez, Mendebaldeko pentsaera nagusiak ez du jakin nola eraman *bestetasun atzemanezina*ren handitasun eta arroztasuna. Ez du onartu bestetasun erradikalik, alegia, menderaezina eta adiezina izan dakiokeen bestetasun iheskorrik.

Pentsaera horrek subjektu subirano eta ahalguztidunaren bandera astindu du beste ororen konkistan. Ez du onartu konkistaezinezko lurralderik egon zitekeenik, dendena ekarri behar zuen bere argitara, bere mendera, bere arauetara.

Lehenengo ataletik hona hainbatetan ikusi dugu nola teorizatu eta bizitu duten Mendebaldeko filosofia batzuetan muga erradikal hori: ezagutezina zaigun zerbait egonez gero, Izatearen beraren arrakalak izan beharko luke. Hortik, kantiar filosofietan mugak ezarri zizkioten arrazoi hutsari, segituan arrazoi praktikoak edo sentimen estetikoak gaindituko zituztela ziurtatuta. Hegeliar eiteko filosofiek, berriz, bestetasun atzemanezin eta adigaitzari aurre egin zioten Izatea eta arrazoiaren akatsa zela erabakita. Izatea da bere baitan barren gabeko amildegia duena, osaezina dena eta, ondorioz, soilik kontraesan eta kontraizanen bilakaeran atzeman eta adituko duguna. Horrez gain, akats ontologiko horretan subjektua agertzen dela teorizatu zuten. Alabaina, eskuarki tradizio horretako filosofiek baikortasun eta alaitasun handirik gabe, larriminez eta atsekabez bizi izan dute subjektua ez dela e-*zer*, ezpada —Izatearen— *zer-bait osoa* izateko ezintasunaren kontzientzia eta jardun mindua. Askotan, filosofia horietan, subjektu edo urradura subjektiboa, nahiz eta askatasunaren aukera ontologikoa izan, pesimismoz ikusi da. Amildegi ontologikoa, subjektuaren kondizioa bada ere, subjektuaren amets guztiak hor jaio eta bertan hiltzen direla iritzi eta sentitu dute: askatasuna, osotasuna, identitatea, berezkotasuna, beregaintasuna… Izate hautsiaren leizea denak irensten dituen estolda da, irekidura lazgarri eta pairaezina.

Amildegi haren aurrean, Glissanten sentiera oso bestelakoa izan zen. Abismoa apokalipsi bezalako katastrofe batean sortu zen esperientzia izan arren, irekitasun eta opakotasunaren poetika eta ontologia baten aukera zela zeritzon. Amildegia, bestela esan, askatasunaren eta singulartasunaren kondizioa da[251]. Horrek ez du esan nahi, ziniko batek esango lukeen bezala, esklabotza onuragarria izan zenik, ezta hurrik eman ere. Adierazten digu, besterik gabe, esklabotzak afrikar edo amerikar esklaboei eta zapalduei ezartzen zien eten horrek, «mundu-akabera» horrek, Izatearen amildegi ontologikoan barna jaurtitzen zituela eta, halatan, gorputz hustuek bizi-ahalmen baten kontzientzia praktikoa izaterik zutela, bazutela munduak egitea europar jaun kolonialaren gogo eta eskutik kanpo, bazutela hustasun hotz hartan bizi-mundu kolektiboak eta subjektibotasun transindibidualak sortzerik ere.

Aintzat hartu behar dugu halako zapalketetan gakoa subjektutasuna ukatzea dela. Zapalduari ezartzen zaio ez duela berez eta bere nahimen eta gogamenez jokatzerik, ezta eraldatu eta bilakatzerik ere. Autonomiarako ahalmena ukatzen zaio. Noiz edo noiz, gainera, ez duten zerbait ukatzen zaiela pentsa liteke eta gabezia

251. An Yountaek nabarmentzen du amildegia aldez aurretiko subjektuaren eta denbora linealaren ontologiatik libratzeko egokiera izan zela eta, halaber, bestearekiko harremanetan izaten den norberatasun batentzako irekidura. «Conversely the new self… understands its nature not as an immutable substance but as multiple, fragmented, and always-in-becoming… a creolized self that finds its truth in the never-ending, pluri-singular acts of becoming in relation to the other; [moving] from the self living with a teleological cosmology to a self who understands the end as a new beginning» (Yountae, 2017, 14-15. or.).

haren ukoak sorrarazten duela gabeziari buruzko gogoa eta gabeziaren gogoa. Hala edo bestela izan, errepikatu dudan moduan helburua ez da *zerbait izatea* galaraztea, beste zerbait izateko *ekimena* baizik. Ez da identitate esentzial baten galera jokoan dagoena, ez da subjektibotasun sozializatuaren ukoa, debekuaren itua subjektutasun jarea da, bere burua xedatzeko gaitasuna. Baina, sarritan, *subjektutasuna* —ekimen eta eragimen gisa ulertuta— ezabatze alderako lehen urratsa *subjektibotasuna* —harreman sozialetan zehaztutako sentiera subjektiboa— ezabatzea izan da, gorputz sozializatuak objektu mantso eta esanekoak izan daitezen, haietan boterearen eskuak bere nahiak eta xedeak erraz inskriba ditzan. Ikusi dugunez, Glissanten baikortasuna halako egoeran izan ziren gorputz askoren esperientzia historiko batean datza, karibetar esperientzia kreolean. Han, gorputz hustuek ez zuten galdu ekimena, ez guztiz, ez osorik. Bizi-kemen hutsagatik? Edo, nola edo nola, elkarrekin bizi behar izan zutelako? Behegainik gabeko amildegi ontologikoan elkarri eutsi ziotelako? Erantzunak erantzun, amildegi ontologikoaren atalasean, hustuketa eta alienazio gogor hartan, subjektutasuna ageri zen, bestelako subjektibotasuna sortzeko ahalmena izan zuten, hitz batez, kreolizatu ziren. Bizibehar hutsagatik izanda ere, autonomiarako bidean subjektibazio sortzaile eta librearen lehen urratsak izan ziren. Arean ere, ziurgabetasunean eta zaurgarritasunean unean-unean elkar hartzen nabigatu zuten, elkarte-indarrei esker, artxipelagoetan bildurik eta bereizirik. Harremana zen gakoa eta, bereziki, esklabotzako itsasontzietan eta plantazioetan beste ezezagun batzuekin *elkartasun-sareak* josteko beharra eta abilidadea, *hitzarmen sozial* eta *sentiera komun* berriak sortzeko ahalmena. Glissantek potentzia horri eman nahi izan zion lehentasuna, ahalmen poetiko bizigarria lehenetsi zuelako beti. Eta esan bezala, munduaren egungo egoerari Karibe global baten antza ematen zion. Bi ezaugarrik, bi gertaera globalek sustatuko lukete tesi hura: homogeneizazioak eta zatikatze globalak. Hitz batean, globalizazioa.

Gaur egun, XIX. eta XX. mendeetako estatu-homogeneizazio larriek antolatu zituzten nazio-merkatu soziokulturalak eta kolonialismoaren aro luzean lotu ziren mundu-inperioen harrapatze-sareak nahastu eta berrantolatzen ari dira. Ez da atzo hasitako prozesua eta diagnostikoa arrunt samarra eta ondo ezaguna egin zaigu. Ondorio larrienak aletzen hasiz gero, honako hauek izan daitezke usuen entzuten direnak: komunitate-erroak erauzten ari dira, belaunaldi arteko zainak mozten, jakintzak eta sentierak galtzen, elkarte-loturak eta biziguneak husten, eta abar… Labur esan, globalki gero eta homogeneoagoak, sozialki eta psikologikoki gero eta zatikatuagoak, banakatuagoak, bizi omen gara. Erresilientzia psikosozialaren egitura kolektiboak, jakintza komunak edota sentiera transindibidualak birrindu eta deuseztatuz, lurralde komunak guztiz mortuak, kapital globalek nahikara altxatuko eta zabalduko dute beren mundu-sistema homogeneoa eta nahikara bezatuko dituzte gorputz hustuak subjektu mantso eta ondo integratuak izan daitezen.

Arestian, gerra latourtarra aipatu dut, lurtarren eta humanoen arteko gerra, non, teorian, batzuk naturaren eta kulturaren arteko aliantzaren eta bereizezintasunaren alde ari diren, eta besteek, berriz, natura eta humanoa bereizten jarraitzen duten,

nonbait, natura menderatzen jarraitzeko asmotan. Gerra horren kausa eta eragilea Mendebaldeko bizi-produkziorako sistemari, metafisika modernoari edo zernahiri leporatuta ere, «humanitate» barneko gerra zibila dela argudiatu dut edo, zehaztu dezadan, «*zibilizazio*» arteko gerra, zeren, izan, Kapitalaren zibilizazioaren eta bizitzaren zibilizazioaren arteko gerra baita. Behinola bizi-mundu arteko gerra izan zitekeena, modernizazioa deritzogun europar hedapen inperial eta kolonialari esker, gaur egun, bizi-mundu globalizatu baten barruko gerra zibila da. Klase-gerra bat non bando batek aspaldi erabaki zuen bizitza kapitalizatu —pribatizatu eta mozkinen handitze eternal eta infinituan ustiatu— behar zuela.

Egia esan, hasiera kolonialetik bertatik *humanitatea* materialki asmatzen eta gauzatzen hasi ziren; hastapen hartatik *humanoa* bizitza ustiatzeko molde jakin bat izan zen. Baina, mugarik onartzen ez duen Kapitalaren hazkundeak, aspaldi honetan, bestelako gerra kolonial batean sartu gaitu. Gerra posthumanoa deitu ahal diogu, humanoaren moldeaz haraindiko esplotazioa delako, globala delako zentzu askotan: Lur osora zabaldua, bizi-maila eta bizi-era guztietara kutsatua, eta molde globalizatuen bidez egindakoa. Kondizio humanoa erruz, erro eta erraietaraino ustiatu ondoren, mundu-sistema bilakatu den kapitalismoaren molde berriek gure «kondizio posthumanoa» zein den erakutsiko digute gerra zibil askoren bitartez —izatez, hamaika eratako gerrate anizkoitz batean irekitako fronte desberdinak diren «gerra zibilak»—.

Beste asko legez, Éric Alliez eta Maurizio Lazzarato filosofoak saiatu dira gerra horren muina agerrarazten (Alliez eta Lazzarato, 2016). Engelsen eskutik arestian ikusi dugun tesi batetik abiatuta: Kapitala ez da egitura edo sistema bat, gerra-makina da. Bertan ekonomia, politika, teknologia, estatuak, hedabideak eta abar harreman estrategikoek eratutako artikulazioak baino ez dira. Gerrak, monetak eta Estatuak eratzen dute Kapitalismoa. Kapitalak jabetza-tituluak metatzen eta monopolizatzen dituen bitartean, Estatua indarraren monopolioaz jabetzen da. Prozesu biok elkar elikatu dute etengabeko gerra batean, hantxe eratu dira koloniak eta inperioak, nazioak eta klaseak, hiritar osoak eta mendeko jendeak.

Halandaze, Kapitala produkzio-modu bat izateaz gain suntsitze-modua da. Mugarik onartzen ez duen produkzio-sistemak suntsiketa behar du mozkinen hazkundea gelditu ez dadin. Bizi-inguruaren suntsiketa ez dator «gizakiaren beharrak» asetzetik, Kapitalaren hazkunde eta metaketarako gogo aseezinetik baizik. Hori gogoratu behar dugu Kapitalozenoa entzun beharrean, Antropozeno terminoa aditzen dugun bakoitzean. Krisi ekologikoa «gizakien» arteko hierarkizazio- eta menderatze-harreman modu jakin baten ondorioa da. Ez da ez modu naturala, ezta aldaezina ere; gerraren bidez nagusitu behar izateak erakusten duen bezala. Eta, arrazoi beragatik ere, esan daiteke Kapitala ez dela forma eternala, etengabe egokitu behar duen gerra-makineria baizik, nonahi kontrako erresistentziak, ihesak, bestelako bizierak aurkitu eta zanpatu behar dituena. Baina, egungo Kapitalak berezitasun bat du, mundu-kapitalismoa da. Deleuze eta Guattariren kontzeptu-armategia erabiliz, Alliezek

eta Lazzaratok diote egungo Kapitalaren gerra-makinaren axiomatika mundu-kapitalismo integratua dela. Finantza-kapitalaren desterritorializazioaren mende jarri ditu «lurralde» eta «lurraldeko» izan zitezkeen guztiak. Sistemak berak astintzen eta ikaratzen ditu logika homogeneo globalean —eskala handiko ekonomietan— elkarri loturiko harreman-guneak, bizimoduak edota subjektibotasunak.

Finantza-kapital globalizatuak arian-arian jardun du sistema politiko eta ekonomikoak homogeneizatzen. Globalizazio-prozesua, ondo jakina da, ez zen hasi finantza-kapital gisa, baina hura da iraultza neoliberalaren eskutik —eta beste faktore politiko eta teknologiko zenbaiten sinergiarekin— nagusitu den erabidea. Alliez eta Lazzaratoren azalpenaren arabera, finantza-kapitalak bortizki zentralizatu eta subordinatu ditu estatu-formak, botere-erakunde transnazionalak edota kapitalismo nazionalak. Horien guztien aniztasuna ezabatzen ari da sistema integratu bakar batean.

> Finantza-kapital globalizatuak estatu-formen eta botere-erakunde transnazionalen aniztasuna, eta kapitalismo nazionalen aniztasuna definitzen duten erakunde-multzoen pluraltasuna bortizki zentralizatzen, menderatzen eta kontrolatzen du (Alliez eta Lazzarato, 2016, 20. or.).

Bigarren Mundu Gerra bukatutakoan, herrialde kapitalista «demokratiko garatuetan» nazio-soldadu izateko hezitako masek laster batean ikasi behar izan zuten kontsumitzaile porrokatuak izaten. Gerratean ekoizle eta suntsitzaile saiatuak izan ziren masa berberak kontsumo-gurutzaldirako mobilizatu zituzten. Kapitalak demaseko produkzioarekin jarraitu behar zuenez gero, destrukziorako eremu berriak ireki behar izan zituen. Horregatik, bide paralelo osagarrietan garatu ziren bloke arteko gerra «neurtuak» eta kontsumoaren suntsitze-eremuak. Izateko ere, kontsumoa gerraren fronte soziokultural eta ekonomikotzat jo dezakegu, fronte psikosoziogenikoa, nonbait. Hala ere, kontsumoak sorrarazten dituen lokarri sozial eta subjektibotasun berriak, ez dira fabrikan, meategian, eskolan edo armadan zeuden lokarriak bezalakoak. Ez gaituzte batzen sozializazio-esperientzia komun batean. Kontsumoak, oso masiboa eta oso homogeneoa izan arren, desirak bereiziz eta banakatuz uztarpetzen ditu banakoak. Kontsumitzaileen masak masa atomizatuak dira, nekez mamitzen da kontsumo- eta merkataritza-guneetan inongo identifikazio kolektiborik. Kontsumitzaileok atomo homogeneoak izanagatik ere, desira singularrak ditugula sentitu nahi dugu. Denok omen gara *ni bereziak*, singulartasun estandarizatuetan bereiziak eta *kustomizatuak*.

Hala ere, potentzialki soziogenikoak izan zitezkeen eremu eta lokarriak zatikatzea ez zen bakarrik kontsumotik eragin. Lanaren ordenamenduan eta esplotazioan, kapitalekiko lotura horiek guztiek jardun dute ezarian zatiketa berbera sustatzen eta areagotzen. Eta, Alliez eta Lazzaratoren kontaerara itzuliz, borroka-moldeak ere erruz bereizi eta singularizatu dira. Gerra Hotzaren testuinguruan, esaterako, 68ko gertaerak izan zirenerako, langile-klasearen banderapean antolatutako alderdi eta sindikatuek ezin izan zioten eutsi *bestela* ere zapalduta zeudela

sentitzen zuten subjektibotasunen eztandari. Langile-klasearen interesek ez zuten zapaldutako guztien aniztasun suharra aterpetzeko gaitasunik. Batzuek langile-autonomia aldarrikatzen zuten moduan, nonahi aldarrikatzen ari ziren esplotazio eta zapalketaren subjektibotasunen autonomia: gerra antikolonialak, arrazializatuen matxinadak, sexu- eta genero-askatasunen borrokak, bizimodu alternatiboen mobilizazioak… Sinergian, elkar gogortu zuten borroka singularrek, Kapitalak hamaika formatan harrapatzen gaituela aditzera emateaz gain, botere-harremanak nolanahikoak direla agerian jarriz. «Klase-, arraza-, sexu- eta subjektibotasun-gerrak» batera hasi ziren agertzen eta okupatzen borroka- eta protesta-eremua (Alliez eta Lazzarato, 2016, 19. or.).

Horrela, aspaldian mundu-gerra zibil bat izan omen zena hainbat gerra «zibiletan» zatikatu da. Gerra horien guztien ardatza gerra koloniala da, ez da estatu arteko gerra bat, populazioen kontrako gerra bat baizik. 1970eko hamarkadatik aurrera finantza-kapitalak «konbate-neoliberalismo baten izenean» garatu duen gerra populazioan bertan eta beraren aurka egiten ari den gerra koloniala da. Gerraren —krisiaren— aztoramen eta izu-laborriak jotako garai honetan merkatu-teknikek eta teknologia berriek aginte postdemokratiko eta polizial eraginkorra prometatzen digute. Eskuin berriek atzerritarren eta arrotzen kontrako gerra deklaratu dute, eta lehengo (ustezko) klase ertainen subjektibatze-prozesuetan neofaxismoa nagusitu da, segurtasun- eta ziurtasun-desirak harrapatu ditu posizio pribilegiatua galtzeko zorian daudela sentitzen duten subjektuak, Gizonaren ordenako subjektu beregainak.

Ez da, bada, harritzekoa gerra zibil horien subjektibatze-moduek borroka-praktika berriak ekarri izana, batik bat mende honen bigarren hamarkadatik aurrera, hau da, 2007-2008ko finantza-krisiaren ostean zabaldu ziren austeritate-politiken eta zorraren ekonomiaren garaian. Haien kontra muntatu eta esperimentatu behar izan ziren «makina antikapitalista berriak»: plazen mugimenduak, arabiar udaberriak, suminduen agerraldiak eta kanpalekuak… Betiere, erantsiko nuke nik, mariagoren eta beheren arabera. Geroztik asko dira gerra kolektiborako makina bakarra pentsatzeko eta eraikitzeko gaitasunik ezagatik kezkatuta daudenak, erresistentzia eta errebolta ugari eta partzialei mesfidati eta ezkor irizten dietenak bezainbeste. Alliez eta Lazzaratoren iritziz, borroken ugaritasun edo aniztasun hori ez da eginkizun edo helburu bat. Hori baino areago, gerren aniztasuna, botere-harremanen mendean *subjektatuta* dauden eta harreman estrategikoetan *subjektu* diren «masak» edo «fluxuak» aukera berriez kargatzeko dimentsioa da (Alliez eta Lazzarato, 2016, 33. or.).

Aurreko diagnostiko orokor horren harietan subjektugintzari dagokionetik egin nahi dut tira. Kapitalaren globalizazioak behar-beharrezkoak ditu mundu-merkatu eta fluxuen homogeneizazioa —mota askotako estandarizazio edo normalizazioak behar dituen moduan— eta, hura lortze aldera, proletarizazio orokor berri batean murgilduta bide gaude. Aurreko proletarizazioetan bezala, jendeak subjektibotasun transindibidual zehaztuez hustu behar dira populazio moldakorrak lortze aldera, egungo kasuan, populazioak kapitalismo digital eta transhumanistarako aklimatatu

daitezen. Glissantek aurreikusi zituen deserrotze eta deserritze globalak kapitalismo teknologizatuaren eskutik ari dira mamitzen. Glissantek, hori bai, baikortasun zuhurraz baloratu zuen gorputz psikosozialak zaingabetzea; bizitzaren sormenean zuen konfiantzak pentsarazten zion zerbait berri ernatuko zela. Haren aldean, bizimodu teknologizatuen kritikan, ezkortasun osagarri bat topatuko dugu Bernard Stiegler frantses filosofo jakingarriarengan[252].

Stiegler ere Deleuzeren eta Guattariren tradizioan kokatu ahal dugu. Haien desterritorializazioari —edo organismoa desorganizatzeari— jarraituz eman digu gogoeta-marko bat proletarizazioa, homogeneizazioa eta bizitzarako jakintzaren galera lotzen dituena. *Mile Plateaux* liburuan Deleuzek eta Guattarik ziotenez, soldadu modernoaren organismoa nekazari edo eskaleena «desorganizatzearen» indarrez eratu zen, alegia, indarrez organorik gabeko gorputza bihurtu zituzten, ondoren gorputz horiek harreman berrietan egokitu eta haietan *soldadu-organismoak* hezurmamitu zituzten. Gorputza, itsasontzi esklabistetan bezala, itsaso erdian geratuko zen isilarazita, anomalia eta munstro baten antzera, helmugara bakarrik organismo berria, dela esklaboa, dela soldadu, ailega zedin.

Atzera begira, lehenengo proletarizazio modernoa zein izan zen eztabaidagarria da: izan al ziren emakumeak mendeko erabilgarri hutsa izatera behartutako lehenengoak? Edo Abya Yalako indigenak edo afrikar esklaboak? Edo europar landa-komunitate eta hiri-errepublika libreetako populazioak? Denak, finean. Eredua, berriz, errazago zehaztu ahal da, zeren produkzio-bideen eta jakintzen desjabetze orokorra, totala, baino ez zen izan. Glissanten obran *erdiko pasaia*ko itsasontziek betetzen zuten eginkizuna, beste kasu askotan, kuartelek, lantegiek edo eskolek bete izan dute. Proletarazio militarrak eta industrialak eskutik hartuta gertatu dira espazio sozialean —eta *masa soziala* izaterik izan ez dutenen kasuan, sukalde edo logela pribatuetan—. Proletarizazioa, horrela ulertuta, zaingabetzea dela esan dezakegu: eratzen eta sustengatzen gaituzten zain psikosozialak birrinduta, hondarrak eta puskak nahikara berrantolatzea Frankenstein antzerako banako berriak taxutzeko.

Stieglerren iritziz proletarizazio-oldeak hiru jakintza-galera izan dira (Stiegler, 2004). Aurrenak, XIX. mendeko kapitalismo produktibistan, langileen lan-indarra, haien gorputz-energia, eskuratu ahala, *egiten zekitena* balio gabe utzi zuen. Hurrenean, XX. mendeko kapitalismo kontsumistan, kontsumo- eta kultura-industrien eskutik «hiritarrek» *bizitzen jakitea* galdu zuten. Azkena, kapitalismo konputazional edo digitalean adimen artifizialeko teknologien eta plataforma-ekonomien eraginez, *teorizatzen jakitea* ere ari gara galtzen eta hori galdu arau *erabakitzeko* jakintza ahitzen ari zaigu. Ergeltzen ari gara.

252. Aspaldi famatu zen Bernard Stiegler teknologiaren filosofian, banku-lapurra izanagatik bost urteko kartzelaldia bete ondoren eta garai honetako mutazio handiei teoria biltzaile eta aterabide praktiko-esperimentalak emateko ahaleginetan aritu aitzin. Stieglerren lehen lan ospetsua 1994koa izan zen, *La technique et le temps 1. La faute d'Epiméthée*, Galilée, 1994. Biografia eta obrarako sarrera moduan, ikusi Daniel Ross-en «Introduction» Bernard Stieglerren *The Neganthropocene* lanean (Ross, 2018) —Daniel Rossek berak editatutako liburua—. Stiegler 2020an hil zen, bere buruaz beste eginda.

Proletarizazioa dela eta, Stieglerrek bi autore eta bi lan ditu buruan: Marxen *Grundrisse*ko «Makinen gaineko pasartea» eta Gilbert Simondonen *Du mode d'existence des objets techniques* lanak, hain zuzen ere. Lehenengotik hartu zuen makina langileen ezagutza ezabatzen duen jakintza kanporatua edo objektibatua delako ideia, bigarrenetik, alienazioa ez dela soilik jabetza-galera bat, makinarekiko arroztea ere badela. Proletarizazioak, beraz, ez du langile-klasea egiten, langileak langile gisa desegiten ditu, kualifikaziorik gabe uzten ditu eta (Stiegler, 2001).

Marxek aztertu bezala, XIX.ean, industria-kapitalismoak *egiten jakite* asko zaharkituta eta balio gabe utzi zituen, ez zen izan soilik makinen eta produkzio-metodo industrialen eragin bat, produkzio-harreman eta -sistemak aldatzearekin batera jakintzaren jabetza bera ere aldatu zelako. Gehienak patente eta erregistroen bidez makinetan zertzen ari ziren jakintzak pribatuak ziren, horrela ere, berariaz apailatutako bide zorrotzetatik harrapatu zituzten kapital-jabeek gorpuztutako jakintzak. Proletarioek hala moduz ikasi eta bereganatu zuten eskura izan zutena, baina beren patu argiena produkzioaren sistema edo makina handi eta ulergaitzean lan-indar mekaniko hutsa izatea zen. Hitz batez, produkzio-makinaren osagarria. Hortik jo zuen Simondonek. Haren ustetan, proletarizazioa ez da produkzio-bideak kentze edo desjabetzera mugatzen, *masa proletarioa* osatze aldera, langileek makina ulertu gabe egin behar dute lan, makina konpontzeko edo aldatzeko gaitasunik gabe. Kapitalismo produktibistan makina guztiz arrotz egiten zaie. Artisauek ez bezala, langileek ez dute makina tresna osagarri gisa erabiltzen, makinaren baitan daude, makinaren beste pieza bat dira arerio duten produkzio-inguru batean. Baina, esan bezala, hor ez da bukatzen jakintzen galera.

XX. mendeko kapitalismoari dagokionez, Stieglerrek bat egiten du Frankfurteko Eskolak industria kulturalei egindako kritikarekin. Kritika haren argudio nagusiak dio masa-kontsumoaren kapitalismoak kultura eta bizi-arteak merkantzia bihurtu dituela, lehen elkarrekin bizitzeko arte kolektiboak zirenak bizi-estilo forman salgai estandarizatuak bilakatu direla. Frankfurteko kideek, Adornok eta Horkheimerrek, 1947an argitaratu zuten halako kritika[253]. Marxek iragarritako *subsuntzio erreala* gauzatzen ari omen zen. Marxek esana zuen kapitalismoak aurrena formalki hartuko zuela bere mende produkzio-bide oro, eta hurrena, materialki. Une horri deitu zion subsuntzio erreala, kapitalaren logika guzti-guztian aplikatzen denean, edozeren egiazko balioa merkantzia moduan duen balioa denean. Frankfurteko Eskolako kideen ustez, Kapitalaren menderakuntza orokor hori kontsumoaren hedapenarekin gertatzen ari zen, alegia, kontsumoaren bidez ari zen Kapitala bizitzaren alderdi guztien arau bihurtzen.

Adorno eta Horkheimerren liburuak hogei urte bete zituenean, Guy Debordek kritika zorroztu zuen *Ikuskizunaren gizartea*ren analisiarekin. 1967an agertu zen *Le société du spectacle* liburua, han Guy Debordek *mass media,* masa-kultura eta

253. «Kultur industria» kontzeptua haiena da. *Ilustrazioaren Dialektika* liburuan ageri zen, «Kultur Industria: Ilustrazioa Masa Iruzur gisa» deritzon atalean. Theodor Adorno eta Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, 1998 [1947].

merkantziaren fetitxismoa uztartu zituen Ikuskizunaren analisi integratu batean. Merkantzia ordurako irudia zen, eta jendea ere irudia eta ikuskizuna izatera kondenatuta zegoen. Ikuskizunaren logikak agerian uzten zuen Kapitalaren betiko muina: Kapitala *irudikeria* da, edozer hartu eta truke-balio homogeneizatzailearen mende jartzen duen irudikeria. «Ikuskizuna da merkantziak bizitza soziala guztiz bete dueneko unea» (Debord, 1992 [1967]). Jendeak, produktore-izaera galduta, irudikatzaile izan beharrean ikusle pasiboa izan beharko zuen eta ogiaz gain distrakzioa ere erosten hasi beharko zuen, den-dena erosten eta saltzen hasi beharko zuen. Harrezkero, sentierak eta bizierak salerosgai ditugu. Subjektibotasuna ere kapitalizatu behar dugu irudiaren bidez, ikuskizunaren bidez, antzezpenaren bidez.

Stieglerrek ulertzen duen moduan, subsuntzio errealak bizitzeko arteak kaltetu zituen. Kapitala balio-kode unibertsala bihurtzen denean, dena kuantifikatu, balio homogeneoetan edo masa-produkzio eta kontsumo estandarizatura egokitzen denean singulartasunak ezabatzen dira, banakoek ez dute bere singulartasuna garatzeko aukerarik. Horrenbestez, ez gaude gizarte indibidualista batean, gizarte taldekoi —*grégrarie*— batean bizi gara, artaldeetan bezala. Kapitalismo kulturalak masa-desira estandarizatuak inokulatuz eragozten ditu singulartasun bereizgarriak (Stiegler, 2005, 2. or.). Agidanez, kultura-industriek eta, oro har, kontsumo-kapitalismoak kontsumitzaileen desirak kutsatu, hanpatu eta etengabe kitzikatu behar dituzte Kapitalaren hazkundea moteldu ez dadin. Hiperprodukzioa da kausa. XIX. mendean Kapitalak produktoreak behar zituen, XX.ean, berriz, kontsumitzaileak. Gizarte hiperindustriala —horrela deitzen dio Stieglerrek oraingo gizarte-ereduari— hiperprodukzio (krisi) batera ailegatu da, larregizko produkzioari aterabide bat ematearren —eta gerra alboratu gabe— gizarte hiperindustrialak etengabe biziagotu behar du masa-kontsumitzaileen libidoa.

Baina, subsuntzio erreala, agian, ez zen guztiz bete harik eta mende honen lehendabiziko bi hamarkadetan, forma are eta bihurriagoetan, bizitzaren azken txokoraino heltzeko ahalmenak garatu zituen arte. Globalizazio neoliberalak, kapitalismo finantzarioak, Internetek eta plataformetako kapitalismoak edota sare sozialek eta bioteknologiek, besteak beste, bukatu omen dute lana. Behinola Baudrillardek *krimen perfektua* deitu zion subsuntzio errealari. Antza denez, iritsi gara krimen perfektu hartara: kapitalismoak bizitza osoa hartu du bere azpian, krimena guztiz biribilduta, krimenaren kalteak artezteko inongo aukerarik gabe. Gure subjektibotasuna guztiz harrapatuta du sistemak, ez dago zirrikiturik bizi-balio singularrik sor dadin. Eta oraingo honetan kokatzen du Stieglerrek hirugarren proletarizazioa, hirugarren geruza. Produzitzeko eta elkarrekin bizitzeko arteak eta jakintzak galdu ostean, orain teorizatzeko eta erabakitzeko jakintza galtzen ari gara. Desirak kontsumo estandarizatuan kalkulatzeko eta kuantifikatzeko modua zehaztu ostean, adimen artifizialak eta beste teknologiek desirei aurre hartu eta haiek gure egin baino lehenago beteko dizkigute —edo, hobeto esan, sisteman ondo integratuta dagoenari beteko dizkiote—. Desiren ekonomia politiko berrian, dena

den, desirak ez ditugu sentitu behar izango, hiperkontrolaren gizartean desirak, oroz gain, algoritmoen kontrolaren adierazpideak izango dira. Makinek konplituko dizkigute desirak, guk sentitu eta nahi gabe ere. Emozio ernagarria bainoago, desira kontsumo-esperientzia izango da. Stieglerren iragarpen ezkor samarraren arabera, automatizazioak guztiz ergelduko gaitu (Stiegler, 2012b)[254].

Baina, zergatik egiten gaitu ergel automatizazioak? Stieglerren ikuspuntutik teknologia eta humanitatea batera sortu eta hazi dira. Elkar sortu dute, nolabait esan. Animalia teknologikoak bide gara, protesikoak eta beti bi organoz osatutakoak: gorputza, edo organo endosomatikoa, eta gorputzaz kanpoko organoa, exosomatikoa. Teknologiak gaitasun somatiko batzuen kanporatze- eta osatze-bideak dira, «osatzen» gaituzten protesiak. Gorputzak eta tresnak elkartu dira norberaren genesian. Kontuak kontu, Stieglerren gogoetan teknika edo objektu teknikoa zentzu nahiko zabalean ulertu behar dugu; hor sartzen dira, besteak beste, informazio-sistemak, kodeak, lanabesak, makinak eta abar. Stieglerrek ikusarazi nahi digu teknika horien guztien materialtasuna. Teknika, finean, objektu teknologikoan edo makinan materializatzen delako eta haiek erabiltzen ikasi ahala aurreko jendeek garatutako teknologiak eta ahalmenak gorpuzten ditugulako. Objektu teknikoak, nolabait esan, jakintza-gordailu dira. Objektu teknikoren bat asmatzen den bakoitzean egite-era berria asmatzen da, batzuetan ezinezkoa zen zerbait egiteko era. Egite-era horren arrastoa objektu teknikoetan geratzen da gorderik gerokoentzat. Mintzamena idazketan, keinuak tresnetan, gorputz-mugimenduak makinetan, sentierak ikus-entzunezko euskarrietan eta, horrela jarraituz, zernahi jakintza kanpo-euskarri batean erregistraturik gorde ahal dugu. Ondoren haiek erabiltzen ikasi eta trebatu ahala, jendeak bere burua heziko du gordetako jakintzetan. Gakoa, berriro, jakintza gordetzeko eta oroitzeko era da. Stieglerrek hiru oroimen mota bereizi zituen: gorputzaren *oroimen genetikoa*, espeziearena; norbanakoak ikasitako eta bizi izandakoaren *oroimen epigenetikoa;* eta teknikaren bidez jasotako aurrekoen jakintza, *oroimen epifilogenetikoa.* Azken hau banakoaren sortze-ingurua da. Belaunaldi arteko oroimen kolektiboa tekniketan datorkigu gorderik, teknikak ikasi ahala ingurua zena *norbanako* bihurtzen da. Itzulera edo ordaina da: teknikek materializaturik eta gorderik dituzten jakintza sozialak, hau da, bizierak, sentierak eta egikerak itzultzen dizkigute haiek erabiltzen ikasten ditugunean —eta, ondorioz, *norbait* izan gaitezen aukera ematen digute—.

Teknikekiko harremana, beraz, joan-etorriko harremana da. Bestela, teknikak eskura izango ez bagenitu, ezinezkoa izango litzaiguke kultura-komunitate batek ikasi duen guztia geureganatzea. Teknikak eta objektu teknikoak erabiltzen eta eraldatzen ikasi ahala gorpuzten dugu —maiz, inkontzienteki— lehengo eta oraingo beste askoren jakintza. Jendarte-harremanetan, beraz, tekniketan gorderik dauden ibilbide luzeko jakintzak transmititzen dira, salbu eta oinordekotza kultural hartan eten edo haustura bat sor lezakeen teknikaren bat agertzen bada edo, zehatzago esan, salbu eta itzulerarik gabeko teknikaren bat agertzen bada. Halako teknikek

254. Doinu berdineko tesiekin, ikusi antihumanismoari egindako Éric Sadin-en kritika osagarri hau: *La Inteligencia artificial o el desafío del siglo* (Sadin, 2020).

transmisio-katea hausten dute, ezer gutxi irakatsi gabe, jakintzak biziarazi gabe. Disruptiboak dira (Stiegler, 2016).

Stieglerren lanak bi fasetako kritikak izan dira. Mende-hasierako urteetan, kontsumoaz eta proletarizazioaz egiten zuen diagnostiko ezkorra, hamar urte pasata, teknologia disruptibo berrien eskutik zaharberritu zuen (Stiegler, 2015 eta 2016). Zaharberritu eta areagotu, izan ere, teknologia haustaile horiekin kinkan dagoena egitura psikosozialak baitira, norbait izateko eta elkarrekin bizitzeko prozesuen egiturak. Lehengo teknika psikosozialak, non sortzen eta birsortzen ziren batera banako jendeak eta jendarteko elkarteak, industrializatu dira: itzulera-prozesuan zirkuitulaburra egin eta sozializazio eta subjektibazio erdian eskua sartu dute teknologia industrialek. Bestela esan, lehen ibilbide luzeko transmisioan jalkin eta geruza askoren metaketa zena, orain teknologia industrialek ekoitzitako kontsumo lasterreko produktuak baino ez dira. Lehen, harreman sozialetan egiten zen transmisio sozializatzailea, elkarrizketa moduko trebatze eta norbanakatze bereizgarri bat zena, orain isolatzen, sailkatzen eta homogeneizatzen gaituen kontsumoa da.

Gizarte automatikoa izena eman zion Stieglerrek zirkuitulabur teknologikoen gizarteari. Horretan, Stiegler Antoinette Rouvroy-ek eta Thomas Berns-ek «*gouvernementalité algorithmique*» deritzotenari buruzko lan baten itzalpean ari zen (Rouvroy eta Berns, 2013, 163-196. or.). Bi ikertzaile horiek xehe-xehe aztertu zuten, duela hamar urte, nola sare sozialak, digitalizazioa, *big data* edota adimen artifizialeko azken berrikuntza teknologikoak «egiaren erregimen digital berri bat» ezartzen ari ziren. *Gobernamentalitatea* Foucaulten hiztegitik jaso zuten. Hitzak, gutxi asko, gobernuz harago doan botere-logika bat adierazi nahi zuen, alegia, jendartean eta jendeengan ainguratzen den administrazio-arrazionaltasun orokortua. Kasu honetan hiru urratsetan dihardu: datuak masiboki biltzen ditu, haien analisi automatizatuaren bidez ezagutza berezia sortzen du, eta ezagutza hori baliatuz portaerak gobernatzen ditu, haiek aurreikusiz, aurretiaz egokituz eta zeharka eraginez. Lana idatzi zutenetik oraindainokoan, gogoeta hartan esandakoa areagotu egin da eta, aspaldi honetako adimen artifizialaren berrikuntzak direla eta, erraz baiezta daiteke bide beretik jo eta Leviatan algoritmikoa gero eta gehiago indartuko dela (Sadin, 2020, 153. or.).

Arrazionaltasun hura berezi samarra da, normak, proiektuak edo xedeak alde batera uzteko bidea ematen baitu. Algoritmoen datuak esanahia eta testuingurua galdu duten seinale hutsak dira, datu huts eta soil gisa bilduak. Berdin da nor edo zer zen datu horren sorrera. Egiatan, datuen balioa agregazio eta korrelazioetatik dator, hau da, konputazio automatikoak berak taxutu dituen harremanenetatik. Itxuraz, subjektibotasunik, interpretaziorik edo intentziorik gabeko irudi bat ematen digutenez gero, errealitate objektibo baten aurrean gaudela iradokitzen digute, abstrakzio ikaragarriak izanda ere. Datuen tratamendu automatizatuak ezagutza induktiboa ematen digu, ez dago azalpenik, ezta hipotesirik ere, baina korrelazioak oparo-oparo eskaintzen dizkigu. Korrelazioak baino ez: datuak, egiatan, harremanak dira, harremanetan jarritako harremanak. *Ko-relazio* horietan dute baliorik, funtziorik.

Ez du axola zergatik egiten duen jendeak egiten duena, kasua da egin hori egiten dutela. Nahikoa da hala dela jakitea. Gertatzen denaren begirada orokor zorrotza da, xehetasunez bete-betea eta abstrakzio-prozesu baten emaitza aldi berean. Gertatzen dena eta, probabilitate handiz, gertatuko dena eskura dugu, badakigu nola jokatu. Ahaztu behar dugu *zergatik*, ahaztu *zertan* eta *nola*, nahikoa da *zer* jakitea.

Algoritmoak itsu eta sorgor dira banakoen eta gertaeren singulartasunen aurrean, ez zaizkie batere axola, profilen bila dabiltza, haietan datzalako beren esku eraginkorra. Datu-meatzaritza intentsiboan lortutako datuak erabiliz profil bereziak sortzen dituzte, gerora profilok portaerak arautzeko. Izan ere, erabakiak hartzeko edota portaera-eremuak egokitzeko bide izango baitira. Kreditu bat lortzeko, ebakuntza bat egiteko, aseguru baten ordaina kalkulatzeko, salgaien eskaintzak egiteko… zein den gure profila aztertuko dute eta algoritmoek ebatziko dute zer merezi dugun (Rouvroy eta Berns, 2013, 170. or.). Egiazko xedea edo itua, alabaina, ez da banakoa, ez da haren pribatutasuna edo intimotasuna. Hori dena huskeria da algoritmoen konputazioetan. Gobernamendu algoritmikoa ez da fokatzen banako edo taldeko subjektuengan, harremanetan baizik. Banakoak berariaz saihesten ditu. Beren-beregi baztertzen ditu subjektu humano erreflexiboak, datu infra-indibidualetara jotzen du eta, ondoren, datuak subjektuz gaindiko profilak edo portaera-ereduak moldatzeko baliatzen ditu. Bestela esan, banakoak zatitzen ditu, ezpal eta txotxak bildu eta, agregazioak eginez, prestatzen ditu portaera-ereduen profil abstraktuak. Esan barik doa, datuak ez dira soilik norbanakoenak, atzipen adimentsua zernahitara ari da hedatzen: bizitzaren eta bizimoduen zirrikitu guztietara hedatzen. Adimen artifizialak laster ekarriko digu profil horien aplikazio unibertsala. Leviatan algoritmikoan subjektua da garbitu beharreko arerioa.

Dena dela, itxura batean behintzat, algoritmoena ez da presio izugarri eta indarkeriaz zapaltzen gaituen boterea. Askotan, portaerei zeharka eragiten die ingurua edo joko-eremua aldatuta, bestetan datuen «objektibotasunetik». *Datamining* eta profilatze algoritmikoaren helburua ez da norma estatistikotik urruntzen dena kanporatzea, ustekabeak eta aurrez ikusezinezkoak ez gertatzea baizik. Antoinette Rouvroy eta Thomas Bernsek dioten bezala, dena izan dadila izan behar zuena. Alde horretatik, algoritmoen gobernu-arrazionaltasuna Foucaulten segurtasun-dispositiboaren berdina da. Legeak debekuak ezartzen ditu, diziplinak, ordea, preskripzioak ezartzen dizkio subjektuari; erregulazio algoritmikoak segurtasuna eta ziurtasuna ezarriz arautzen ditu portaerak. Portaeren zirkulazio harmoniatsua gidatzen du (Rouvroy eta Berns, 2013, 175. or.).

Hala, paradoxikoa dirudien arren, ziurgabetasuna eta ustekabeko geroak murrizteko helburuz, intentziorik ez duten aparailuak nagusitu zaizkigu, esanahi eta zentzu orotatik at diharduten makinak. Ezagutza zentzugintzatik urruntzen ari da, bai eta subjektibotasunetatik ere. Diagnostiko huts gisa ezartzen zaigu, gerora preskripzioa izango den «harreman objektiboen egia». Zerbitzari makinikoek subjektibotasunik gabeko mundu ziurra, sakontasunik, nahasmendurik eta iluntasunik gabekoa

agintzen digute. Errealari eusteko gobernu-arrazionaltasuna eskaintzen digute, ez erreala aldarazteko. Dagoenetik dagoenera, esangurarik gabeko datu ñimiñoen korrelazioen bermearekin, makinek antolatuko dute egia substantziala. Beharbada Spinozaren esaldi sonatu hark —«gizakiek libre direla sentitzen dute, beren desirak eta nahiak ezagutu arren, ez dakitelako zergatik dituzten nahi eta itxaropen horiek» zioen esaldiak— betegarri algoritmikoa aurkituko du eta gizakiek jarraituko dute libre direla sentitzen algoritmoek aldez aurretik jakingo dutelako zein izango diren haien desirak eta nahiak eta haien desiren eta nahien «korrelaziozko substantzia»[255].

Algoritmoen filosofia politikoak «ulertu» du subjektuak harremanak direla, subjektugintzaren eratze-aldi eta aldea zein den bikain ulertu eta maneiatu ahal du. Ez du ulertu, ostera, harremanetan sentierak eta eragimenak gorpuzten direla eta gorputz horiek harremanen amaraunean bertan kontrakolpez bere burua eratzen duten singulartasunak ere badirela… edo izan daitezkeela. Alde horretatik, algoritmoen utopia politikoa ez da aldentzen aurreko leviatanetatik; beharbada, manipulazio eta kontrol-hedamena da prometatzen digun beldur berri bakarra.

Antoinette Rouvroyk eta Thomas Bernsek gobernamentalitate algoritmikoa Deleuze eta Guattariren filosofia errizomatikoarekin alderatzen dute. Kasu bietan, diote, ez dago interesik ez edukiez, ez norbanakoez; datuen korrelazioak edota ihes-puntuen jauginak hartzen dira kontuan. Alegia, arretagunea bilakaera da edo —arestiko metaforari eutsiz— harreman-elkartze berri batzuk: banakotasuna zatitu eta ezpaldu ostean, haren ezpalak, xotxak eta txirlorak berrelkartuta agertzen diren banakoez haraindiko harreman-elkartzeak. Hala ere, antzak antz, diote, *big data* eta gobernantza algoritmikoaren garaian, Deleuze eta Guattarirenean estrategikoa zen errizomaren metafora gaur egun deskripzio-estatusera iritsi da, errizomaren gauzatze materiala ari gara bizitzen (Rouvroy eta Berns, 2013, 191. or.). Ez, ostera, zentzu emantzipatzaile batean, zeren eta errizoma algoritmikoak ez gaitu elkarrekiko harremanetan jartzen, are gutxiago besterekikoetan. Kontrara, garenean gatibatzen gaitu, bilakaerari eta bestelakotzeari ateak ixten dizkio. Harremanen administrazio algoritmikoak era guztietako desberdintasunak ezabatzen ditu, heterogeneotasunak berdintzen ditu. Jite honetako kritikek dioskute banakotasuna

255. Spinozaren *Etika*ren Bigarren Partearen XXXV proposizioaren eskolioan dago esaldia. Euskaraz, Klasikoak bilduman, Piarres Charrittonek honela itzuli zuen: «Gizakiak tronpatzen dira libre direla uste dutelarik eta uste horren arrazoi bakarra da, beren ekintzen berri badutela, baina determinatzen dituzten kausak ez dakizkitela». Esaldiak iradokitzen du ezagutza absoluturik gabe ezin garela libre izan. Askatasunaren ilusioa dugu gure ezjakintasunean, baina zergatik pentsatu behar dugu askatasuna soilik izan daitekeela kontrol absolutua? Edo deskontrol absolutua? Iritzi horri zinikoa deitu dio Markus Gabrielek, eta egia da dilema ziniko baten aurrean jartzen gaituela: edo ez dago askatasunik —askatasuna ergelen ilusioa da—, edo guztiahaldunen dohaina da. Kontrara pentsatu ahal dugu determinazioa eta askatasuna edo hautamen librea kontrajarri barik, elkarren osagarriak direla. Ezin dugu hautatu hutsean, egoeraren arabera jokatu beharra dugu, eta termino horietan eta ditugun ahalmenekin hautatu. Determinaziorik gabe, guztia kasualitatea balitz ez genuke hautamenik, Baina, horrez gain, gure erabakietan kausak, kondizioak eta arrazoiak bereizi ahal ditugu. Honetaz, ikusi Markus Gabrielen *Yo no soy mi cerebro…* (Gabriel, 2017, 247. or. eta hurr.).

hustu egin dela nolakotasunez eta singulartasunez, ez duelako bestetasunekiko harreman esanguratsu nahikorik, baina, aldi berean, hamaika dispositibok, sarek edo algoritmok banakotasuna sustatzen dutela edukiontzi autoerreferentzial gisa. Dispositiboetan intentsiboki lantzen ditugu nitasun homogeneoak, leku berberetan argazki berdinak egiten dituzten *ni turisten* antzerakoak, zeharo estandarizatuak eta errepikatuak.

Arrazionaltasun algoritmikoaren auzia, dena den, proletarizazio orokorrarekin, banakotasun singularren galerarekin edota komuna josteko ezgaitasunarekin bezala, beste «objektu» larriago batekin osatu behar dugu ondo ulertuko badugu egungo egoera globalari buruz Stieglerrek eman zuen diagnosia. Objektu horri izen berezi samarra eman zion Stieglerrek, *entropozenoa*, eta hura gainditzeko proposamen utopikoari, *negantropozenoa* (Alombert eta Krzykawski, 2021, 5. or.; Stiegler, 2018, 46. or.). Entropozenoa zatiketak eta homogeneizazioak elkar osatzearen emaitza da. Ezarian bizitza bakuntzen ari da, *bakundu* berbak dituen bi adieratan: bizi-konplexutasuna eta heterogeneotasuna galtzen ari da eta jendeak bakartzen eta isolatzen.

Gai horretaz jardun zuen Bernard Stieglerrek bere azken lanetan, Homogenozenoaren ideiatik gertu, baina fisikatik mailegatutako terminologia erabiliz. Stieglerrek termodinamikaren bigarren legetik hartu zituen *entropia* eta *negentropia* kontzeptuak: entropia unibertsoaren edo, oro har, sistema itxien sinplifikazioa da, konplexutasuna galtzea; negentropia, aldiz, sistemak bakuntzeari kontrajartzen zaion barne-aniztasunaren sorkuntza. Kontrakoa iruditu arren, halako sistema batean desordena ez da konplexutasun handiagoko egoera bat, ordena behar da aniztasuna egituratzeko eta ugaltzeko. Halatan, unibertsoak homogeneotasunera jotzen du; eta, Schrödinger-en ideia bati jarraikiz, Stieglerrek nabarmentzen du bizitzak entropiari aurre egiten diola ordena sortuz eta, batez ere, heterogeneotasuna handituz. Organismo bizidunek inguruarekin duten harreman metabolikoan ordena berezi bati eusten diote, harreman egituratzaileak dituzte, aniztasuna eta berritasunak sorrarazten dituzte. Ez betiko, ordea. Bizidun denek entropiaren kaltea jasoko dute azkenean, hil egingo baitira, baina tarte batean entropia borrokatuko dute, aldi batez energia xahutzeari eta ordena galtzeari aurre egingo diote. Bizitza, Stieglerren hitzetan, negentropia da: ordena, sormena, ugaritasuna…

Aurreko markoa erabiliz zorroztu zuen Stieglerrek gaurko teknologia zenbaiti egindako kritika. Bizitza teknikoan ere entropiari aurre egiten zaion arren, objektu teknikoak edo organo exosomatikoak anbibalenteak dira, *pharmakon* izaera dute, gaixotasunen kausa eta sendabidea izan daitezke. Ezin dugu ahaztu Stieglerren ustetan gizakiek eta teknikek elkar sortzen dutela, prozesu berean eta elkarri eraginez eta, ondorioz, teknikek —edo, zentzu zabalean ulertuta, organo exosomatikoek— bizimodua zehazten dutela. Teknologiak negentropikoak izan daitezke bizimoduak sortzen laguntzen dutenean, osterantzean, bizimoduak berdintzen eta ahitzen laguntzen dutenean entropikoak dira. Eta hori da gaurko egoera, teknologiek ez dute

bizitza antolatzen, ugaltzen edo anizten. Teknologia digitalek eta automatizazioak ez digute ezagutzarik itzultzen, ez gara haiekin elkarren sorkuntzan aritzen bizimodu diferente berriak eratzen. Farmakoak dira, kasu honetan hilgarriak. Bestela esan, teknologia eta ekonomia digitalek eteten dute ezagutza-ziklo hazkorra eta hezitzailea, elkarlanerako elkarte eta elkarren ahalmenak eragozten dituzte (Stiegler, 2018, 124. eta hurr.). Antropozenoaren beste aurpegi bat, beraz, Entropozenoa da.

Stieglerrek hainbat urte eman zituen aterabideak diseinatzen eta praktikan jartzen, batik bat, itzulera edo elkarreragin hezitzaileak izango lituzketen teknologia kolektiboak asmatzen eta probatzen. Helburua Antropozenotik irtetea eta *Negantropozenoa* eraikitzea izango litzateke. Termino horrekin aro berri bat izendatu nahi izan zuen. Entropia negatiboa sortzeari ekingo liokeen Antropozeno alternatibo bat, nonbait. Hartan, teknologiak edo organo exosomatikoak jakintza berrien produkzioaren zerbitzura jarriko lirateke eta bilakaera exosomatikoa, orokorrean, helburu kolektiboen mende egongo litzateke. Halako aroa eraikitze aldera, entropia negatiboaren produkzioa balioetsiko lukeen eredu ekonomiko bat beharko litzateke, hau da, jakintza eta desira komunak, elkartzaileak, jarduera trebatzaileak eta elkarlan sortzaileak balio gorentzat onetsiko lituzkeen ekonomia eredua (Alombert eta Krzykawski, 2021, 5-6. or.). *Ekarpenaren ekonomia* deitu zion ereduari, Marxen esaldi sonatuan inspiraturik edo —«bakoitzak ekar dezala bere ahalmenen neurrian, bakoitzari eman dakion bere beharren neurrian»—, baina produkzio eta teknologiari begira: teknologiek zer ekarpen egiten diete oparotasun psikosozial eta biologikoa sortzen duten harreman eta ahalmenei?

Ziberkapitalismoaren Leviatan algoritmikoa

Stieglerrek, bere modura eta teknologiaren kritikatik, desjabetze-prozesu global bati buruz hitz egin digu. Ezgaitzen gaituen automatizazioa ez da teknologiekin derrigorrez izan behar dugun harremana. Baina oraingo kapitalismo teknologikoan edo zibernetikoan ezgaitze eta desjabetze orokorraren bitartekoak teknologiak dira. Shoshana Zuboff-ek mekanismo berbera deskribatu eta aztertu du *Surveillance Capitalism* liburuan hitz gogorretan. Zuboffek zuzenki eta zehazki aipatzen ditu kapitalismoaren egokitzapen honen izenak eta logikak, eragileak eta ondorioak, eta —hona ekarri nahi dudana— kapitalizazioaren muina zein den: «Zainketaren kapitalismoan *esperientzia humanoa* merkatuaren mendean azpiratu eta gero, *portaera* gisa birsortzen da».

Zainketaren kapitalismoak *esperientzia humanoa* beretzat hartzen du dohainik, produkziorako lehengai bihurtzen du eta portaera-datuetan itzulita merkantzia gisa ustiatzen du. Portaerari eragiteko protokolo automatizatuak eta produktu prediktiboak diseinatzen ditu. Zehatzago esan, jendearen jardunen datuak bizitzatik jaso, erauzi, analizatu eta erabiltzaileei portaerak zerbitzatzeko erabiltzen dira. Horrela osatzen da *portaera-balioaren berrinbertsio*-ziklo bat (Zuboff, 2020, 76. or.). Produkzioaren zikloan bezala, zikloaren norakoa hazkundea da, balioa gero eta

handiagoa egitea. Horrek, datuak nola erauzten eta lantzen diren ikusita, ezagutze mota berri bat ekarri du, Zuboffek *axolagabetasun erradikala* deitu dio. Jarrera gisa, ez da guztiz berria maneiatzen denarekiko ezaxolakeria. Behatzaile edo kudeatzaile «neutroak» horretara jokatu du beti, jainko sorgor baten begirada urruna hartzera, hain zuzen. Baina behatzailea bera ere desagertzen ari da, Beste Handi teknologiko batek behatzen gaitu erabateko sorgortasun eta artagabekeriaz. Hala, portaera-balioaren zikloan esperientzia humanotik erregistratu ahal diren datuak abstraitu egiten dira, zentzu eta esanahiak sastarrera botata. Axolagabetasun erradikalak erabiltzaileen datuak —aztarna edo arrasto digital oro— bolumenari begira hartzen ditu, baliokidetza anonimoan eta esangura gabekoan: *datsegit* guztiak baliokide dira, berdin dio bakoitzaren atzean oso asmo eta bizipen diferenteak dauden ala ez. Erregimen digital berrian objektibazioa da bizi gareneko habitat morala; hitzari erraiak aterata *subjektibazioa* baliogabeko hondakina baino ez da (Zuboff, 2020, 533. or.).

Hala, botere mota berri bat jaio da, dio Zuboffek, *botere instrumentarioa*. Noranahi hedatzen den arkitektura informatiko batek antolatutako ingurumen automatizatua da haren arma nagusia. Eta haren helburua jendea bezatzea, portaera zuzen, erregulatu eta gidatu batera moldatzea. Haren mesedetan, kaos edo nahaste-egoera induzituen bidez sinetsaraziko digute bizitza *eraginkorra* bizitzea dela onena eta eraginkortasuna, zeresanik ez, teknologien eskutik etorriko dela; haien eskutik, ziurgabetasunaren, gatazken, anomalien edota diskordien ordez, erregulartasun automatikoaren gardentasuna, adostasuna, lasaitasuna izango ditugula. Horrela, aginte horrek arian-arian ziurgabetasunik gabe utziko gaitu. Baina ziurgabetasuna, dio Zuboffek, askatasunerako behar dugun habitata da, ez dugu libre hautatzerik ez badugu gure artean konponbide komun eta hutseginkorrak ebazterik.

> Askatasun hori izan ezean, etorkizuna portaera soileko orainaldi infinitu batean hondoratuko da eta halako orainaldian ez da subjekturik edo proiekturik izango, soil-soilik objektuak (Zuboff, 2020, 364. or.)[256].

Horrenbestez, Zuboffen ikuspegian —Stieglerrenean bezala— heterogeneotasun bizi eta bizigarriaren esperientziaren ordez sinplifikazio eta homogeneizazio orokorra indartzen ari da. Bide hartan aurrera eginda, esperientzia humanoa lehengai ustiagarri bihurtuta gure subjektibotasunak, bizipenak eta sentimenduak, portaera-zikloaren produktu birziklatuak izango dira. Bistan da, halako erregimen batean galtzen dugun aurrena singulartasuna da, zeren portaera-algoritmoetako lehengaia izan gaitezen, erraz deskonposatu eta errazago agregatu ahal diren datu normalizatuen emaile izan behar baitugu.

256. «Ziurtzat jotzen da kontrol pertsonal txikiagoko eta inpotentzia handiagoko etorkizun batera goazela, non desberdintasun-iturri berriek zatitu eta menderatu egingo baitute, non batzuk subjektu izango diren, eta beste asko objektu, non batzuk estimulu diren bitartean, beste asko erantzunak izango garen» (*Ibid.,* 544. or.).

Ikusi dugu hau dena beste izen batekin, *gobernamentalitate algoritmikoa*. Gure bizitzaren alderdi guztietan, egiazko biosfera balitz bezala, Beste Handi teknologiko batek inguratu gaitu. Haren barnean murgildu gara geure buruarekiko harremanetan ere haren bitartekaritza behar izateraino. Beste Handi hau materiala eta lurrari atxikia izan arren, aurreko sistema abstraktu eta abstraktiboaren barruan ezarri da, alegia, kapitalismoaren barruan ezarri eta biziberri bat eman dio.

Esan bezala, jite horretako kritiketan nabaria da Frankfurteko Eskolaren eragina, batez ere, arrazoi instrumentalaren kritikarena. Kritiken berritasuna teknologia digitaletan eta menderakuntzaren abstrakzio-mailan dago. Hala ere, kapitalismo komertzialean, industrialean, kulturalean, finantzarioan eta horien guztien egokitzapenetan teknologien eginkizuna ez da inoiz batere apala izan —batez ere, teknologia zabal ulertuta: teknologiak ahalmenak handitzeko jakite- eta jardute-sistemak diren neurrian, makina eta tresnerietan edo kode eta legeetan objektibatuta aurkitzen ditugunak—. Kasu guztietan teknologia horiek bi urratsetan jardun dute. Inperio kolonial eta nazio-estatuen merkatu eta bizi-eremuen eraikuntzan, kapitalismo globalaren hedapenean eta orain, kapitalismo zibernetikoan, jardunbide berbera eskematizatu ahal izango dugu. Lehenengo batean lehengaiak edo baliabideak dituena konkistatu edo kolonizatzen dute, jarraian ondasun horiek erauzi eta bereganatu. Bigarrenik, menderatuak teknologiek ehundutako eremu abstraktuetara sartzera behartzen dituzte. Kolonizatuek ez dituzte bakarrik ondasunak edo bizimoduak galtzen, inperio kolonialaren harreman-sistema abstraktuetatik kanpo bizitzeko aukera ere galtzen dute —eskola, armada, burokrazia, administrazio, merkatu eta halako errealitate zehatzen gainetik diharduten dispositibo eta logiketan bizitzera behartuta—. Bizi-eremu lokaletan errotutako jakintzak eta bizimoduak zanpatu eta zelaitzen dira, produkziorako eta kontsumorako oztopoak direlako, hau da, merkantziak, kapitalak edo lan-indarra nahikara mugitu daitezen mugak direlako. Azken finean, menderakuntza-sistema abstraktuek espazio zabal eta lauak, ordokiak, behar dituzte. Egun, ziberkapitalismoak lautu behar dituen zimurrak, izurrak, tolesak edo, hitz batez, bizi-terrenoaren anomaliak, zentzu eta zain subjektiboak direla dirudi. Horrela interpretatzen dut nik Timothy Erik Ström-ek ziberkapitalismoaz dioena.

> Kolonizazio zibernetikoak lurrari atxikitako praktikak erauzi ohi ditu maila abstraktuagoetan berregiteko (…). Teknologia horiek «libido-meategitzat» jotzen dituzte jendeak, haiek gorpuztutako existentziaren aztarnak gorpuzgabetze teknologikoaren maila abstraktuenetara eramaten dituzte (Ström, 2022, 40. or.).

Kapitalismoaren ekaitz perfektuak harrapatu gaitu, nonbait. Elkarren osakide ari dira finantza espekulatiboak, ikerketa teknozientifikoak, aberastasunaren eta botere sozialaren kontzentrazioa eta gorpuzgabetutako komunikazio-formak —ahaztu barik, horretan guztian, ziberkapitalismoa ere gerrarekin jaio dela, konplexu militar-industrialarekin sinbiosian—. Arean ere, ziberkapitalismoak makina informatikoen komunikazio-sareen bidez kontrolatzen dituen abstrakzio-bideek izugarri areagotu dituzte produkzioaren automatizazioa, finantzen espekulazioa, antolakuntzaren burokratizazioa eta hiperkontsumoa; hori dena, metaketa kapitalistaren eta kontrol

sozialaren sustapenaren zerbitzura jarrita (Ström, 2022, 40. or.). Labur esan, geruza zibernetikoa da ziberkapitalismoan bizitza sozialaren alderdi guztiei balioa eman eta kentzen dien sistema abstraktua. Leviatan ziberkapitalistak eman dio subsuntzio errealari behar zuen tornua.

Zibernetika izena, gogora dezagun, Norbert Wiener-ek 1948an kontrol- eta komunikazio-zientzia hala bataiatu aurretik —*Cybernatics or control and communication in the animal and the machine* liburuan—, André-Marie Ampère-k, 1834an, gobernuaren zientziarako hautatu zuen izendapena izan zen. Ampèrek, bidenabar esan, uste zuen ezin dugula ezagutu ez bere baitan dena —hau da, Kanten *noumeno*a—, ezta gauzen propietateak ere, beraren ustez adigarri zaizkigu bakar-bakarrik fenomenoen arteko harremanak. Zibernetika, neurri batean, elkar egokitzen eta eraldatzen duten harremanen (sistemen) zientzia da. Hau da, zibernetika harremanen kontrol eta gobernua da, baina *gobernu* kontzeptuari esanahi berezi batez emanez gero: estoizismo zaharrean bezala, zibernetikan kosmosak edo sistemak bere burua arautzen du inongo borondate eta asmo barik; berezko izatearen ondorio hutsa da oreka eta harmonia sistemikoa. Soil-soilik ikuspegi orokor eta osotasunezkotik jakingo dugu traumak eta hausturak eta krisiak eta hondamendiak izan direla, denak, sistemaren autozuzenketak eta autoegokitzapenak. Banakoen aburuz hondamendia dena sistemaren ikuspegitik *zuzenketa* baino ez da.

Norbert Wieneren zibernetikan makinen eta bizidun animalien izateak kontrol- eta komunikazio-sistema bakar batean biltzen dira. Haien arteko aldea ez da natura desberdinen emaitza, gradu kontua baino ez da. Funtsean berdinak dira, natura organikoa eta makina mekanikoa logika zibernetiko berberaren arabera izaten dira. Bi kontzeptu dira hor giltzarri: informazioa eta errekurtsibitatea —edo zehatzago esan, atzeraelikaduraren eta atzeraegokitzapenaren kausalitate errekurtsiboa—. Errekurtsibitatearen filosofia aztertu duen Yuk Hui-k dio atzeraelikaduraren kontzeptuak piztu zuela sistema errekurtsiboen iraultza teoriko eta praktikoa, handik hazi zirela zibernetika, sistemen teoria, konplexutasunaren teoria, ekologia eta abar (Hui, 167. or.). Agidanez, sorburu bera dute: aritzeko modu ez-lineal bat, atzera bere buruari begiratzen diona bere burua ezagutze eta zehazte aldera. Hazi horretatik garatu dira sistema homeostatikoen filosofiak eta teoriak, ikuspegi ideologiko zabalak izan arte. Ekologiaren bidetik, esaterako, sistema bizidunen barne-errekurtsibitatea landuz, *Gaia* hipotesira iritsiko zen James Lovelock. Yuk Huik jasotzen duen moduan, hipotesian Lurraren sistema ekologikoa homeostasira jotzen duen sistema zibernetikoa da. Ekologia, ondorioztatzen du Yuk Huik, kontzeptu zibernetikoa da. Ekologiak natura ordeztu du, besteak beste, teknologiaren eta naturaren arteko hibridazioa bete delako. Aldaketa klimatikoaren krisiak horixe seinalatzen du, nonbait, teknologiaren eraginik gabe ez dago ez natura, ez Lurra, pentsatzerik. Amets teknoutopikoek ere bide hartatik jotzen dute.

Horiek horrela, ez da batere harritzekoa pentsabide zibernetikoa, natura eta kultura, bizidun sistemak eta sistema teknikoak, batzen dituen logika totalizatzaile

hori Hegelen filosofiarekin erkatzea eta berdintzea. Gutxienez, Hegelen filosofiari egin zaion irakurketa klasikoarekin —nik berariaz errefusatu dudana, hain zuzen—. Yuk Hui ere bat dator berdinketa horrekin, hartarako XX. mendearen erdialdeko Gotthard Günther filosofo zibernetiko hegeliarra darabil. Güntherrek oso argi omen zuen zibernetika dialektika hegeliarraren gauzapen teknikoa zela (Hui, 174. or.). Egia da, azken buruan, ez dela zentzugabea Izatearen bilakaera dialektikoan osotasuna bere burua arautzen duen sistema gisa ulertzea; baina, ikusi dugun moduan, Hegelek askatasuna ez baztertzeko subjektuaren irudi hausle eta hautsia landu zuen. Eta Izatearen muinean, ez-Izatea sartuz, gatazka eta antagonismoa lehenetsi zituen. Hegelen absolutuan substantziarekin batera subjektuaren aztoramendua zegoen, Izatearen betetasuna arrakalatuta dago, osotasuna kontraesanak bizi du. Hegelenean askatasuna ontologikoa da. Osterantzean, zibernetikaren utopiak osotasun autoedukia, autoarautua eta guztiz autogardena prometatzen digu edo, bestela esan, kosmos autoordenatu bat, non subjektuen nahiak eta xedeak hutsalak, aldrebesak eta baztergarriak diren. Utopia zibernetikoa, subjektibotasun nahastailerik gabeko ordena.

Azkenaldi honetan, utopia zibernetikoak bultzada ederra hartu du adimen artifizialeko aurrerapenekin. Datuak nonahitik jasoz erabakiak hartzen dituzten sistemek laster kudeatuko digute bizitza eta dena garatuko da datu-fluxu etengabean harmonizatutako egonkortasun ederrean, atzean utzi ahalko dugu subjektu humanistaren ilusio inozo eta kaltegarria. Subjektu autonomoa nahimen eta erabakimen subjektiborik gabeko sistema «adimentsu» automatizatuek finituko dute.

> Bere interesen kontzientzia izanik mundua menderatu nahi duen —eta horrela gobernagarri bihurtzen den— Mendebaldeko subjektu arrazionalaren ordez, ikuskera zibernetikoak barnekotasunik gabeko izaki bat ezarri du, *selfless self* bat, Ni gabeko Ni bat, giroak edo klimak moldatua, azalerakoa, harremanek hartaratua (Comité Invisible, 2015, 120. or.).

Gauzak horrela, pentsa liteke «nitasunik gabeko ni aklimatatu» horien etorrerarekin galtzeko zorian dagoen subjektua subjektu monadikoa, banakatua eta desozializatua dela, *esku ikusezina*ren lan orekatzailearen mirariaren osagarria. Subjektu arrazional horiek ziren, nolabait esan, beren erabakien konbergentziari esker garapen kontrolatu eta orekatu bat sortu behar zutenak. Ikuskera zibernetikoak erabaki arrazional monadikoen gestioa berritu du. Hala, lehen merkatuaren eskua zena, elkarrekintzen ondorio neutro edo berezkoa zena, orain automatizazio inteligentea izango da. Segida emango dio, horrela, gobernamendu natural baten ideologiari, gizakien *natura teknologiko*ari dagokion bakarra balitz bezala. Ezinbestekoa eta eztabaidaezina.

Giro hartan libre gara nahikara adierazteko eta komunikatzeko, esan nahi baita, den-dena arautuko duen sistema adimentsuari datuak oparitzeko libre. Horrela subjektu liberalak lekua uzten dio subjektu postliberal bati, fluxu material eta semiotikoak kontrolatzeko eta jabetzeko «makineria» aldatuta: subjektibotasunak eratu

behar zituzten sozializazio- eta diziplina-dispositiboek lekua utzi diete «ingurua» —giroa, atmosfera, eguratsa, klima…— arautzen duten dispositibo adimentsuei, sentiera subjektiboak erresiliente eta oso adierazkorrak izatera animatzen dituzten dispositiboei. Kontrolaren gizartean adierazpen libreak elikatuko du algoritmo orokorra. Labur esan, automatizazioaren utopiak autonomiaren ilusio humanista birrinduko du, ameskeria eta lilura fetitxista baino ez dela izan agerian jarrita. Dagoeneko, argi eta garbi aurpegiratzen zaigu autonomia ilusio baragarria baino ez dela eta sistema sozial teknoautomatizatuetan bizi beharko dugula. Bistan denez, beste hautu pare bat galarazi zaigu teknoutopia horretan: harremanetan ehuntzen diren subjektu kolektiboen autonomia, *subjektugintza* autonomoa —eta haren baitako norberaren subjektibazioa—, eta teknikotasuna bestela bizitzeko aukera.

Izan ere, hau dena ez da auzi teknologiko hutsa, ziberkapitalismoak edota gobernamentalitate algoritmikoak ezartzen diguten era ez da teknikotasuna zehazteko eta bizitzeko era bakarra. Yuk Huik, adibidez, teknikotasunaren aniztasuna aldeztu du bere proiektu filosofikoan, Mendebaldeko monoteknologismoak kosmoteknika anitz isildu eta baztertu dituela argudiatuz. Jakina, ez da bestelako teknikotasuna desiratu duen bakarra. Ez aspaldi, hackerren utopia, Interneten eta teknologien promesa iraultzaileak bizi-bizirik zeuden. Kapitalismoa hilda dagoela eta oraingoa are eta okerragoa delako hipotesia lantzen ari diren zenbaitek duela gutxi hacker-klase baten garaipena ikusten zuten posible. Teknologien ekonomia politikoak, antza, aukera hori erruz mehetu du[257]. Mende-hasieran, berriz, giro altermundialistan, Internet eta sare digitalen deszentralizazioak mundu libre baterako eredua zirudien. Orduan ere, Negri eta Hardetek kapitalismo kognitiboa eta immaterialaren eraginez etorriko zena iragarri ziguten baikortasunez. Deleuze eta Guattariren filosofia, italiar *operaismoa* edota langile-autonomismoa astinduz, garaiko kapitalismoaren potentzialtasuna berrirakurri zuten[258]. XX. mendearen azken hamarkadan ohiko bihurtu ziren lan-jardun immaterial, kognitibo eta sozialek lan-gaitasun berriak eskatzen zituzten: autonomia, sormena, irudimena, lankidetza eta abar. Halakoak ezin ziren erraz desjabetu eta, gainera, kapitalismo barruan praktika, harreman eta bizimodu komunistak gauzatu eta hedatzen omen zituzten. Subsuntzio erreala ez zen kaiola itxi eta hits bat, kapitalismoa eraldatzen ari zen, kognitibo bihurtzen, eta langile zenbaitek, nahi gabe bezala, kapitalismoaz haragoko bizimodu komunistak praktikan

257. Esaterako, McKenzie Wark-en *A Hacker Manifesto* (Wark, 2004) eta *Capital is Dead: Is This Something Worse?* (Wark, 2019). Bietan azaltzen du Warkek klase-borrokaren eraldaketa, «*hacker*» eta «*vectoralist*» klaseak dira borroka horren protagonistak, jokoan abstrakzioak, sorkuntza eta jabetza.

258. Negri, Bifo Berardi, Virno, Tronti, Alquati eta bestek klase iraultzaile berri baten etorrera iragarri zuten. Marxen *Grundisse*ko «Makinaren gaineko Pasartea» berrirakurriz ondorioztatu zuten oparotasun soziala jendarteko kide produktibo guztien lana dela, ez soilik fabriketan saltzen den lan-indarrarena, *general intellect* batena baizik. Eta lan hori maiz immateriala eta soziala da, ez lan fisiko arrunta. 1970eko hamarkadatik aurrera, mozkin-goseak inbertsio teknologiko eta sozial handiak ekarriko zituen eta haien ondorioz barru-barrutik eraldatuko zuten kapitalismoa. Lan immateriala eta soziala produkzio kapitalistaren erdigunean nagusituko zirelakoan, komunismoa berez ekarriko zuen klase berri baten agerpena teorizatu zuten Negrik eta beste «post-operaistek», «langile soziala» bataiatu zuten —Deleuze eta Guattariren analisiekin bat eginda, batik bat, subjektibotasunari dagokionez—.

jarriko zituzten. Eraldaketa progresibo eta immanentea gertatzear bide zegoen lan abstraktu, tekniko eta intelektualaren masifikazioarekin batera. Milurtekoaren hasieran gai horiek guztiak popularizatzen hasi ziren. 2001ean, Negrik eta Hardtek *Empire* eman zuten argitara, multitudea etorri zen subjektu iraultzailearen papera betetzera. Internetek eta sareek mundu partekatu, deszentralizatu, demokratiko eta horizontal libre bat ekarriko omen zuten. Garai horietarako manifestuak *Hacker Manifesto* behar zuen (Wark, 2004). Altermundialismoak bestelako mundu bat posiblea zela aldarrikatzen zuen eta mezu baikorrek zioten kapitalismoa barrutik ari zela eraldatzen «langile sozialek» osatutako jendetzen eskutik. Antagonismo barik, kontraesan dialektikorik gabe, bestelako bizierak eta bestelako balioak ari ziren agertzen kapitalismoaren mutazio positiboetan.

Urte batzuk lehenago, 1985ean, beste manifestu batek, Donna Harawayren *A Cyborg Manifesto* delakoak, feminismo posthumanoaren bidea urratu zuen. Manifestuan ziborgaren figurak natura eta teknologia, animalia eta humanoa, batzen zituen eta politika berezi bat eskaintzen zuen Mendebaldeko pentsaeraren eta politikaren dualismoak gainditze aldera. Zehatzago, ziborg politika hizkuntzaren aldeko eta komunikazio perfektuaren aurkako politika zen: «Esangura oro perfektu itzultzen dituen kodearen aurka» (Haraway, 1985, 95. or.). Kode horren nagusitasuna da, aldiz, ziberkapitalismoaren zerumuga. Eta, egia esan, eraldaketa immanente edota multitudeen praktika eta bizimodu eraldatzaileek ez dute aldaketa handirik gauzatu kapitalismo globalean. Gauzak asko aldatu dira mende-hasieratik, beste norako batean. Baikortasunak laster eman zion lekukoa pesimismo eta nostalgiari. Teknologiak plataformen eta korporazio erraldoien mende jausten ziren bitartean, krisiek, gerrek eta iragarritako kolapsoek bete dute eszenatoki globala. Lan immaterial eta kognitiboak ez du egiatan zerumuga berririk ekarri, zibernetikak ere ez: apokalipsia dugu, oraindik ere, *premodernitate-modernitate-postmodernitatea* hurrenkeraren hurrena. Yuk Huik nabarmendu du hori, zibernetikak paradigma modernoan jarraitzen du. Ez du gainditu denbora lineala, progresiboa, ezta historia bakarreko kontakizuna ere. Alderantziz, tokikotasunaren eta aniztasunaren beharrezkotasuna ahultzen segitzen du. Zibernetikak garapen-lerro unibertsal eta beharrezkoa, aurretik ikus eta jakin daitekeena, indartzen du. Modernoa da alderik alde (Hui, 2020, 125. or.).

Garapen-bide bakar horretan federik dutenek, ezkerrean eta eskuinean, denboralerroan azeleratu beharra nabarmendu dute. Ezkerrean iraultza teknoutopikoan jarri dute itxaropena, beste era batera antolatuko bide dira harreman zibernetikoak edo bizitzaren produkzio zibernetikoa, bidezko gizarte automatizatu eta autokudeatu bat ekarriko digute teknologiek. Eskuineko azelerazionismoak, aldiz, muga natural oro gaindituko direlakoan astintzen ditu sugar teknologikoak. Lurra, gorputza, heriotza eta gainerako mugak zeharkatu eta igaroko ditu potentzia transhumanistak. Ezkerrean eta eskuinean, azelerazionistek goxoak dituzte super-adimen oro-antolatzaile batekin. Makinen super-adimenak, jainkozko zintzotasun eta inpartzialtasun batekin, gobernatuko ditu gizakien aferak.

Zibernetika ez da, hala ere, makinen gobernu itsu eta teknikoa gizakien gainean, aldiz, gizaki batzuek beste batzuk menderatzeko duten gobernua da. Zibernetika, oraingoz, aberastasunen bahiketa eta metaketarako tresna da. Egon, ez dago berez eta abstrakzio huts batean autoeratutako teknologiarik. Teknologia inguru sozial, kultural, ekonomiko batean sortzen da. Gure bizitzak aldatzeko duen ahalmena ez da soilik potentzia edo ahalmen teknikoa, ez da bere baitakoa, ezta unibertsala eta ezinbestekoa ere. Inguru politiko, sozial eta ekonomikoa baztertuz gero, zer dakigu egiatan teknologiaz? Premiazkoa da oraingo monoteknologismoa haustea. Ziberkapitalismoaren eta automatizazioaren indarra pentsatu, eztabaidatu eta eraldatu: ez da beharrezkoa, kontingentea baizik; ez da unibertsala, oso mendebaldarra baizik; ez da teknikotasun bakarra, besteak isilarazten dituena baizik. Yuk Huiren tesiak dira. Hitz gutxitan, teknikotasuna menderatze-bidea izan ez dadin, bestelako kosmoteknikak landu eta sustatu behar dira. Horrela, etorkizunari historia apokaliptikoaren eta zibernetika oro-arautzailearen patua kendu, etorkizuna bera zatikatu, eta hamaika etorkizuni aukera emango genieke (Hui, 2020, 15. or.).

Teknokosmoen aniztasuna behar dugu, metafisikoki ez ezik, fisikoki ere bai. Ez soilik Homogenozenoak bizitza edo giza bizitza ezaba lezakeelako, izate teknikoaren aniztasuna behar da edo —Yuk Huiren terminoa erabiliz— kosmoteknikak; bizitzak berak teknikotasun anitz diferenteak behar dituelako. Teknikotasunek bizi-mundu lokal eta singularretan txertaturik behar dute, horrela izan daitezke subjektibotasun moralen inguruabarrak. Baina, hartara, oraingo teknikotasun hegemonikoari ukatu behar zaio esentziala, naturala edo unibertsala denik. Oraingo teknikotasuna gertaera politikoa da. Andres Malm eta Alf Hornborg-en esanetan:

> *High-tech* modernitatearen oparotasuna ezin da unibertsalizatu —espeziearen ezaugarri bihurtu—, herrien arteko prezioen eta soldaten alde izugarriak sustatutako lanaren banaketa global batean oinarritzen delako (Malm eta Hornborg, 2014, 3. or.).

Bizimodu industrial eta teknologikoa, lurrun-makinarekin hasi omen zen hura ez da «gizateriaren» bizimodua. Ondorioak ere ez. Klima-aldaketa ez da antropogenikoa, ez da giza natura baten emaitza, ezta historia unibertsal eta ezinbesteko batena, ezin da naturalizatu: soziogenikoa da eta erro jakinak, ondo zehatzak eta ezagunak ditu. Ez behinolako asmakizun teknikoetan —suaren kontrolean edo metalurgian—, ez eredu teknologiko modernoetan, ez dago espeziearen berezko garapenik, baizik eta hibridazio natural, sozial, politiko eta tekniko zehatzak, hautu eta irizpide zehatzez beterikoak. Harreman sozialen antolamenduek josi zituzten nahastutako osagai heterogeneo horiek. Azken finean, Modernitatean osagaien konstelazio berezi batek ahalbidetu zituen teknologian egindako inbertsioak: eskura zituzten despopulatutako «mundu berriak», esklabotza afro-amerikarra, Britainia Handiko fabrika eta meategietako langileen lan-esplotazioa edo kotoizko oihal merkeen mundu-eskaera.

> «Lurrun-makina ez zuten hautatu giza espeziearen diputatu edo ordezkari natural batzuek: gauzen ordena sozialaren izaera zela eta, produkzio-bideen jabeek bakarrik ezarri ahal izan zuten» (Malm eta Hornborg, 2014, 2. or.).

Eta Industria Iraultzan bezala, egun ere goi-teknologia auzi sozial eta politikoa da. Industriaren hazkunde goiztiarrean, orduko harreman sozial horietan eta oraingo ziberkapitalismoan ez zegoen eta ez dago inongo halabeharrezko paturik edo halabeharrezkotasun natural edo historiko unibertsalik. Hautu eta antolamendu politikoak daude tartean, garai eta leku zehatzetan jende batzuek egin zituzten hautuen eragina. Adimen artifizialaren eztandaren atalasean eta lehengaien zein erregaien kolapsoak iragartzen ari diren honetan zibernetikaren teknoutopiak, beharbada, hanka motzak ditu. Ikaskuntza automatikoko adimen artifizialak dispositibo eta erabilera arruntetara heldu ahala, algoritmo kontrolatzaile eta sistema abstraktuek inplosionatu lezakete. Hala bada, egia publikoak arazo larriak izango ditu eta egiaztatze-sistemek etengabe hobetu beharko dute beren errendimendua egiantzekotasun eta konfiantzarik lortzekotan. Aukeran, buruz buruko harremanetara itzuliko gara, inguru fisiko hurbiletara eta materialtasuna hobetsiko duen mundu batera edo, zuzen esan, mundu lokal anitzetara. Adimen artifizialaren eraginez, Yuk Huiren proposamena teknologia «zaharretara» eta teknokosmos errotuetara itzultzean bete liteke, baina hala izan dadin teknologiak marko bat jarrita ere, hautu politiko argiak egin behar dira.

Malmek eta Hornborgek ere hortik jotzen dute *antropozeno* kontzeptuaren kritikan. Naturala eta soziala errealitatean erabat fusionaturik daudelarik, gerorako baldintza naturalak sozionaturalak dira. Eta harreman sozial antropozenikoak ez dira espezie baten garapen naturalaren emaitza. Apokalipsi antropozenikoa auzi politikoa da. Ez da nahitaez etorkizun-lerro bakarra. Homogenozenoa ere ez. Harreman sozialen ardura, bizitza produzitzeko ardura, edota bizitza humanoa produzitzeko ardura humanitatea zehaztu eta gauzatzeko praxia izan daiteke, baina ez da ustezko humanitate bakar eta batu baten praxia. Beharbada guztiz kontrakoa da, humanitate askoren praxia, bizi-mundu askorena, subjektugintza lokal, mugatu eta iragazkor askorena.

Barbaroen erreboltak Homogenozenoaren zooetan barrena

Aurreko orrietara ekarri ditudan diagnostikoetan gerra eta teknologiaren arteko sinbiosia behin eta berriro agertu zaigu. Kapitalismoaren sorreran, garapenean eta zehaztapen partikularretan Kapitala handitze alderako ekoizpena eta suntsiketa uztartu dira. Suntsiketak azken mugara eramango gaituela dirudien honetan, apokalipsirako aklimatazio-teknoparkeak antolatu behar al ditugu? Edo, aukeran, Joseba Gabilondok iradoki bezala, ba ote dugu postapokalipsira eroan gaitzakeen bestelako denbora-lerro batera desbideratzea?

Peter Sloterdijkek kalapita nahikoa eragin zuen orain dela urte asko giza parkerako arau berriak ebatzi behar zirela proposatu zuenean. Hitzaldi pare batean azaldutako gogoeta posthumanista batzuen haritik sortu zen polemika. Geroago, *Regeln für den menschenpark* edo *Gizabereen parkerako arauak* izeneko liburu batean bildu ziren gogoetok. Liburua humanismoari buruzko balantzea egiten hasten da. Humanismoa

nazio, klase edo erlijio batzuen «misio zibilizatzaileari» lotuta dagoela dio. Ez da ideia multzo bat, praktika multzo bat baizik, teknologia bat nolabait esan. Hezkuntza du ardatz nagusia, baina *mantsotu* edo *etxekotu* adieran, animalia-senak eta pasioak mendean hartzeko diziplina baita. Goi-kultura baten bandera izan da humanismo hura. Haren izenean praktikatu dira sintesi sozial handiak eta ondo hezitakoen multzo ordenatuak. Baina, Sloterdijken berbetan, Bigarren Mundu Gerrak faltsukeria horiek larrugorritan utzi zituen, humanismo burges gorenarenak egin zuen eta auzi posthumanista ageri zen. Gaur gero, humanismoaren proiektuarekiko mesfidantza erruz hedatuta dagoenez gero, zein izango da hazkuntzaren eta hezkuntzaren norakoa? Lagun arteko elkarrizketa adeitsuak eta hitzarmen burutsuak eredu gisa proposatu ahal zireneko garaia pasa da, zuzen jo behar da auzi teknikora edo, Sloterdijken hitzetan, auzi antropoteknikora. Zein kode eta arautegi antropotekniko garatu eta ezarriko zaio giza parkeari? Zoologiko humanoetan nola zaindu, hazi eta heziko dira gizabereak? Zein teknologiaz hobetuko dira gizakumeen saldoak?

Sloterdijken erantzunek artzaintzaren bertutea ekartzen digute gogora. Artzain politiko onak edo, hobeto esan, *giza zain* onak ondo jakin beharko luke gizaki gobernagarrien ezaugarri onuragarriak hautatzen eta bereizten, afera publikoen mesedetan eta bere agintepean gizabereen parkeek homeostasi optimoa lor dezaten (Sloterdijk, 2001 [1999]). Gizona hil delarik, humanismoak fidagarritasuna galdu duelarik, eta europar nagusitasun eta hegemonia iraganaldiko aurri zatarrak baino ez direlarik, lehengo jakintsu beneragarriak ezin dira izan oraingo artzainak, giza parkeek bestelako gidariak behar dituzte, gidari teknologiko adituak agian. Ildo horretatik Sloterdijkek aterabide teknologikoaren alde egin du maiz. Humanismoaren heziketaren ametsa ondo kamutsa dela egiaztatuta, antropotekniako teknozientzien esku utziko luke gizabereen hobekuntza.

Dena dela, orain, makinen eta teknologien agintzaria ez da jendearen hezkuntza espirituala, ez da gogoaren lanketa zaildua, helburua ez da espiritu jasoen eta adiskidetuen elkarte bat sortzea. Zuzenena protesi eta konexio osagarriak ezartzea da, gure portaera algoritmo autonomo eta adimentsuen jakintzaz harmonizatze aldera. Dirudienez, monadak izango gara etengabe atzera zuzentzen ari den harmonia automatizatu batean. Eta elite aberats ahaltsuak, berriz, jabetza bermatuko dieten nitasun formal eta legezkoetan babesturik, nomada jolasti eta jainkotxo apetatsuen antzera biziko dira, olgetan, bilakaera jariakorra direlakoan[259].

Parkea —zooa edo aklimatazio-lorategia— metafora ona da egungo trantsiziorako. *Trantsizio* hitza ere hainbatetan erabiltzen da jakin barik nora goazen eta harako ibilaldia burutzeko betarik izango dugun. Trantsizioaren ilusioan gaudela, giza parkea berrantolatzen ari da apokalipsiaren logikaren arabera. Bi fenomeno larri eta eskerga aipatu ditut berrantolaketan. Batetik *homogeneizatze soziokulturala*,

259. Ez da hori Sloterdijken jarrera. Sloterdijkek norberaren aritze zaildua hobetsi eta laudatu du hainbatetan. Antropoteknikaren eragilea bere burua lantzen duen norbanako artisaua izango balitz bezala. Hartaz, P. Sloterdijken *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica* (Sloterdijk, 2012).

alegia, mundu-sistemaren egituratze modernoan kolonialismoak eta inperialismoak zabaldu zituzten molde sozial, politiko eta kulturalak berdintzen ari dira mundu osoan. Globalizazioa da, baina ez soilik merkatuko manufakturei edo kontsumo-zerbitzu eta bizi-estiloei dagokiena, haiek baino lehenago globalizatu ziren estatu-edo merkatu-egiturak eta logikak. Bestetik, aurreko diagnostikoetan ageri zaigun *zatikatze psikosoziala* dugu. Geroz eta banakatuago eta bakarrago bizi gara, gorputz-harreman fisiko ez-hautatuak geroz eta bakanagoak dira, geroz eta konfinatuago gaude, nor bere berdinen zirkulu immunitarioetan. Apokalipsirako aklimatazio-parkeen logika bi fenomeno horiek ehuntzen dutela esango nuke, nonahi ari dira harresiak altxatzen eta suebakiak zabaltzen, «(auto)hautatuak» parke baketsuetan bizi daitezen, eta nonahi ari dira atontzen parke horietara sartzeko baimenik ez dutenentzako gatibu-parke eta kanporatze-dispositibo asegaitzak[260].

Jakina, homogeneizatze soziokulturalerako eta zatikatze psikosozialerako botere-teknologiak ez dira gaurkoak. Glissantekin ikusi dugu esklabotzak «gorputzak» bahitu ondoren deserrotze eta deserritze sakon, intentsibo eta gordin baten bidez nola sortzen zuen *esklaboa*. Berdin antzera hitz egin du Achille Mbembek plantazioetako nekrobotere kolonialaren teknologiaz. Europa metropolitanoan ere garbiketa eta arazketak aspaldikoak dira. Nazio-estatuen subiranotasunak xahupen erlijioso eta kulturaletan altxatu ziren, herriak homogeneizatuz sortu zituzten nazio-masak, handik kapitalismoaren lehengai demografikoa erauzi zuten. Fabriketara joanarazi zituzten lehen masa industrialek ez zuten kolonietara eramandakoen oso bestelako eskarmentua pairatu. Gizonek produkzio industrialaren lehen lerroan, andrazkoek etxe-zuloetan giltzaperaturik, deserrotze- eta deserritze-prozesu azkar, larri eta trinkoetatik pasa behar izan zuten. Arian-arian, ekoizpen eta suntsiketaren makineriak merkatu nazionalak eta internazionalak antolatu ahala, jende homogeneoak moldatu zituzten, bai produkziorako, bai destrukziorako. Horrela ere, antzinako bizimoduetako jakintzak baliogabetu eta ezabatu zituzten. Stieglerrek proletarizazio-prozesu horietan galdu ziren jakintzen zerrenda eman digu. Haien ordez, jakintza industrialak eta komertzialak zabaldu dira mundu osoan antzeko moldeak noranahi hedatzen.

Gaur, parke humanoa gerrek eta prekarazioek zertzen dutela esatea ez dut uste gehiegikeria denik. Sarritan, edozelango suntsitze-gerren aurrean babesteko hesiak direlako aitzakiarekin altxatzen dira ustezko harresi immunitarioak. Immunogizarte beldurtiak eta ikaratuak erraz kudeatuko eta manipulatuko dituztela aurreikus daiteke neke handirik hartu gabe, baita proletarizazio oldeak gero eta zabalagoak izango

260. Sloterdijkek proposamen propioa eskaintzen digu oraingo krisi globalerako: immunitate berri bat. Antza, organismoaren immunitate biologikoaz gain, beste bi immunitate-zirkuluk babesten gaituzte: elkartasunak eta sinbolismoak ematen dizkiguten immunitate sozialak —organismoen gaineko sareak—. Gizakiak, *homo immunologicus* delakoak, bere bizitzari armadura sinbolikoa eman behar dio. Immunitate-zirkuluek «propioa kanpoko mehatxu arrotzen kontra defendatzeko» antolatu dira beti; baina orain mehatxu arrotz bakarra «Lurra larregi ustiatzea» da eta propioa, ordea, sarez betetako lurra, alegia, irudikapen bat non «gurea» lur gaineko kultura eta interes partikularrez eta tokiko elkartasunez osatutako egitura bat izango den. Horri *koimmunismo* deritzo (Sloterdijk, 2012, 560. or.).

direla eta horietan gero eta jakintza zein ahalmen gehiago galduko ditugula ere. Etorkizun distopiko guztien eragozpen erabakigarri bakarra apokalipsia da, parke humanoaren kudeaketa eramangarrirako egiazko araua suntsiketa orokorra balitz bezala.

Glissantek aukerak ikusten zituen egoera abismal eta kolonial orokorrean. Karibeko eskarmentua, *kreolizazioa*, gonbidapen gisa har dezakegu. Berdin antzera, ziberkapitalismo monopolizatzaile baten aurrean, Yuk Huiren kosmoteknikak lantzeko eta garatzeko deia. Eta segituan ikusiko ditugu beste zenbait. Guztietan apokalipsi osteko bizi-munduak antolatzeko deiak ari dira bazterrik bazter oihartzun. Guztietan oihartzunak hitz berberak dakarzkigu: ardura eta mugen kontzientzia, heterogeneotasun bizigarri eta iragazkorrak, bizidunen zaurgarritasuna eta elkar hartzeko beharra, kolonialismoaren unibertsalismo faltsuen aurka singulartasun komunekin borrokatzea eta beste zenbait. Guztietan nabari, hautu politikoak hartzeko deia. Ez dira berez etorriko mundu hobeak, *subjektua* behar da. Baina subjektugintza ez da, inondik inora, substantzia gisa ezarri zen banako edo taldeko subjektu burueduki eta burujabe hura; beste jite bateko berbak aditzen dira: prekarioa, kutsatua, komuna, anizkuna, moldagarria…

Egia esan, etorkizunak hautu politikoetatik etorriko direla esatea ez da, jakina, egin behar den zera bakarra: historia-lerro bakarraren eragile omen zen subjektu mota hori irauli behar da. Hautu politikoak nork eta nola hartuko dituen gogoetatu beharko genuke, zein testuinguru materialetan, zein inertzia sistemikoren mende, zein ustekabeko ondoriorekin eta abar. Ez dago lerro bakarra, ez dago historia unibertsal bakarra, ezta nahitaezko etorkizunik ere; ez bada indar handiz, indar apokaliptikoz, inposatzen. Horrez gain, kapitalismoaren eta haren kolapsoen ostean ez da lerro bakarreko garapen logiko edo dialektiko baten ondoren, nahitaez, jendarte zuzenagoa edo mundu bizigarriagoa iritsiko. Egungo homogeneizazio soziokulturala eta zatikatze psikosoziala uztar litezke, esaterako, mendekotasun pertsonaleko teknofeudalismo batekin[261]. Begi aurrean dugun panoraman inperio politiko-ekonomiko zaharrak gordin borrokatuko dira nagusitasunari eusteko, megakorporazio eta oligarkiekin batera nazio-estatuak gero eta gogorrago arituko dira berpizte eta berrarmatze nazional-patriarkalista autoritarioan, blokeen berrantolaketa kritiko eta belikoak astinduko gaitu eta globalizazioen arteko ikamikek tonu belikoa hartuko dute. Eta, giro horretan, beldurra eta gorrotoa handituko dira, produktibismoaren hobe beharrez Lurraren bizindarrak ahitzen ditugun bitartean. Hori al da dena? Erreakziorik ez? Bestelako bizimoduetarako aukerarik? Iraultza-proiekturik? Eraldatze-praktikarik, akaso?

261. Ez dira gutxi egokitzapenen kariaz kapitalismotik irteten eta beste produkzio-sistema batean sartzen ari garela diotenak, edo kapitalismoaren molde berri batean sartzen: errentista, digitala, zibernetikoa, eta beste. Teknofedualismoa horietako hipotesi bat da. Tesi nagusia errentetan oinarritzen da, produkzio kapitalistak emandako mozkinak jaisten ari diren bitartean, nagusitzen ari dira baliabide mugatuetatik lortutako errentak. Teknologiek, jabetza intelektualaren bidez, informazioaren errentak ugaldu dituzte. Ikusi Cédric Durand-en, *Techno-fêodalisme: Critique de l'économie numérique* (Durand, 2020). Kritika baterako, Evgeny Morozov-en «Crítica al tecnofeudalismo» (Morozov, 2022). Erdi Aro berriaz, ikusi J. Gabilondoren *Globalizazioak eta erdi aro berria*… (Gabilondo, 2016).

Bada matxinada-aro batean bizi garela dioenik, munduan zehar topatuko ditugula erraz herri-protesta anitz eta askotarikoak, baina, hala izanda ere, gehien-gehienak ez direla iraultza izatera ailegatzen, areago, ez dutela iraultza izateko bokaziorik. Beste zerbait dira. Iraultza unibertsalen aroaren ostean, errebolten denbora etorri zaigu, nonbait.

Donatella Di Cesare-k eman berri digu tesi haren bertsio bat (Di Cesare, 2021). Errebolten artean zatiketa handia izanagatik ere, munduko edozein bazterretan aurkitzen ditugu konstelazio bat sortzen identitate itxien kontra, estatuaren subiranotasuna zalantzan jartzen edo eremu publikoaren mugak arrakalatzen. Eta, esan bezala, iraultza-izaerarik gabe, egungo matxinadek erreboltaren ospea bizkarreratu behar izan dute. Haien gain jausi da proiektu estrategiko gabeko erantzun emozional erreaktiboak direlako ustea; edo ez dutela egiazko pentsamendu politikorik, edo indar nahikorik, ordena iraultzeko eta emantzipazio unibertsalera aurrerapenik egiteko, eta abar. Baina errebolten esangura oso urrun dago denboralerro bakarretatik, oso urrun fase, prozesu, urrats izatetik ere bai. Berez, bere horretan, omen dute baliorik, ez helmuga batera helduta.

Di Cesareren iritziz, historiaren zentzuari buruzko kosmogoniek edota dialektika totalizatzaileek ez dute balio handirik egungo egoeran, ilunpean, ulergaitz, uzten dituztelako antagonismo politiko berriak. Behinola, amets komunistak agindu zuen Kapitalaren abstrakzioaren bitartezko harremanen mundua gainditu eta produktoreen arteko harremanez osaturiko mundu batera igaroko ginela; baina, orduan, aldaketaren subjektua ukitu eta usaindu ahal zen masa bat zen, fabriketan bildutakoen komunitate handi eta indartsuak Historiaren subjektua gorpuztuko zuela zirudien. Lanak ez du dagoeneko masarik sortzen, are gutxiago komunitate unibertsalik. Komunitatea landu behar da eta lan hori maiz eremu publikoan haustaile agertzea da (Di Cesare, 2021, 24. or.). Subjektu iraultzaileak historiko eta unibertsalak omen dira eta halako subjektuak sorrarazten ez dituen orainaldi eternal batera ekarri gaitu kontsumo eta demokrazia liberaleko kapitalismoak. Erreboltek, agidanez, orainaldia pitzatu egiten dute, irekitako zirrikituetan beste denbora bat senti dezagun. «Iraultzak biharkoa prestatzen badu, erreboltak etzikoari egiten dio dei. Beraz, etorkizunari egiten dio so, istant bateko ezagutza lasterra da. Ez da egungoa» (*Ibid.,* 54. or.). Erreboltek denbora bizitzeko era, historia bera irudikatzeko modua eraldatzen dute, eta, Di Cesareren baikortasunez esanda, «ez da etzikoa gogora ekartzen, etzikoa esperimentatu egiten da» (*Ibid.,* 126. or.). Nolanahi dela ere, Di Cesarek errebolten aldeko aldarria egiteko, erreboltak ideologikoki araztu dizkigu: errebolten saskian sistema norako emantzipatzaile batean hausten duten protestak sartu ditu, ez besteak. Non daude errebolta erreakzionarioak, zer zentzu dute? Zer dela eta ugaldu dira?

Joseba Gabilondok, iraultzatik erreboltetara doan bilakaera dinamika zabalagoetan markoztatuz, aldaketari zentzu ulergarriago bat ematen dio. Marko nagusia tesi bat da: globalizazioa(k) esplikatzeko biderik egokiena Erdi Arora jotzea da. Mendebaldeko Modernitatea, adiera luze-zabal batean hartuta, atzean ari gara uzten.

Erdia Aroan bezala, bi aktoko drama baten hasieran egon gintezke: lehen aktoa inperio erromatarren erortzeak sortu zuen momentu barbaro eta askotarikoarena, bigarrena, geroago loratu zen feudalismo aristokratiko eta elitistarena (Gabilondo, 2016, 14. or.).

Hortaz, bi subjektu aurreikusten ditu Gabilondok. Batetik, aristokrazia feudalaren antzeko zerbait, bestetik, heterogeneotasun barbaro anitz. Zehatzago definituta, aristokrazia sublimea eta herri desiratzaileak jartzen dizkigu buruz buru. Nora garamatzate bi (ez)klase horiek?

> Subjektu aristokratikoa hegemoniko den gizarte feudal eta polarizatu batera ala subjektugabeko barbaroen gizarte desberdin baina ez-polarizatura? Edo, bi (ez)klase hauek bat bestearen aitzin-momentu bezala ulertu behar ditugu? Barbaroen etorrera feudalismo aristokratikoaren aitzin-momentu bezala, Europan jada gertatu zen bezala, ala feudalismo aristokratikoa garai barbaro baten aitzin-momentu bezala? (*Ibid.,* 202. or.)[262].

Apokalipsia gure kondizioa bihurtu denean, badu zentzu osoa Erdi Aroaren markoa, ez historia errepikatuko delako, baizik eta denbora-lerro inperial edo unibertsal bat desegiten ari delako. Geroan ez dago unibertsaltasunik. Alde batera utzi behar ditugu Iraultza Unibertsalaren ideia, politika bakarrarena edo subjektu historikoena. Ez da hautazko afera bat, aldaketa gertatzen ari da gure begi aurrean. Barbaroen etorreren adibide eta kasu sorta oparoa ematen digu Gabilondok. Ezaugarri komunak dituzte, baina ez dira subjektu bat. Eta ez dute iraultza handia ekarriko. Finitu da Historia inperiala, zatikatzearen aroan sartzen ari gara. Iraultza xeheak «inperioen talkak historian utzi dituen arrasto, diferentzia, eta partikulartasunetatik: barbaroengandik» datoz (Gabilondo, 2016, 30. or.).

Diagnostiko horren arabera, fundamentalismo erlijiosoa, populismo kontserbadorea, feminismo globala, Arabiar Udaberria eta beste mugimendu asko logika inperial-barbaro baten parte dira, kapitalismoak haien singulartasunagatik kanporatu eta, ondoren, barbaro gisa barneratutako subjektuak baino ez. Barbaroa, bistan da, kategoria anizkuna da, askotarikoa eta kapitalismoaren logikatik aniztasun ulertezina duena. Jarduteko eran ere erakusten digute lekutan dutela —identitate osoaren— «subjektu iraultzailea». Diferentzia barbaroen iraultzak jarraituak, heterogeneoak, barreiatzaileak, iragarrezinak dira.

262. Bestalde, Gabilondoz gain, gure artean Joxe Azurmendik jorratu du euskalduntasunaren barbaro-ospea, izena eta izana. Ildo beretik, Mitxelko Urangak euskal terrorista. Berrikiago, Ibai Atutxak euskal jendeen «barbarazio» historikoen eskuliburua eman digu. Dena dela, euskaltasunaren barbarizazioekin batera, euskaldun askoren jauntze-praktika eta ideologia nabaria kontuan hartu behar da. Ez soilik, historikoki, euskaldunek espainiar edo frantziar inperioetan utzi duten arrasto nabariagatik, euskal jauntasunaren poetika eta politika aski landua dugulako ere bai —Jon Mirandek, kasurako—. Hori bai, gehienetan jaun barbaro mitiko gisa. Herri barbaroarena, nik uste, orain aipatu egileok eta beste egiten ari diren genealogia berria da, oraingo borrokek behar dituzten zainak hautatuz, euskal subjektu barbaroa teorizatze-lanean. Finean, gaurko euskaltasunari subalterno barbarizatuen barne- eta kanpo-borroken zentzu singularra eman nahi diote. Ikusi, Joxe Azurmendiren *Espainolak eta euskaldunak* (Azurmendi, 1992); Mitxelko Urangaren *Espektroak. Euskal Terroristak* (Uranga, 2010), eta Ibai Atutxaren *Barbaroak eta zibilizatuak* (Atutxa, 2022).

Horrez gain, iraultzaren nozioaren krisia, unibertsaltasunaren krisian kokatzen du Gabilondok. Haren ustetan, Mendebaldeko modernitateak eta bere modernizazio-politikek ezin dute dagoeneko ezein unibertsaltasunik eskaini. Ordezko gisa, fundamentalismo eta populismo erlijioso zein politikoen unibertsaltasunak ditugu eskura. Hala ere, osotasun eta egiaren bila badabiltza ere, kamutsak dira unibertsaltasun gisa. Hobe horrela, unibertsaltasuna beti jausten baita inperioaren aldera. Barbaroek dakarten unibertsaltasuna ezkorra baino ezin da izan, izatez barbaroak zatikatzaile heterogeneo partikular eta konkretuak baitira. Horretantxe dago, gainera, apokalipsi osteko etorkizunak anitz eta ez bakarra izan daitezen aukera. Etorkizun barbaroak heterogeneoak eta anitz izango dira, unibertsalismo bakarrari «unibertsaltasun negatibo barbaro» ugari kontrajarriko dizkiote (Gabilondo, *ibid.,* 226. or.).

Ez dakigu zer-nolakoak izan daitezkeen etorkizun barbaroak, baina apokalipsi osteko garai bat izan daitekeela eta harako bidea politika barbaro batekin egin daitekeela iradokitzen digu Gabilondok. Bestalde, oraingo zoo apokaliptikoetan ere dena ez da aklimatazio mantsoa eta soraiokeria adigabea. Erdi Aro berriko barbaroak etorkizun postapokaliptikoen —eta, ondorioz, postunibertsalen— zantzuak izan daitezke. Badakigu, berriz, zein den oraingo errebolten izaera. Oro har, erreboltek eta matxinadek, intsurgentziek eta eztandek ez dute botere politiko klasikoa jopuntuan. Egungo erreboltak ez dira eremu publikoan agertzera mugatzen, eremuaren hesiak hausten dituzte, ordena dardarazten dute, baina ez dute boterea hartzeko asmorik. *Destituienteak* omen dira. Destituziora jotzen dute gehienbat. Dirudienez, ezer positibo eraiki, instituitu edo altxatu beharrean dagoena arraildu edo pitzatu nahi dute. Nahi dute? Beharbada, besterik ezin dute egin kapitalismoaren zerumugarik gabeko lautada eternalean: lur lehorra jo eta, aurrerago bestelako bizitza erna dadin, arraildu. Alde horretatik, aitor dezagun, beste zerbaiten desira dira, oraingoaren jasanezintasuna hala moduz adierazten eta sentiarazten dutenak eta —Rancièrek hainbatetan esan duen moduan— parterik gabekoen ikusezintasuna eta sentieraren edo sentitu ahal dugunaren banaketa iraultzeko bide.

Hala gauzak, identitate bateko eta osoko subjektu historikoen ordez, erreboltako komunitate (barbaro) heterogeneoen artxipelagoak ditugu (Di Cesare, 2021, 97. or.)[263]. Subjektugintza barbaroa erreboltetan eta eguneroko erresistentzietan mamitzen da, lurra ongarritzen du, zainak hedatu eta azkartu, beraz. Agian, ohartu gabe ailegatuko gara Gabilondok iragartzen digun Erdi Aro barbaro berrira. Gutxienik, barbaroen astinaldiek hamaika etorkizun posible direla iragartzen digute. Aurrez aurre, berriz, kapitalismo neoliberalak bere buruaren propagandan diosku bera dela azken sistema sozial abstraktua, egiazko unibertsaltasuna, izaten den oro bere mendean, hesitu eta irentsi baitu. Giza natura, azkenik, bere horretara iritsi da eta zoo apokaliptikoetan itxita biziko gara Lurra eta bizi-sistemak agortu arte, norgehiagoka gupidagabean. Hori da, gutxi asko, Gabilondok iragartzen duen beste Erdi Aroa, aristokratikoa. Garaiz bide gaude azkenaren ordez, aurrena izan dadin.

263. Di Cesarek ez du «barbaro» adjektiboa erabiltzen, nik jarrita da, Gabilondoren argudioetatik hartuta.

6.2. SUBJEKTUGINTZAREN ZAIN ETA ADAR BERRIEN BERBAROA

Esan bezala, ziberkapitalismoaren Leviatan algoritmikoan giza parke mota asko ditugu. Batzuk, ondo dakigunez, zoo klasikoen antzera ikuskizun eta erakusketarako prestatuak, beste batzuk harresidun bilgune immunitarioak, beste asko, geroz eta gehiago, harresiaz haraindiko bizi-zabortegiak. Haietan bizi-baldintzak ez dira berdinak, baina guztietan altxatzen dira antzeko kexuak, antzeko arrangurak. Galera askoren sentimendua, galera askoren errealitate prekarioak: Zer egin dugu bizitzarekin? Nola galdu dute jendeek beren bizitza duintasunez, zentzuz edota bizigarritasunez egiteko iaiotasuna? Ez ote dute inoiz izan zorioneko arte eta abilezia hori? Ez dute jakin, ezta sentitu ere?

Jaungoiko mundu-kreatzaile eta beregainaren antzera irudikatu ziren subjektu historiko handien garaitik omen gatoz. Atzean utzi ditugu enkargu eta eginkizun historiko larriak beteko zituzten subjektu horiek. Moralean, ezagutzan edo sorkuntzan Unibertso propioaren erdigunean omen zeuden. Gizona, Jauna, Jabea eta halako izenez figuratu ditugu. Europar modernitatea eta unibertsaltasunaren eraikuntza zutabe horietan sustatu da. Hala ere, Mendebaldeko filosofia eta ideologietan humanismo molde bi egin dira. Batean, subjektua, identitate osokoa izateaz gain, bere buruaren ezagutza, kontrol eta esperientzia osoa du bere buruaren sortzaile edo eratzailea delako. Kreatzaileak materiak eta ahalak eman eta haiekin bere burua oso-osorik eratu du. Humanismo honek norbanakoaz hitz egiten digu, norberatasun buruaskia eta oso-osoa izan behar duen banakoaz —askotan identitate esentzial bakarreko talde banakatuaz—. Edonor ez da horretarako gai eta duin. Bestalde, bigarren moldeko humanismoan ere humanoek bere burua bukatu behar dute, kreazioan agertu dira gordin, finitu gabe, baina ez dute inoiz betelana eta osalana burutuko. Hasteko, lan hori ez delako banako baten lana, elkar osatu behar dute; norberaren os(ot)asuna besterekiko harremanetan ehuntzen da, haietan ere galtzen. Humanoak, gainera, ez daude isolatuta, *natura* edo *bizitza* edo *heteronomia* izenekin bataiatu den amaraunean izan behar dute. Baina, horrezaz gain, ez da inoiz erabateko os(ot)asuna gauzatuko, humanoa izatea praxi autoeratzailea bada ere, esperientzia kolektiboa, zatikatua, tokikoa eta osaezina da.

Bietan ditugu humanismoaren subjektuak. Baina oso ondorio desberdinak dituzte, labur esan, batean mundua bere neurrira moldatuz eta bere eskumendean hartuz, bere burua adierazi eta zabaldu behar duen subjektua, bestean ezinbestez bizi-mundu kolektiboak irazkitu eta bilbatu behar dituzten subjektugintzak edo, bestela esan, subjektu-praxiak. Azken honi *kritiko* adjektiboa jarri ohi zaio. Horrela dela, bada, begira diezaiogun datorkigunari behatoki horretatik. Nola antolatuko ote dira jendeak arian-arian izango dituzten baldintzetan? Jarraituko ote dute mundu eta historia bakarraren ildo agorrean? Antolatuko ote dira, giza parkeak hausteko, *bizi-praktika autonomo berriak*? Egia esan, apokalipsi-garaiko pentsamendu eta sentiera kritikoek ez dute nahitaez ebatzi behar oraingo barbaroak erreakzio hutsak eta hutsalak diren, edo kartzela ontologiko tankerako aro honetan bizi-mundu

postapokaliptikoetarako ihesbideak, aukerak edota kontraizanak sortzen ari diren. Nahikoa ekarpena izan liteke subjektugintzari buruzko irudikapenak, figurak eta praxiak irauli eta berritzea. Horretan ari dira? Erantzun bat emate aldera, bi leinu bereiziko nituzke.

Lehenengo leinua diskurtso-familia zabal eta askotariko bat da, honako muin komun honekin: subjektibotasuna bizidunen —edo izate-era ororen— afekzioak jasotzeko eta adierazteko berezko gaitasuna da. Gehienek ulertzen dute izakariak harremanetan osatu, konposatu edo elkartutako aldi baterako sasierrealitateak direla, hau da, izakari zehaztuak errealitate zehaztugabe eta funtsezkoago baten adierazpideak direla. Finean, errealitatez bete-beterikoa eta oso-osokoa dena Izate zehaztugabe hura da. Energia, indarra edo potentzia dinamiko gisa irudikatzen dute. Izatea da, bizitza da, materia da, natura da… Izenak izen, familia honetako diskurtsoen ustez, Mendebaldean bizkarra eman zaio Izatearen lehentasuna eta osotasuna ulertzeari eta aitortzeari. *Subjektu* deritzogunak bere burua Izatetik bereizi ondoren gainerako guztia hartu du bere menderatu-nahiaren xedetzat. Orain subjektuaren nagusitasuna bertan behera uzteko tenorea omen da, Izatea, bizitza, natura… berriro ere *jario jarea* izan dadin. Nahitaez izan beharko du horrela, beste aukera heriotza baita. Izateak, funtsezko errealitate ontologikoak, guztian barreiatzen den jarioa den aldetik, Mendebaldean ezarririko dualismoak erraz gainditzen ditu: kultura eta natura, teknologia eta bizitza, gizakia eta animalia, gizona eta emakumea, forma eta materia, arrazoimena eta sentikortasuna…

Lehen leinu edo familian, beraz, Izatea betetasunez eta osotasunez irudikatzen dute. Mukuru eginda dago bere izatasunaz eta berberatasunaz eta, aldi berean, ezin konta ahala formatan agertu eta adierazten da. Bigarren leinua puntu honetan aldendu eta bereizten da. Izateak ez du bere burua betetzerik. Subjektua ezintasun horren agerpena da. Esan beharrik ez, familia honen arrastoan ibili gara honaino. Subjektugintzak hemen du zentzu osoa, subjektuak afekzio eta adierazpenaz gain —*subjektibotasuna*z gain— nahimendun eragintza baita —*subjektutasuna*—. Baina ez da oso-osorik eginda agertzen den *zer-bait*: subjektua izakaria barik, jardute mota bat da. Bizi-munduak eraikitzeari dagokionez, politika ulertzeko estilo bat eman digu familia honek. Hala moduzko sintesi bat eginda, politika bizi-munduak eraikitzea den aldetik hemen gakoa antagonismoa da. Ez elkarte politikoek, ez subjektu politikoek, ez dute buru-identitaterik, ezta berberatasun osorik lortuko. Eta, humanoen kasuan gutxienez, elkarte eta subjektu guztiak dira politiko. Familia honen barruan biziki eztabaidatzen dute subjektuak kontingenteak diren edo beharrezkoak, asmatu eta sortzekoak edo aurkitu eta ezagutzekoak, osotasun gisa artikulatu behar diren edo parte nahiz klase gisa. Antagonismo eta kontraesanei buruz ere elkarren aurka aritzen dira franko, beti, hala ere, subjektuaren beharraren eremuan: haren osaezintasunaren eta haren heterogeneotasun ontologikoaren eremuan. Subjektugintza da, bestela esan, aldi baterako, alde batetik, estilo eta zentzu singularrez bizi-munduak eratze gatazkatsua, beti ilauna, beti iraungikorra.

Lehendabiziko familia, nolabait izendatzearren, diferentziaren berezkotasunaren eta potentziaren ontologia positibo eta baieztatzailea dela esan dezakegu. Hor daude, besteak beste, Deleuze eta Derridaren jarratzaileak edota Spinozaren irakurketa berriak. Bigarren familian, berriz, negatibotasunaren eta antagonismoaren filosofiak ditugu, Hegel eta Marxen ondorengo nabarrak. Eta, jakina, badira bietan senide direnak. Dena den, biak, pentsaera eta sentiera kritikoen artxipelagoa osatzen badute ere, ez dira inondik inora gure unibertso politiko eta kulturaletan hegemonikoak. Beste eguzki batek argitzen eta berotzen ditu egungo bazterrak, Jaun Jabearen figurazioak, hain zuzen. Areago ere, Gizonaren edo Jaun Jabeen metafisika-ideologia, kritikaren erauntsia jasanagatik ere, sano segitzeaz gain sendotzen ari dela esango nuke. Mugen eta hesien, ustezko identitate goren eta osoen, gizaki bioteknikoki osatuen eta desira eta nahimen «jario jabedunen» arotik ez gara irten, ez ondikotz. Halako giroan ez dut uste alperrikakoa denik pentsamendu eta filosofia kritikoek eman ahal digutenaren berri izatea. Zer irakatsi ahal digute Jaunaren aurkako subjektugintza sentitze, pentsatze eta praktikatze aldera? Bestela esan, zein dira subjektugintzaren adarrak egungo pentsamendu eta sentiera kritikoan? Zein dira, zehazkiago esan, *askatasuna*, *elkartasuna* eta *parekotasuna*ren subjektuak? Erantzun baterako hiru aukera hautatu ditut, mataza bakarra hariltzen duten hiru. Nire ustez, esanguratsuenak.

Aurrena, askatasunarena, transindibidualtasunaren filosofien argitara aztertuko dut. Subjektua errealitate transindibiduala bada, *askatasuna* subjektugintza-modu berezi bat dela ondorioztatu behar dugu: zain transindibidualetan izankide garenez, askatasuna elkarte- eta zaintze-modu bat da, zein eta kondizio zehatz eta materialetan edonor bizitza komuna xedatzeko partaide eta eskumenduna izan dadila bermatu behar duena. Hurrena, *elkartasuna*rena. Posthumanismoan nola ari den irudikatzen aurkeztuko dut edo, zehatzago esan, nola ari den elkartasun orokorraren naturaltasuna zaharberritzen. Horren aurrean aldeztuko dut elkartasuna ez dela berezkoa, ez duela fundamentu ontologiko-naturalik, areago, uko egin behar zaiela halako kooperazio edo elkartasunekiko fedeei, beti izango baitira politikaren ukazioa. Subjektugintza, eraikuntza politikoa izateaz gain, fundamenturik gabeko kondizio historikoetan egin beharreko praxia delako. Eta, azkena, posthumanismoaren ildotik, *parekotasun* ontologikoa ere nola ari den jorratzen azalduko dut. Bide beretik egingo diot kritika parekotasun ontologikoari, baina ñabardura batekin: jendeok ontologikoki ezgauza, zaurgarri eta elkarren baitakoak garelako gara pareko. Parekotasunaren aurka eginahalak eginda ere, behin eta berriro agertuko da edozein harreman eta ordenatan duintasunaren grina; gehienetan, *Bat-bera* hausten duen heterogeneotasuna izango da, subjektu singular egiten gaituen pasioa.

Askapena zain transindibidualetan

Liburu honen lehenengo orrietatik eutsi nahi izan diot askatasuna pentsatzeko era transindibidual bati, Hegel eta Marxen eskutik batez ere. Transindibiduala da gaur zabaltzen ari den ontologia erlazional eta —psikologia soziala landu duten

Simmel, Mauss, Mead eta beste pentsalari sozial askoren— soziologia erlazionalen molde zaharberritua. Glissanten obra poetiko-filosofikoari ere transindibidualtasuna antzeman diogu. Guztiek bat egiten dute ideia batean: harremanak dira lehenen, harremanek parteak eratzen eta zehazten dituzte, parteentzat harremanak barne- eta kanpo-errealitateak dira. Transindibidualtzat jo dezakegu, oro har, banakoa eta kolektiboa edo partea eta osotasuna aurretik jarri gabe, harremanei oinarrizko eta lehenengo errealitatea aitortzen dien edozein pentsabide. Errealitate transindibidualetan parteek eta haien arteko harremanek elkar eratzen dute, errealitate sozialak bezain indibidualak dira, objektiboak bezain subjektiboak.

Beharbada Étienne Balibar izan da transindibidualtasuna filosofia politiko baten ardatza izan dadin gehien ahalegindu dena. Saiatze horretan Balibarrek Gilbert Simondonen lanetik jaso eta berregin du kontzeptua, hasteko Spinozarengan eta, geroago, Marx, Freud eta beste filosofo zenbaitengan proiektatuta[264]. Gilbert Simondon, arestian aipatu bezala, teknikari buruzko lanengatik egin zen ospetsu pasa den mendeko hondar urteetan. Filosofo berritzailea izanda ere ez zen bizi artean oso ospetsua izan. Orain, berriz, sona lortu du bai teknikari buruzko filosofiarengatik, bai indibiduazioari buruzko gogoeta eta ekarpenengatik eta horietan proposatu zuen *transindibidual* kontzeptuarengatik[265]. Egia esan, *transindibidual* hitza teknikari buruzko lanean sakondu gabe erabili zuen, baina serioski indibiduazio psikiko-kolektiboa ulertzeko orduan landu zuen. Areago, Simondonen iritziz, indibiduazioetan psikosoziala da egiazki transindibiduala den bakarra[266].

Baina, zer esan nahi zuen Simondonek *indibiduazio* terminoarekin? Simondonen gogoeta filosofia klasikoen jarrera ontologikoen kritikarekin hasten da. Izatea bi zentzutan ulertu dutela dio: Izate hutsa den aldetik eta izaten diren

264. Balibarrek hitzaldi bat eman zuen gaiaz 1993an. Lau urte geroago liburu-formatuan argitaratu zen, *Spinoza: from individuality to transindividuality.* Berrikitan bilduma batean espainierazko bertsioa agertu da: «Individualidad y transindividualidad en Spinoza», in *Spinoza político. Lo transindividual*, Gedisa, 2021. Bestalde, Balibarrek dioenez, frantsesez *transindividuel* hitza aspalditik erabili da baina adiera desberdinekin —Kojèvek Hegeli buruzko lanetan, edo Lacanek inkontzientea deskribatzean—. Ikusi É. Balibarren «Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud» (Balibar, 2018).

265. Bizi artean hiru liburu baino ez zituen argitaratu, hirurak 1958an aurkeztu zuen doktore-tesiaren parte. Horietan banakoaren genesi fisiko-biologikoa, objektu teknikoen izate-erak eta indibiduazio psikiko-kolektiboa aztertu zituen. Tesia bi lanez osaturik zegoen: *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, eta *Du Mode d'existence des objets techniques*. Lehenengoaren parte bat 1964an argitaratu zen —*L'Individu et sa Genèse physico-biologique*—. Bigarrena, objektu teknikoei buruzkoa, 1958an. 1989an beste parte bat agertu zen —*L'Individuation psychique et collective*—. 2005ean, edizio batean batu zituzten lehenengoa eta azkena. Horren espainierazko bertsioa erabili dut hemen: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Cactus, 2009. Bestalde, Simondon 1989an hil zen. Deleuzeri bezala beste askori eragin bazien ere, ez zuen ospe handirik eskuratu. Hil zen garaian, 80ko hamarraldiaren amaieran Balibarrek berpiztu zuen Simondonen obrarekiko interesa. Lehen saio monografikoa, beharbada, Muriel Combes-ena da, 1999ko *Simondon. Une philosophie du transindividuel* saiakera. Espainierazko edizioa: M. Combes, *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Cactus, 2017.

266. Transindibidualaren bidez psikikoa eta kolektiboaz gain objektu teknikoa ere uztartzeko asmoa omen zuen, baina, Stieglerrek nabarmendu duen bezala, uztartu gabe utzi zuen (Stiegler, 2012a).

izakarietan banakatuta edo bereizita dagoen aldetik. Metafisika klasikoan eta substantziaren ontologian, Izate hutsa baztertuta, banako izakariak edo enteak izan ziren gogoetagai nagusia. Simondonek eredu klasikoak bitara sintetizatu zituen, atomismoa eta hilemorfismoa; biei salatu zien Izatea Bataren ereduaren mende pentsatu dutela, hau da, Izatea dagoeneko *zer-bait* diren izakarietatik pentsatu dutela (Simondon,2009 [1958], 23. or. eta hurr.). Simondonek, aldiz, Izatea *banako* edo *bat* diren izakarietatik kanpo pentsatu nahi du. Haietatik kanpo edo haiek izan aurretik banakatu ez den Izateak Izate *preindibiduala* edo *zerbait* ez dena izan behar du, hain zuzen. Jakina, *zerbait* ez bada zehaztugabea da, baina indibiduazio-prozesuan zehaztu, zertu edo banakatuko da.

Bistan denez, Izatea prozesu eta harreman gisa pentsatzen ari zen Simondon, banakatutako izakarietara mugatu gabe. Metafisika klasikoa atzean utzi eta harremanak lehenetsiko zituen ontologia bat egin guran zebilen. Oinarri ontologikoa harremanak izango ziren eta haietatik azalduko zuen nola sortzen ziren izakariak edo, banakaturik eta zehazturik dauden aldetik, *indibiduoak*. Simondonek, hortaz, ontogenesiari buruzko teoria landu zuen, baina *ente* —izaki, izakari…— hitza erabili beharrean *indibiduoa* ibili zuen eta prozesuari *indibiduazioa* deitu zion. Bi galdera zituen gidari: Nola bereizten dira *banako izakariak*? Zelangoa da bilakaera hori?

Hiru bilakaera mota eta hiru banako mota zeudela ondorioztatu zuen: fisikoa, biziduna, psikosoziala. Objektu fisikoen genesiarekin hasi zen, fisikaren, termodinamikaren edo biologiaren adibide, kasu eta terminoak oparo erabiliz. Banakoa, zioen, Izatearen bateraezintasun edo tentsio baten konponketa autoeratua da. Tentsioa zena banakatze-prozesu baten bidez funtzionatzen duen *harreman-egitura* bilakatzen da (Simondon,2009 [1958], 387-390. or.). Halandaze, banako fisiko bat, indar batzuen talkan materialki zehaztu den funtzionaltasun bat da. Konpromiso bat dela esan liteke, indar batzuen arteko tentsioa funtzionatzen duen *zerbait* bilakatu dela. Tentsioa ez da desagertu, *zerbait* horrek bere baitan behar du. Hori dela eta, Izatea dinamiko eta prozesuzkoa da beti. Banako izakariek ez dute Izatea bere osoan banakatzen, fase bat baino ez dira, funtsean, aldi baterako konexio bat.

Landare bat, esaterako, bi ordenaren konexioa da: ordena kosmikoaren —argi-energia— eta ordena inframolekularraren —gatz mineral, oxigeno eta abarren— konexioa. Bi ordena horietako hainbat potentzial bateratu eta *landarea* izaten banako —*zerbait*— bihurtu dira; hau da, landarea da potentzial horien desfasea eta konponketa (Combes, 2017 [1999], 29. or.). *Landare banakoa* izaten agertzen, zehazten eta banakatzen diren harremanak *transduktiboak* dira, hau da, harremanetan bertan sortzen dira —batera eta izankide direlarik— lotutako gaiak eta loturak, kasu honetan, landarea eta landare-ingurua. Horrela ikusita, banakoak konektatze-ariketak dira. Horregatik beti izaten dira hauskorrak eta ahulak, beti daude oreka *metaegonkor* edo ezegonkor batean. Dena den, izakari fisikoek egonkortasunera jotzen duten bezala, bizidunek indibiduazio-ariketan jarraitu behar dute etengabe; izan ere, oso metaegonkorrak direnez edozein aldaketak astindu eta beste harreman-

sistema baten banakatze-prozesuan barneratu ahal ditu. Bestela esan, hil eta beste banakatze baten materia-energia bilakatu daitezke oso erraz. Gainera, banakoa ez da bakuna; potentzialtasunen «konpromisoa» denez gero, beti izan behar du bilakaeran, harremanetan, eta beti askotariko potentzien arteko konexio gaitzetan.

Simondonek, beraz, Izateari begiratu zion banakatzen ari den aldetik. Indibiduoak edo banako izakariak tentsioak eragindako harreman banakatuak dira —ez, hala ere, aurkaritza dialektiko batek eragindakoak; izan ere, Simondon berariaz aldentzen da pentsamendu dialektikotik—. Erreala harremana da, Izatea harremana delako; Izatea harremanen konposizio eta deskonposizio faseetan izaten da beti: fase preindibidual, indibidual edo transindibidualean. Banakoak, hortaz, Izatearen fase errealak dira, oso errealak, baina fase bat baino ez.

Esan bezala, Simondonek ontogenesiari buruzko teoria bat armatu nahi zuen, eta banakatze mota guztietan erabili: banako fisikoak, bizidunak eta, azkenik, psikosozialak nola sortzen diren aztertuz. Fisikoek eta bizidunek fase preindibidualetik fase indibidualera igaro diren tentsioetan agertzen dira. Psikosozialak ager daitezen, berriz, beste fase bat behar da, transindibiduala. Fase horretan banako bizidun batzuek beren baitan banakatu ezin dituzten tentsioak elkarrengan jarriz banakatuko dituzte, hau da, elkarrengan bilakaraziko dituzte *zerbait,* haiek elkarrengan diren zerbait.

Antza denez, asko da edozein banako psikosozialek —bizirauteko— bere baitan banakatu ezin duena, beste hainbatekin batera amaraun transindibibual batean banakatu behar duena. Simondonek zehaztugabe geratzen den inguru horri *natura* deitu zion eta, greziar filosofia klasikoaren terminoa erabiliz, *apeiron*, hau da, zehaztugabeko zera. Hortaz, banakoengan dagoen potentzialtasun heterogeneoen barren zehaztugabea da *natura*, bertako bateraezintasunetatik sortuko dira banakatze berriak, desfase berriak (Combes, 2017 [1999], 451. or.). Eta, bereziki, indibiduazio transindibidualak, banako psikosozialek beren baitatik kanpo bilatu behar izan dutelako norekin banakatu zehaztugabeko demaseko tentsioa.

Bestalde, subjektua natura zehaztugabe horrekin batera ulertu behar dugu. Izan ere, *subjektu* deitu zion banakatu den eta banakatu gabe geratu den errealitatearen baturari. Subjektua, hala, beti izango da errealitate horien batura ezegonkorra eta, horregatik ere, bere osotasunik ezaren kontzientzia duen banakatze bat: ez da inoiz bere baitakoa. Barne-tentsio horrek bizi, eratzen eta izanarazten du subjektu psikosoziala, bere baitan banakatu gabe geratu den orok banakoa izateko grina balu bezala. Hortaz, subjektu psikosoziala ez da soilik hainbat indar preindibidual biltzea eta banakatzea; banakatze kolektibo eta transindibiduala behar du.

Zer dela eta erabili zuen Simondonek *transindibidual* terminoa eta ez, adibidez, tradizio handiagoa zuen *intersubjektibo*? Simondonen irudiko, harreman intersubjektiboetan subjektuak «indibidualizatuta daukatenetik» erlazionatzen dira; transindibidualetan, berriz, subjektuek beren burua izango den zerbait elkarri

indibidualizatzen diote zehaztugabeko barrenetik. Harreman transindibidual batean, beraz, batera «desfasatzen» dira partaideak indibidualizatze berri batean, ez da banakoen arteko edo *inter* zerbait, banakoak barrutik eta kanpotik zehazten dituen zerbait baizik. Hala, bere burua alderdi batzuetan desindibidualizatuz eta indibiduazio berri batean konektatuz elkartuko dira. Transindibidualaren abiapuntua, hortaz, zera preindibidual zehaztugabea da, guztiengan egonda ere, bakoitzarentzat intimoa dena. Agertu den errealitatea banako bakoitzarengan nola, guztiengan hala banakatu da, zehaztu eta gauzatu.

Harago joz, Simondonek uste zuen banakatze psikosoziala transindibiduala baino ezin dela izan: izaki psikosozialek indibiduazio fisiko eta biologikoari erantsi behar diote *ko-indibiduazioa,* elkar indibidualizatu behar dute. Esan liteke handitara jo behar dutela, aurreko indibiduazioetan —fisiko eta biologikoetan— lortu ez den banakatzea, lortu ez den (*nor*)*beratasuna*, besteekiko harreman transindibidualetan erdietsi behar dutela. Psike bat psikeen arteko harreman transduktiboa da eta, berdin antzera, norberaren subjektibotasun singularra elkarren baitakoa. Subjektu psikosozialaren errealitatea transindibiduala da.

Hala gauzak, ez da arraroa Simondonen kontzeptuaren haritik hainbat eta hainbat proposamen etiko, politiko edo filosofiko egin izana. Muriel Combesek, esaterako, indarrez nabarmendu du *intimitate komuna* deritzona: «Transindibidualaren kontzeptuak (…) ez du adierazten ezen bakoitzak kolektiborako duen disposizioa, horrela kolektiboa desubstantzializatzen du eta beraren eraldatzeko joera agerian jarri» (Combes, 2017 [1999], 97. or.). Intimitate komunean dugun *natura* eraldatzeko gaitasuna da: gutako bakoitzarengan preindibiduala da zera komun guztien potentzialtasunen iturria, bizimoduak eta izatasunak eraldatzeko potentzialtasun ikaragarriaren lehengai zehaztugabea. Simondonen hipotesiaren muina da, finean, banakoak beren aurretik izaten den dimentsio ontologiko komun bateko erkide direla. Ez da hori ezeren fundamentua, eraldatzeko zehaztugabetasun ontologikoa baino ez, banakatze transindibidualetan zehaztu beharrekoa.

Alde horretatik, Simondonen izate psikosozialaren filosofia bat paratu zuen indibiduazio psikokolektiboaren inguruan. Transindibiduala azaltzeari ekiten dioenean, Simondonek espiritualtasuna eta psikosoziala zuzen-zuzenean lotzen ditu errealitate bakar bat balira bezala. Haren esanetan, banakoek maila psikosozialean erdiesten dute esanguren eta transzendentziaren sentiera. Banakatze psikosozialaren bikoiztasunari esker banakoek beren baitan eta beren baitatik harago sentitu ahal dute hedamen bat, afektuetatik hasi eta esanguretara iritsiz (Simondon, 2009 [1958], 373. or.). Xeheago, banako bizidun psikosozialek afektuen edo eragin emozionalen bidez ohartzen dira ez direla banako hutsa. Kanpokotzat jo litzaketen munduko edo inguruko beste edonolako banako asko eta banakatu ez diren dimentsio zehaztugabe asko bere baitan direla esperimentatzen dute. Horregatik ere, transindibidualean subjektuak bere burua kuestionatuta aurkitzen du nahitaez, izate transindibidualean

elkar subjektibatu dutenek elkarri erakusten diote bakoitzaren norberatasunaren osotasunik eza (*Ibid.,* 415. or.).

Ideia horietatik, beraz, praxi eraldatzaile baterako aholku moduko bat ondoriozta genezake, kasurako: izate psikosozialak eta haien elkarteak batera sortzen dira elkarrenganako izaten, barrenetik gaude elkarri loturik intimitate komun batean eta batera eta elkar sortuta bagaude ere ez dugu banakotasun iraunkorrik lortzen, baina hala da nola aldi baterako nork bere izate singularrari eutsi ahal dion. Balibarren eskutik zehaztu dezakegu aholkua.

Esan bezala, Balibarrek transindibidualtasunaren filosofia politikoa landu du Simondoni jarraikiz. Filosofia horretan —edo, beste batzuetan dioen moduan, filosofia erlazionalean— sailkatzen ditu Marx, Freud eta Spinoza, hirurak ahalegindu zirelako dualismo eta abstrakzioak gainditzen —gizarte versus gizakia, holismoa versus indibidualismoa eta antzekoak— eta banakotasunaren izaera soziala eta harremanezkoa agerian uzten[267]. Balibarren ustetan hiruretan nabariena Spinoza da —nahiz eta Spinozak *transindibidual* hitza ez erabili eta Simondonek berariaz adierazi ez zuela Spinoza kontuan hartu— (Balibar, 2021a, 17. or.). Spinozak, gogoratuko dut, substantzia bakarra dagoela defendatu zuen, diren gauza guztiak substantzia beraren formak direla —Izatea, natura edo jainkoaren formak, hain zuzen—, izan soilik izakari konkretuak direla eta horiek *hainbat* batzearen ondorioz direla *banakoak*, ez direla osoak eta askiak ez berez, ez bere baitan ere, beti beharko dutela besteren bat eta, horrez gain, banakatzea prozesu etengabea dela, banako sinpleak banako konplexuak sortuz elkartzen direla eta elkartzean bere burua eraldatzen dutela… Hortaz, Simondonekin ikusi bezala, banakoa aldi baterako elkartze bat da, izaten jarraitzearren elkartze konplexuagoetan, transindibidualetan, parte hartu behar duen elkartze bat —gu garen gorputzek, esaterako, egitura sozialak behar dituzte bizirauteko—. Banakoa, Simondonen kasuan bezala, ez da norbanakoa, edozein izakari baizik: estatu bat edo korporazio bat ere banakotzat jo dezakegu, hitz batean, *zer-bait* edo *zer-bat* den oro da *banako*. Banako bakoitzak beste banako askoren ugaritasun infinitu bati lotuta dago, banakoek elkar izanarazten dute hamaika elkarrekintzetan.

Horretan guztian ikusten du Balibarrek transindibidualtasunaren marka. Spinozaren ontologian agregazio eta integrazio mailakatuak nonahi agertzen dira, banakoak beti izaten dira elkarren izankide, parte askotakoak eta banako handiagoetan partaide. Eta, gogoan izan, elkarte batzuk egokiagoak dira banakoen iraupenerako, haien autonomiarako eta haien singulartasunerako. Egokitasun horietan jokatzen da askatze etikoa. Elkarrekintzek eta elkartzeek egiten dituzte banakoak, baina jokoan dagoena elkarren izanarazte-prozesuetan deskonposizio eta konposizio

267. Balibarrek Kojève, Lacan, Vigotsky edo Goldman ere sartzen ditu ontologia erlazionalaren tradizioan. Jason Read-ek Spinoza eta Marxekin batera Hegel ere hartzen du kontuan, guztiek aldeztu zutelako banakotasuna ezin dela isolaturik izan, harreman sozialek inpresio edo ilusio hori eman ahal badute ere (Read, 2016).

modu hoberenak zehaztea da. Spinozaren askatasuna, dena den, ez da ordena naturala iraultzea, ordenaren adierazte aktiboan eta beharrezkoan norbanako batek «bere izatearen kausa izatea» baizik. Simondonen iritziz, Spinozaren askatasun hori estoikoen erara taxututa zegoen: gurdiari lotutako txakurra bere oldez lotu ez den aldetik esklaboa da, baina gurdia dabilelarik librea da bere kabuz jarraitzen duelako gurdiaren erritmoa (Simondon, 2009 [1958], 421. or.).

Bidenabar esan, Hegelek ere beharrezkotasuna eta askatasuna uztartu zituen: aske da egoera jakin batean beharrari *aktiboki* erantzuten diona, aske da eragiten dioten kausetan bereak hautatuz bere burua xedatzen duena. Eta, garrantzitsuena, aske da kausen ordena bera aldarazten duena. Horretan erradikala zen. Hegelen edo Marxen kasuetan, banakoa izatera iritsi dena *elkar bereizteko harreman komunetan* sortu da, baina horrez gain, bere baitan du banakotasuna erdibituko duen ernamuin transindibiduala, banakotasuna ez delako behin betiko eta oso-osorik, harreman kolektibo kontraesankorretan izan behar du. Bere baitako antagonismoak bizi du. Labur esan, askatasun dialektikoa inguruabar zehatzetan ezarritako identitate edo zehaztapenei autozehaztapenekin uko dialektikoa egitea da, noraino eta inguruabarra bera ere bere funtsezko egituretan iraultzeraino —eta arestian gogoratu bezala, dialektikan ez dago antagonismo bakar bat, logikoki aurreikus litekeenik, subjektuaren bitartekaritza libre eta politikoa ezinbestekoa da—.

Spinozarenak bestelako doinua du, banakoen barne-aniztasunak eta guztien arteko elkarrekintzak *nahitaezkoaren askatasunari* irekitzen diote atea. Simondonen lanean bezala, banakatu gabeko dimentsioan korritzen diren indar ugariak potentzialtasun askoren eragile dira, berez, inongo aurkaritzarik gabe, nonbait, soilik «Izatearen desfase» baten ondorioz[268]. Horietako askok elkartze-fase transindibidualetan zehaztuko dira, alegia, banakatu edo zehaztu gabeak banakoetan zehar hedatzen diren harietan, *zainetan*, zehaztuko dira.

Horrenbestez, Hegel, Marx, Simondon edo Spinozarenetik —Balibar bitartekari delarik— zer ondoriozta dezakegu? Nora heltzen gara filosofia transindibidualaren eskutik? Ikusi dugunez, izate psikosozialetan transindibiduala da gorputz batek *banakatu* —edo zehaztu— ezin izan duen zerbait, hainbat gorputz psikosozialek *bitartekaritza transduktibo* batez izanarazi behar izan dutena. Baina bitartekoa ez da hirugarren bat, bitartekoa elkarreraginezko jardun bat da, non izankideek elkar izanarazten duten. Horrela bada, subjektua errealitate transindibiduala da. Subjektu bat sortu ahala subjektu-kide diren parteak eratzen dira eta, hala ere, subjektua ez da ezer parte horien jardutetik kanpo, ez du berezko existentziarik. Parteek subjektua dute beren izanean, subjektu dira, eta, aldi berean, subjektua parte bakoitzetik kanpo (ere) bada. Hori dena aintzat hartuta, uste dut *subjektugintza* erabiliz subjektuaren

268. Egia esan, Simondonek talka edo antagonismo gisa ikusten zuen desfase hori, baina kontingenteak zirela uste zuenez eta Hegelen dialektika modu klasikoan ulertzen zuenez —hau da, dialektika beharrezkotasunaren logika bat zelakoan— berariaz aldendu zen Hegelen antagonismo dialektikoetatik.

izaera erlazional, aktibo eta bikoitza argiago adierazi ahal dela. Subjektugintza, beraz, errealitate psikosozial jakin bat sortzeko jarduna da, norberarengan *singular* eta guztiengan *komun* diren afektuen subjektibotasuna eta ekintzen subjektutasuna eratzeko jarduna.

Pentsabide transindibidualistatik askatasuna subjektugintza berezi bat da, harremanezko errealitate transindibiduala delako. Bertan kide bakoitza dago ahaldunduta bere izate singular eta komunari buruzko erabakiak hartzeko eta gauzatzeko. Harreman horren gutxieneko logika, liburu honetan zehar agertu eta desagertu den termino batez izendatu da eskuarki: *onespena*, betiere, ekintzetan gauzatua, ezinbestean kide bakoitzarengan eta guztiengan materializatua. Horrez gain, harreman askatzailean norberaren bizitzan *eragile aktiboa* izatea ezin da pribatizatu, elkarrena da. Askatasuna, beraz, ez da subjektu baten ezaugarria edo dohaina, harreman baten ezaugarria da, baina harreman horrek subjektua, partzialki, egiten duenez, subjektua aske da *harremankidea* den neurrian.

Askatasuna horrelako subjektugintza dela sentitzen dut. Bakarrik besteekin izan gaitezke libre, bakarrik besteekin gauzatu ahal dugu askatasuna. Hizkuntza baten modura, ez da inorena eta guztiona da, hiztunak zeharkatzen ditu eta hiztun-elkartea sortzen du. Gainera, askatasuna ez da abstraktua, egoeran egoerakoa baizik, eta konkretu egin behar da, horregatik askatasuna barik *askatzea* edo *askapena* erabili beharko genuke. Askatzea guztion izate aktiboa gauzatzen duen subjektugintza da, errealitate transindibiduala. Askatzean banakoek elkar sortzen eta banakatzen dute modu berezi batean: askatze-harremanean duintasun osoko parekoak dira denak, esan nahi baita, harremanaren egile onetsiak.

Hala ere, ikusi dugu *subjektu* hitza beste adiera esanguratsu batekin erabili dela, subjekzioarena. Hori ere transindibiduala da, esan nahi baita, harreman-sistema baten mendeko edo partaide egiten gaituzten harremanek ere errealitate transindibidualak mamitzen dituzte —menderatze-sistemak eta menderatutako jendeak, esaterako—. Menderakuntza eta zapalkuntzak ere errealitate transindibidualak dira, subjektiboak bezain objektiboak, sozialak bezain indibidualak.

Aurreko guztiaren haritik, galdera etiko-politikoak jartzen has gaitezke. Askatasuna eta menderakuntza errealitate transindibidualak direla jakinez zer irabazten du praxi eraldatzaile batek? Harreman transindibidualek eratzen bagaituzte eta hala dela bereganatzen badugu aldatuko litzateke gure bizi-jarrera? Arreta eta arta handiagoz jokatuko genuke *gu-garen-beste* guztiarekin? Zainduko genuke elkar elkarren izankideok? Areago, kontuan hartuta Simondonekin ontogenesian barrena mugitu garela eta transindibiduala ez dela, nahitaez, parekide juridiko-politikoen elkar eratze bat, aski al da transindibidualaren ontogenesia askatzearen kontua emateko? Ez al dugu hemen, berriro ere, ontologiaren politika bakar bat, fundamentu nagusi bat, nahiz eta orain substantzia trinko eta oso baten ordez *harremana* jarri? Balibarrek (ere) ohartarazten digunez, banakoaren ordez banakatze-prozesua jarri arren, oraindik presente dugu ontologiaren eta politikaren arteko

—behar-beharrezko— bitartekaritza ezabatzeko arriskua eta, ondorioz, fundamentu normatibo aldaezin baten eta zehaztugabetasun anarkiko baten artean zalantzaka ibiltzeko arriskua. Horrenbestez, bi aukera zahar bezain ustelen artean hautatu beharko genuke: ontologikoki ondorioztatutako arau politiko bakarrari eustea, ala edozein arau, balio-irizpiderik gabe, balekotzat onartzea (Balibar, 2021b, 107. or.).

Transindibidualak ez digu erantzun zurrunik eman, ezta jokabide etiko edo politiko irmo bat oparitu. Simondonek zioen gisa, transindibiduala berez lerratuta dago zertara eta egoeran egoerako bitartekaritza-lan batera. Bestela esan, transinsibidualean parteek elkarri egiten diote interpelazio bat, erregu ontogenetiko bat, elkar eratzen dute bakoitza bere singulartasunean, baina hortik aurrera, harremanen nolakoa erabaki behar da. Hautatu eta erabaki behar da. Subjektugintza askatzaile baterako hautua ez da kontu ontogenetiko edo psikosozial hutsa; eremu horretan «agertzen» da, hor jokatzen da, baina *aukera irekia* da, ez fundamentu irmoa. Labur esan, ezin gara harremanaren fetitxismo batekin tronpatu. Ondorio bakarra, berriro ere, mundu psikosozialen edo soziosinbolikoen irekitasuna da, ontogenesiak askatasunerako eta menderakuntzarako irekita aurkitzen dugu beti. Ez gara libratuko *nomoi* delakoak ezarri beharretik.

Zehaztugabetik sortzen gara, ez gure nahimenez, banako singular gisa agertzen gara bai eta geure buruaren aurrean eta, gainera, banakatze-prozesuari eustera behartuta: ez diogu, bizi gareino, elkar eta nork bere burua zehazteari utziko. Langintza transindibidual batean agertu ginen autonomiarako emanak edo, Marco Mazzeoren hitzetan, zehaztugabean zedarriak eta *erabilerako arauak* ezartzera emanak: bizitzaren jario zehaztugabeetan baliodun eta esanguradun zehaztasun transindibidualak «izaten». Heteronomia eta autonomiaren dialektikan ez dago gelditzerik, ezta bukatzerik ere. Heteronomiaren zehaztugabetasun zabala da, hain zehatz ere, autonomiaren potentziala, subjektugintza askatzailerako aukera irekia (Mazzeo, 2022, 176-77. or.).

Autonomia, hortaz, askatze-egintzen lan zehatza baino ez da, ahalmen transindibidual bat eta subjektugintza askatzailearen jarduna. Ez da aldez aurretik eratuta dagoen subjektu edo banako baten jarduna, baizik eta subjektu hori eratu eta banakoa libre egingo duen jarduna. Esan bezala, askatasuna edo beregaintasuna komunitatean ditugun harremanen ezaugarriak dira, ez norberarenak, errealitate transindibidualak dira, ez indibidualak. Horrela, bada, begi aurrean ditugu autonomiaren hiru ezaugarri: egoeran-egoeran zehaztua, erlazionala edota transindibiduala, eta partziala eta amairik gabekoa. Autonomia zehazte-lana den aldetik ezin da egoeratik kanpokoa izan, ez da dohain edo ahalmen abstraktu bat, egoeran-egoeran erabakiak hartuz *zer garen* xedatzea baizik. Eta, azkenik, transduktiboa denez autonomia-harremanetan batera materializatzen dira partaide autonomoak eta autonomia transindibiduala. Bide horretan sortzen dira aldi baterako izakari aske eskubidedun eta eskudunak, esan nahi baita, ahalmen efektiboetan izankide diren banakoak. Izan ere, banakoa beste askorekin konposatua bada, autonomia ez da nork bere buruari bizi-arauak ematea, autonomia nork bere buruari

besteekiko elkartean arauak ezartzean aktibo izatea da[269]. Autonomia, azken finean, heteronomiaren tentsioetan arauak jarriz «desfasatzen» diren jendeen bizi-lan azkengabea da. Askatzea, aldiz, araugintza horretan kide aktibo egiten gaituzten harremanak egitea.

Sinbiosiak, elkartasun naturalaren desira

Zainak deitu diet egiten eta osatzen gaituzten jario, indar eta eragin zehaztugabeei eta garen —aldi baterako bada ere— jario transindibidual gorpuztu eta zehaztuei. Zainak garen materia bizidun sozial eta kulturaren harreman guztiak dira. Horietako batzuek, ikusi dugunez, harremanetatik sortuak direla ahantzarazten digute, sistema abstraktuen itxura hartuta. Maiz, zain horien izanak kontraizanak dira. Zainak errealitate *pre* eta *transindibidualak* dira, zainen jarioetatik *banakatu* eta *banakatzen ari* diren banako errealitateak gara eta, horrela, gorpuzten ditugu zainok, gu dira aldi batez. Zainen materiakoak dira gure harremanak, gure gogoak, gure gorputzak, gure norberatasunak. Subjektugintzak zainetan egiten du lan. Askatzea zainetan egiten dugun lana da, zainetatik jaso duguna, egiten gaituztena eraldatuz eta, nola ez, haiek erabiliz. Zainak dira aldi berean banakotasuna elikatuko duten banako-aurreko zehaztugabetasunak eta izate transindibidualak. Ontogenesiari begira, gure banakotasuna gure aurreko zainetan nola, banakatze transindibidualetan hala osatzen baita.

Baina zergatik zainen metafora hau? Uste dut baleko metafora dela autonomia eta heteronomiaren dialektika eta askatasunaren ontogenesia babestu ditzakeen ontologia baterako. Zainak ez dira soilik lur azpian bizi-baliabideen bila hondoratzen diren beso lako hodiak. Zainak ez dira soilik lehenaldi bateko bizidun eta bizigabeekin lotzen gaituzten besarkaden eta lokarrien metafora. Ez dira soilik sustraiak. Zainak dira gure anatomiaren zain-adar, odol-hodi, arteria, nerbio, zuntz, zurda, edo harrien betak eta materialetan nabarmentzen diren hari meheak, edo landareetan erroetatik adartzen diren hodi eroaleak. Horiek denak izendatu ditu euskarak *zain*. Finean zainetatik dugulako kemena, bizi-indarra, bizkortasuna, edo norberaren barren, izaera eta gaitasun zenbait. Bizitzaren erroei begira, izandakoen zainek ere eusten digute, izandakoek izana ematen omen digutelako. Garen banakoa zehaztu aitzin izan diren materia bizidun eta bizigabe kontaezinen zainetatik gatoz. Baina —Simondonen filosofiari jarraituz— horiek garen modu berean *ni* eta *gu* ere bagara, une batez kontzientzia indibidual eta transindibidualak daramatzaten gorputz bizidunak gara eta.

269. Spinozarenean hori konbergentzia eta sinergia da. (Balibar, 2021a, Individualidad y transindividualidad en Spinoza, in *Spinoza político…).* Kontuan hartu behar da Spinoza sarritan banako arrazionalista eta libre baten aldeko filosofo gisa ulertu dela. Irakurketa horren aurka, bertsio erlazionista zenbait ditugu, batez ere, feminismotik egindako irakurketetan eta autonomia erlazionalaren inguruan. Ikusi A. Armstrong, K Green eta A. Sangiacomoren *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others* (Armstrong, Green eta Sangiacomo, 2019) eta C. Mackenzie eta N. Stoljar-en *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (Mackenzie eta Stoljar, 2000).

Bestalde, metaforari bainoago hitzari begi emanez, subjektugintza askatzailearen ezaugarri batekin egiten dugu topo: elkar askatzen dugu, elkar zaintzen dugularik. Baina, transindibidualarekin gertatzen den moduan, edozein harremanekin suertatzen den bezala, *zaintza* ere adiera eta joera anitzekoa da: elkarren ardura eta arta zaintza dira, kontrola eta zelatatzea ere bai. Zaintza da zaintza, dela maitasunez eginda, dela kontrol hutsez, dela elkarrez arta izanez, dela alde bakar batez jagonez. Askatzailea izan dadin zaintzak harremankide guztien subjektu-duintasunaren oneste material eta objektiboa gauzatu behar du. Zaintzaren politika askatzailea ez da etika kontu hutsa, ez da moral pertsonalera lerratzen den jarrera errukior eta bihozbera, elkar subjektu autonomo bilaka dezagun behartzen gaituzten harreman-egitura sozialak sortzea da. Hegelek zerabilen hitza erabiltzera, zaintza askatzailearen *etikotasunak* ez du zerikusirik ahaltsuek ezgai eta behartsuekin izan dezaketen onespen errukiberarekin, aitzitik, elkarrekiko onespen eta maitasun politiko jakin bat gauzatzea da: elkarri zehazki eta materialki *subjektu parekide eta jareak* garela onestea. Alabaina, menderakuntza eta zapalkuntza ere zain transindibidualak dira, horietan «askatasun pribatuak» bermatzen dira, batzuek botere eta ahal sozialak bahitzen eta bereganatzen dituztelako. Modernitatean, jaunen indarkeria eta menderakuntzari aurre egiteko, pareen elkartasuna irudikatu zuten, berariazko hitzarmen edo itun baten bidez elkar onetsi, kidetu, askatu eta ahaldunduko zutenen arteko elkartasuna. Elkartasun hori elkar hartzeko zain(tza) berezia izango zen; nazio-estatuaren hiritarren «fraternitateak», esaterako. Badakigu nor izan ziren anaidi horietara gonbidatuak, zeintzuek onetsi zuten elkar. Elkartasun orokorraren bilaketak aurrera jarraitu behar izan zuen. Aurrera jarraitzen du, egun maila oinarrizkoago batean, maila orokorrago batean, beharbada.

Aurreko ataletan sarri aipatu dut zuhaitza izan dela askatasunaren ikurra eta nola izan litekeen, besterik gabe, Gizabanakoaren edo Jaun Jabearen beregaintasunarena; eta, aldiz, basoak eta oihanak, sastrakak eta sasiak izan direla menderatuen eta zapalduen askatze-borroken abaro metonimikoa. Hala ere, zuhaitza bera ere beste zentzu batez hauteman dezakegulakoan nago. Zuhaitzaren ageriko formaren ordez, zuhaiztiari eta zuhaitz bakoitzari *barrua* eta *kanpoa* atontzen dizkioten zainen amaraunari so egin beharko genioke. Beharbada, errizoma eta zaina ez daude horren urrun; hala iradokitzen digu, esaterako, mikorrizen hipotesiak: mikorrizak onddo eta landareen arteko sinbiosi mutualistak dira, kasu batzuetan harremana erroen bidez lortzen omen da, bestetan errorik gabeko elkarteetan. Mikorrizak, beraz, interkonexiorako lurpeko zain komunen sarea dira. Horietatik elkarri banatzen dizkiote bizi-baliabideak —karbonoa, ura, fosforoa eta abar— eta, dirudienez, inguruan gertatzen diren aldaketen ohartarazpenak eta seinaleak ere bai: elkarri transmititzen diote gertatzen zaienaren berri, eta elkar zaintzen dute[270].

270. Hipotesi horretaz, Monika A. Gorzelak, Amanda K. Asay, Brian J. Pickles, Suzanne W. Simard (2015). Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities. *AoB PLANTS*, *7*.

Irudi haiekin, analogiatik hitzera eta hitzetik metafora berrietara jauzi egin nahiko nuke, *zain* hitzera, *zain* hitzetik. Hori guztia, dena den, *harremana* eta *sinbiosia* fetitxe itxia bihurtu gabe. Izan ere, basarte sarrien zainetan zain-artetik elkar artatzera doan tartean jendeok autonomiaren lana egin behar dugu. Zehaztugabean zehaztu behar ditugu bizimoduak, arauak ezarriz eta elkar izanaraziz. Zehazten dugun hori dena, gure adarrak direlarik, beste askoren zainak izango dira eta zain zurrunduak, ihartuak eta itxiak izan daitezke, itogarriak eta alienatzaileak, edo bizigarrien jarioen eroaleak.

Zainak erre edo zain berriak bota eta hedatzea, besterekin lotu edo bereiztea, jendeen zehazte-lana da. Lan hori kontuan hartu ezean, bizitze-jarduna kondizio hutsarekin berdintzen dugu, dimentsio irekia eta zehaztugabea dena «jasotako kondizio» batekin berdinduz, batzuetan eduki ontologiko batekin, bestetan eduki natural batekin. Biei, ontologizazioari eta naturalizazioari, aurre egiteko erne egon beharko luke pentsamendu kritikoak. Ez da, hala ere, hain erraza zehaztugabetasuna eta negatibotasuna, kosta ahala kosta, zerbait positiboz bete nahi denean. Hori da nire ustez elkartasuna *natura*n oinarritzeko joeraren kaltea: elkartea eta elkartasuna nahasten direlako usuegi. Halakoetan, mikorrizaren metafora ez da metafora hutsa, halakoetan nik basoetako erro-arte nahasi eta korapilatsua irudikatzeko erabili dudan irudia ez da banakatu gabeko zehaztugabearen irudi soil bat. Tradizio spinozatarrean, esaterako, Deleuze eta Guattariren *agencement* edo *blocs de devenir* kontzeptuek deskribatu nahi zutenaren adibidetzat jo dute mikorriza. Izan ere, onddoen eta landareen zainen artean sortzen diren elkarketa edo, hitz esanguratsu batean, *sinbiosi* horietan bilakatze-bloke bat sortzen dutela uste baitute. Areago, elkarketa sinbiotikoak dira, antza denez, bilakatze-bloke, atondura eta makina horien kasu biologiko argiena.

Deleuzek eta Guattarik barra-barra ibili zituzten biologia, fisika eta teknologiaren adibideak ez ziren irudiak, baizik eta ontologia monista batean materia, bizitza eta humanitatea paradigma bakar batera batzeko ariketak. Ezagun denez, landareak, animaliak, humanoak… izate-logika —hots, ontologia— berean batu zituzten Simondonen filosofia egokiturik. Horiek denak *makina* zeritzoten elkarketa iragankorrak izango ziren etengabeko jito eta bilakaera batean. Makina horiek, gainera, makina desiratzaileak izan zitezkeen. Materia eta espiritu arteko aldea zeharkatu nahi zuen pentsamendu horrek desiratzat jo zituen sistema errekurtsibo eta autorregulatuen joerak, azken finean, izandakoak arrastoa uzteaz gain izango dena bideratzen duelako. Antza, gogoari egotzi zaizkion nahimena eta asmamena naturan ere badira zerbait. Bide hartatik hasi zen antropomorfizazio orokor bat, *anthropos* delakoari egotzitako bereizgarritasunak ezabatzeko xedez. Bide beretik ugaldu dira elkartasun askatzailearen fundamentuak bizitzan bertan ezartzeko egitasmoak, edo, hitz batez, bizitzaren ontologiak.

Testuinguru horretan, beraz, mikorriza ez da aliritzira emandako adibidea, elkarketen paradigmatzat jo daiteke, biologia bihurtu baita aspaldi honetan ontologia

zaharberritzeko iturburu emankorrena, baita hona ekarri gaituen transindibidualtasuna Spinozaren ontologiari atxikirik, edozein izakariri esleitzeko bide erosoa ere[271]. Hori dena, nire ustetan, elkartasunari fundamentu positibo bat emateko desiraren sintoma da. Esango nuke desira edo tentabide hura oso agerikoa dela posthumanismoari edota zaintzaren etika bati fundamentu positiboak bilatzen ari direnengan. Azalduko dut segituan.

Humanismo modernoari kontu eske dabiltzanen artean adibide ona da Chiara Bottici: osagaiak nahasteko kaikura biologia esnarri moduan botata, Spinozaren ontologia, Simondonen transindibidualtasuna, Stacy Alaimo-ren feminismo materialista eta beste osagai zenbaitekin *anarkafeminismoa* izendatu duen proposamena gatzatu du (Bottici, 2022, 229. or.). Horretan bat egiten du bizitza sinbiosiaren bitartez ulertzen duten ikuspegiekin. Berariaz darabil S. Gilber, J. Sapp eta A. Tauber biologoen *A symbiotic view of life: we have never been individuals*. Artikulu horren egileek Latourren «ez ginen modernoak izan» leloari keinu eginez argudiatu zuten ezin ditugula irizpide anatomiko edo fisiologikoen arabera animaliak banakotzat hartu, edozein animaliarengan *sinbionte* anitz ari direla bide metabolikoak eta beste funtzio fisiologiko asko eratzen (Gilber, Sapp eta Tauber, 2012, 325-41. or.). Dirudienez, biologiak ere bere baitatik uxatu behar izan du *norbanako moderno*aren nozioa. Izatez ez gara inoiz halakoak izan, likenen antzekoak gara, sinbiosian bizi gara inguru eta gorputz askorekin. Banakoaren ordezkoa *holobiontea* da: zelula anitzeko eukariotoa gehi bere sinbionte kolonia guztiak, garapen anatomiko, fisiologiko edo immunologikoan batasun kritikoa lortzen dutelarik[272].

Ezbairik gabe, biologia honek Simondonen ideietara hurbiltzen gaitu, banako biologikoa ere metaorekan banakatzen da bizi-jarioetan barna, baina, Simondonek ez bezala, transindibiduala edozein sinbiositara hedatzen dute —gogoan izan Simondonentzat transindibidualtasuna izate-era psikosozialaren banakatze mota bereizgarria zela—. Sinbiosia, finean, bizitza osoaren logika, ontologia eta ontogenesia, izango litzateke, *Gaia* hipotesian bezala, planeta osoa planeta sinbiotikoa izateraino[273]. Baina Botticik aurrera jotzen du, planeta sinbiotikoaren tesia jaso eta harago joanda, Karen Barad-en ekarpenarekin bat egiten du: ez gaitezen konforma animalien eta landareen arteko muga birrintzearekin, materia bizidunaren eta bizigabearen arteko muga ere bertan behera bota dezagun. Materiari agentzia eta

271. Adibidez, Jorge León eta Iván Closaren «Ontología Posthumanista Bio-Ciber-Deleuziana. El agenciamiento hombre-máquina como rizoma de plataforma» (León eta Closa, 2020, 387-406. or.).

272. Eukariotoaren definizio hau ematen digu euskarazko Wikipediak: «Eukariotoak Eukarya domeinuaren parte dira, eta zelulabakar edo zelulaniztunak izan daitezke (...) eukariotoak elkartu eta izaki zelulaniztunak sor ditzakete, ehun eta zelula mota ezberdinekin...». Ikuspegi horretatik, gainera, sistema immunologikoari buruzko irudia ere aldatu beharko genuke, babes itxiko sistema baten ordez babes-harreman irekien sistema bat irudikatuz.

273. Lynn Margulisen liburu famatuaren izenburua hau da: *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Basic Books, 1998.

esangura egotzita, Baraden eskutik fisika kuantikoak biologiari hartzen dio tokia, Modernitatearen bitartasun guztiak gainditzeko irrikak xaxaturik[274].

Irrika hori zertan den ondo aditze aldera, burua altxatu eta zabalago behatu behar dugu humanismo modernoaren bestondoa bere osoan hautemango badugu. Beharbada etorkizuneko filosofiaren historietan kontatuko dute nola XXI. mendearen hasieran humanismoa bitan erdibitu zen. Dibergentzia hori arinago, XX. mendean, hasi zela esango dute, erro sakonak zituela eta aspalditik bereizi zirela humanismoaren barruan bi jite, bi izaera. Bata konkistarako humanismo inperiala zela, bestea, ordea, elkartasunaren humanismoa[275]. Eta, bi horien XXI. mendeko egokitzapenak, hurrez hurren, transhumanismoa eta posthumanismo kritikoa izan zirela.

Aurrenari dagokionez, aise atzematen zaio transhumanismoari Jaun Jabeen leinuaren aiurria, haien «gizatasun gorenaren» egitasmoaren transfigurazio sinplea delako. Bai xedeetan, bai balioetan, transhumanismoak ez du alde handirik Modernitatean zehar gotortu zen humanismo aristokratiko eta inperialistarekiko. Teknologia eta boterearen gorazarrea baino ez da, gizabanako perfektu eta ahalguztidunaren programa eguneratzeko eta etorkizunera proiektatzeko mugimendu estrategiko bat. Aurrekariak oso nabariak dira: arrazak edo banako zenbait hobetzeko programa eugenesikoak edota gizatalde hautatuek kontrolatuko zituzten teknologien eta ingeniaritza sozialen garapena. Aspaldi plazaratu ziren teknozientziaren inperioan gizaki hobetuaren utopiak eta distopiak, batzuk teknoboterea akritikoki gurtzeko, besteak, kritikoki egurtzeko. Besteak beste, 1818an argitaratu zen denok ezagun dugun Mary Shelley-ren *Frankenstein or the modern Prometheus*. Mende bat pasata, plazaratu ziren gaiari beste mito bana eransten zioten bi saiakera: 1923an John Burdon Sanderson Haldane-ren *Daedalus or science and the future* eta 1924an Bertrand Russell-en *Icarus: the future of science*. Eta, saiakeratik eleberrira, 1932an Aldous Huxley-ren *Brave new world*, non Huxleyk gordin eta ederto irudikatu zituen distopia transhumanistaren erraiak. Labur esan, eugenesiak, drogak, psikomanipulazioak eta teknologiak otzandutako langile-masa esklabo gisa biziko da *Haiti transhumanistan*, giza gorentasuna elite batengan gorpuzten den bitartean. Sloterdijken antropotekniak gizaki hobetuen teknoaristokrazia bat sorraraziko du abaro oparoetan, eta —ziurtzat eman dezakegu— giza zooetan antropoteknika oro kontrol eta esplotaziorako baliabide izango da.

Aurrekariak aurrekari, postmodernismoaren olatuan hasi zen post edo transhumanismoari buruz hitz egiten. Jakina, Modernitatearen protagonista

274. Botticik aipatzen duen agentziadun materialismoa hemen azaldu zuen Karen Baradek: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning,* Duke University Press, 2007. Botticik transindibidualtasunaren filosofia, holobiontearen biologia, fisika kuantikoa eta egungo beste pentsabide batzuk uztarturik, komunismo somatiko bat proposatzen digu, non gorputz guztiak beste gorputzekin batera osatzen diren etengabeko banakatzeetan. Ez da soilik ideal bat, «neurri handi batean» betidanik izan den errealitate bat baizik (Bottici, 2022, 244-245. or.).

275. Halakorik egon den neurrian. Mary Midgleyk «humanismo abegikorra, lagunkoia, barneratzaile» bat existitu dela iradoki zuen, esaterako. (Midgley, 2002a [1996], 137. or.).

nagusiaren —Gizon, Jaun edo Subjektuaren— aurkako diskurtsoetan. Ihab Hassanek du *posthumanismo* terminoa plazaratu izanaren aitortza, 1977ko *Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture?* izeneko lanean eraldaketa posthumanoa iragarri zuelako. Iragarpenean, Prometeok, etorkizunerako ezaguera duen titan mitikoak, berriro pertsonifikatu zuen gizakiek etorkizuna eraikitzeko eta hobetzeko duten beharra, behar morala. Hogeita bi urte geroago, zibernetikaren eraginez egin beharrekoak eginak zeudelakoan, N. Katherine Hayles-ek azaldu zuen nola ordurako baginen posthumano (Ihab, 1977, 830-850. or.; Hayles, 1999).

Ordutik zibernetikoen edo gobernari teknologikoen itzala asko zabaldu da. Esperantza batekin, betiere: noiz edo noiz giza muga guztiak gainditu eta gorputza, uteroa, Lurra, bizitza eta horrelako barruti mugatuak atzean utziko ditu gizaki osteko izaki hobetuak. Hortaz, hiltzerik ez eta, agian, gorputzik ere izango ez duen gogamenak lotura materialak gainditu ditu teknologia material eta, esan barik doa, produkzio-harreman materialei esker. Grina horiek guztiak ondo gorpuzten dituzte, oraindik, Silicon Valley aldeko hainbat figurak. Ezagunena, Raymond Kurzweil. Zalantzarik gabe, bera da transhumanista konplituaren prototipoa, teorian nahiz praktikan: kapitalismo teknologikoaren korporazio handietan ingeniari asmatzaile prestua eta teoria-, kontzeptu- eta irudi-sortzaile emankorra. Horietan sonatuena *singulartasuna* izan da. Beste iragarpen batzuen artean, Kurzweilek iragarri du laster makinen jarduna ezin izango dela humanoen gogamen eta jardunetik bereizi. Une horri, makinak gizakien pare jartzen direneko uneari deritzo *singulartasun teknologikoa*. Makina espiritualen aroa oso hurbil dugu eta, berdin antzera, gizakien muga biologikoak gainditzeko unea (Kurzweil, 1999). Ezgaitasunak, gaixotasunak, zahartzea edota heriotza bera gainditzeko bidean dabiltza, zein eta elite boteretsu horiek. 2009an, Raymond Kurzweil eta Peter Diamandis-en gidaritzapean, Googlek, Nasak eta hainbat «erraldoi» teknologikok *Singularity University* sortu zuten Silicon Valleyn, helburu esanguratsu eta argigarri batekin: liderrak aldaketa lasterren mundura egokitu daitezen, jendearen bizitza hobetzeko teknologien erabileran ahaldun daitezen. Teknoliderrek gidatuko dute, nola ez, humanitatearen bizitza; haiek egingo diete aurre humanitatearen erronkei, haiek berek hautatutako erronkei, hain zuzen[276].

Jakina, transhumanismoa ez da, ezin da izan, egitarau teknologiko hutsa, egitarau politiko eta geoestrategikoa ere bada. Eta legitimotasuna bilatzen du *osasun perfektua* mundu guztiaren eskura egongo dela aldarrikatuz eta aginduz. Gizaki hobetua edo gizaki osteko hibrido bioteknologikoaren unibertsalizazioa iragartzen du kontsumoko kapitalismoan zoriontasun unibertsala saltzen den bezalaxe. Diskurtso transhumanistak humanitatearen ahotik hitz eginez interpelatzen gaitu. Horrela egiten du, esaterako, *World Transhumanist Association* izeneko elkarteak plazaratu

276. Egun, unibertsitate moduan hasi zena, *Singularity Group* izeneko talde teknologiko eta akademikoa da. Xedeak ez dira aldatu: «*Better Leaders for a Better Tomorrow*» leloa irakur daiteke webgunean. «Ekintzarako deian» liderrak, korporazioak eta komunitateak hierarkia argian mailakatzen dira: enpresak, beti lehenak.

duen Deklarazio Transhumanistak. Egia esan, agerian dioena baino adigarriagoa da azpitestua irakurtzea: zientziak eta teknologiak humanitateari ekarriko dizkioten arriskuen aurrean zuhur jokatzeko deia egiten du, erabaki arduratsuak hartuko dituen ordenamendu soziala behar dugula dio, bizitza eta osasuna gordetzeko edota oinazeak desagerrarazteko ikerketa gogotik finantzatzeko beharra nabarmentzen du, ez ditu ahazten banakoen autonomia eta eskubideak, ezta humanoak ez diren beste sentikor guztien ongizatea ere, izan animaliak, izan adimen artifizialak, izan hibridoak; eta, azkenik, banakoei beren bizitza egiteko hautamen pertsonal zabala eman dakien eskatzen du, zertarako eta teknologia nahikara erabiltzeko. Hitz gutxitan, elite batek erabakiko du zer etorkizun teknologiko behar duen humanitateak eta kontsumo sorta oparo batean eskainiko zaie banako kontsumitzaileei. Hitzik ez bizitzaren produkzio-sistemari buruz, hitzik ez teknologiaren, informazioaren eta jakintzaren eskuragarritasunaz eta jabetzaz. Datorren ekoteknofaxismoaren prefigurazio xaloa, besterik ez[277].

Labur esan, transhumanismoak mundu-inperio modernoen *plus ultra* egitasmoari eusten dion praxi teknokrata eta oligarka da: aurrerago, harago, mugarik ez. Botere-utopia zaharberritu gisa, biomateria hilkor eta mugatuetatik askatuko diren gogamen hibridoekin egiten du amets. Giza hezkuntza humanistaren ordez, makinek eta biotiko artifizialek ekarriko duten hobekuntza lehenesten du. Ez da berariaz esaten, baina ageriko sinesmena da: gizakiaren egiazko arazoak bizitza gorpuztuaren muga materialak dira, ez muga eta egitura sozialak, kulturalak, politikoak edo ekonomikoak. Transhumanismoak zerura begiratzen du, hara proiektatzen du hautatuen eta hobetuen ahalmen-mundua, bertara hilezkortasun immaterialaren desira. Zeru immaterial hilezkorretara doanak, berriz, ondo finkatuta izan ohi ditu zainak lur materialean, ondo eusten diote bizitzaren produkzio materialaren harremanek.

Oso bestelako iruditegia aurkituko dugu Donna Harawayk ireki zituen munduetara joz gero, transhumano prometeikoaren aurkakoa esan liteke. Trashumanismoaren egitasmoa humanoa hobetzea, goratzea, transzenditzea da. Harawayk eskaintzen dizkigun irudietan, berriz, humanoa xehatu eta barreiatzen da. Animalia-humano-makina *continuum*ak eratutako pluribertsoetako sinbiosiek eta sinpoiesiek, artikulazioek eta hibridazioek, topaketek eta nahasketek pentsaera, sentiera eta irudimena borborka jartzen dizkiote Harawayren irakurleari. Eta horrela, Harawayk transhumanismoaren giroan beste bide bat urratu du, kontrako norakoan: *Homo*aren mugaketa eta identitateak, natura eta kulturaren erdibiketa bera ere, gaindituko dituen egiazko elkartasun orokorra, ororentzat abegikorra, asmatzen jardun du.

Iruditegi harawaytarrean *ziborga* izan zen lehen kreatura, asko etorri dira gero. Ziborga manifestu sozialista-feminista batean agertu zen. 1985ean argitaratu zen *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism* izenburuarekin.

277. Elkarte hori 1998an eratu zuten Nick Bostrom-ek eta David Pearce-k. Ikusi honetaz, N. Bostromen «A History of Transhumanist Thought» (Bostrom, 2005).

Bestelako giroa ari zuen orduan, eta geroago filosofia eta pentsamendu feministan egingo zuena guztiz baldintzatu zuen (Haraway, 1985, 65-108. or.). Ziborga dualismo eta hierarkia zaharrak iraultzera eta txikitzera zetorren; bat, organismoaren eta makinaren artekoa; beste bat, gorputzaren eta adimenaren artekoa; eta humanoaren eta animaliaren artekoa, eta maskulinoaren eta femeninoaren artekoa… Horrela jaso zuen tximino, emakume eta ziborgak batzen zituen lanean, hirurak humanoaren kanpokoak, humanoaren kanpo-zehaztapenak. Nonbait, natura norako nahasgarri batean berrasmatu beharra zegoen eta animaliak, makinak eta emakumeak hibridazio horretarako aukeren giltza ziren, natura eta kultura batera ulertzeko aukera (Haraway, 1991).

Harrezkeroztik, Harawayren lanetan grina bera ibili da hainbat modutan baina lelo bakar batean esan daitekeena: «inoiz ez gara humanoak izan». Humanoa gerra eta suntsitze-logika baten figurazioa izan zen, sailkatze perbertso baten logika, *besteak* izatera kondenatuak zapaltzeko eta ustiatzeko makineria (Haraway, 2008). Harawayk munstro eta beste ez-aproposentzako —*inappropriate/d others*— politika «sorberritzaile» bat taxutu nahi zuen. 1992an *artikulazio* kontzeptua erabili zuen ardatz gisa. Humanoak bereizketaren bitartez jardun du munduan, suntsigarri nahiz ustiagarritzat jo duen guztitik bereizi du bere burua, besteak bere mendera sailkatu, hierarkizatu eta isilarazi ditu munduaren ahots eta eragile bakarra izate aldera. Bereizketaren politikari aurre eginez, humano aproposen hitzarmen propioen aurka, Harawayk desegokien artikulazioak, topaketak, elkarretaratzeak, nahasketak azaleratu zituen. Beste *hitz-armen* bat behar zen, munstroek hartu behar zuten hitza (Haraway, 1992*,* 295-337. or.)[278].

> Antzina, ingelesez, artikulatzeak akordiorako terminoak aurkitzea esan nahi zuen (…). Artikulatzea esanahia ematea da. Gauzak elkartzea da, gauza beldurgarriak, arriskutsuak, kontingenteak elkartzea. Mundu artikulatu batean bizi nahi dut. Artikulatu egiten dugu; beraz, bagara (*Ibid.,* 324. or.).

Hitza hartzera eta artikulatzera deituak, hitza bahiturik izan duten besteak dira, maiz, *beste kategoriaz* ere jabetu ezinik ibili direnak. Bide hartatik jo du Harawayren lan gehienak: izaki beldurgarriak, zantarrak, narrasak, gogaikarriak eta nardagarriak gonbidatu ditu hitzarmen berri horretara. Jainkoak, makinak, animaliak, munstroak, zomorro higuingarriak, emakumeak, esklaboak eta, oro har, hiritarrak izaterik izan ez dutenak (Haraway, 2008, 10. or.). Guztiak topo egitera, elkartzera eta nahastera eta, areago, ahaideak izatera interpelatuak, guztiak lur mindu eta hondatu bateko biztanle duinak izatera deituak[279].

---

278. Harawayk Trinh Minhha zinemagile feministari hartzen dio «inappropriate/d others» ideia. Bertara biltzen dira Mendebaldeko narrazio tradizionalen bi maskara, *norberatasuna* eta *bestea*, hartzerik ez dutenak. Ez da, beraz, norbera nagusi eta guztiz egokiaren bestea; bestetzat ere onetsita izango ez dena baizik, munstroa: ulertezina, jabetu eta bereganatu ezina… Eta politika sorberritzailearen xedea, hain zuzen, halakoak sorberritzea izango litzateke (Haraway, 1992, 299. or.).

279. Bereziki, lan hauetan: D. Harawayren *When the Species Meet* (Haraway, 2008) eta *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene* (Haraway, 2016).

Lur horri, biztanle dituen kreaturak bezain arrotza den izena eman dio Harawayk, *Chthulucene*. Ustez izendura posthumano bat. Antropozenoaz edo Kapitalozenoaz haragoko lurralde eta garaiari dagokion bezala, bestelako kronopaisaia izendatzeko deitura konposatua. Izan ere, *Chthulucene* greziar bi erroren bilkura da: *khthón,* lurra, lur barnea, eta *kainos*, berria, sortu berria. Kronopaisaia berri honek ez du aurreko guztia deuseztatzen, herentziaz eta —nire hitzetan esatera— zainez beterikoa da. Baina bestelako munduak eta zainak ari dira sortzen *Chthuluzeno*ren biztanleak. Azken finean, ontologia elkarkor eta nahaskor bateko lurtarrak dira, *khthónikoak* —*chthonic* edo ktonikoak—.

> Khthonikoak lurreko izakiak dira, zaharrak eta azken unekoak aldi berean. Khthonikoak irudikatzen ditut garroz, antenez, hatzez, sokaz, musker-isatsez, armiarma-hankez eta ile zakarrez beterik. Khthonikoak zomorro anitzezko humus batean dabiltza olgetan, ez dute traturik zeruari so egoten den *Homo*arekin. Munstroak dira (…) era askotako formekin eta izenekin hazten dira aireetan, uretan eta lurretan. Egin eta desegiten dute, egin eta deseginak dira (Haraway, 2008, 2. or.).

Khthonikoak akabatu nahian aritu dira munduko monoteismo handiak, bai erlijiosoak, bai sekularrak. Antropozenoa eta Kapitalozenoa dira khthonikoak suntsitzeko indar monoteistetan azkenak, arriskutsuenak —bidenabar eta Harawayk erabiltzen ez badu ere, ez dut trabarik ikusten bi indar horiei lur idor, elkor, bizigabe eta mortuaren garaia, hau da, Homogenozenoa, gehitzeko—. Hala gauzak, khthonikoek badute Antropo-Kapital-Homogenozenoan mundu propio bat bizitzerik, hori da Chthuluzenoa. Bertan elkar hartuta eta kemenez *bizi-kide-tzea* eta *hil-kide-tzea* izan daiteke Anthroposaren aginduei emandako «basa-erantzuna». Hala, bada, Harawayk baikortasun amiñi bat eman nahi digu, oraindik badugu aukera «arazoarekin» jarraitzeko. Apokalipsiak itxaron dezake.

Lurtar horientzako lur-hiri bat irudikatu du Harawayk, Terrapolis. Ostera ere, hitzekin jolasean, *Terrapolis* hitz mestizoa da, batera biltzen ditu «mikorriza greziar bat, sustraitxo latindarrak, eta haien sinbionteak» (Haraway, 2008, 11. or.). Lurralde gisa, Terrapolis konexioen lurraldea da, munstroen, ustekabeko konpainien, nahaste eta mugagabetzeen lurraldea. Han ez dira bizi posthumanoak, *kon-posta* diren konpainiako espezieak baizik. Kon-post, kon-painia eta halako beste kidetasun zenbaiten lurralde-hiria da. Genero sexualez bete-beterik dago, eta arte, musika, literatur genero zehaztugabeez mukuru. Egikeran eta bilakaeran diren morroiez eta bestetasun esanguratsuez gainezka, Terrapolis edonolako ahaidetasunak sorrarazten dituzten harremanen lurraldea da (Haraway, 2008, 11. or.).

Izan, Terrapolis hura materialen, hizkuntzen eta historien kimera da, fabulazio bat, Harawayk muga —modernista, humano— oro hausten ari diren izaki eta izate berezi horien bilkura nolakoa den adierazteko fabulatu duena. Xede horrekin, nahikara darabiltza metaforak eta irudiak, baina «jende horien» hamaika lekukotasun eta eredu ere eskaintzen dizkigu: usoa eta sinpoiesi eta sinbiogenesi kasu ugari —koralezko uharriak, navajo eta hopien lurraldeetako ikatz-meategiak edota Madagaskarreko

lemurren basoak—, Medusa eta olagarroak, ardiak eta orkideak, itsas txakurrak eta mikrobioak, feminista antirrazistak, antikolonialistak, antikapitalistak eta kolore eta herri guztietako *queer*ak, Haraway bera eta bere lagun txakurra —Cayenne—, zooak eta etxe-animaliak, zientzia fikzioa eta tximeleta baten eta ume baten arteko aliantza sinbiotikoa edota konpost-elkarteak eta beste asko[280].

Halako berba, irudi eta kasuekin irudikatzen du Harawayk alegiazko lurralde bat egiazko mugimendu batentzat, Antropozenoaren mundu homogeneoan diren bestelako munduak sentitu eta atzemateko ariketa dela esan liteke. Horrela, bada, barbaroen etorrera salbatzailea bestelako trazu eta margoekin pintatzen digu Harawayk, ikus dezagun barbaro *queer* nahasi eta basak egiatan ari direla lupetzetan milaka modutara mugapen eta zedarriztapen guztiak hausten eta birrintzen. Ikus dezagun, halaber, kosmopolitika globalizatzaileari amaiera emango diotela. Mugarik gabeko politika bat egiten ari direla, mugarik gabe baina lurrari atxikirik[281].

Labur esan, Harawayk alternatiba bat agerrarazi nahi du ezkortasun apokaliptikoaren eta soluzionismo teknologikoaren dikotomiaz kanpo. Alternatiba hura «arazoarekin jarraitzea» da: ez etsi, ez itxaron miraririk, arazoetan sartuta segi eta arazo gehiago sortu. Hartarako beharrezkoa denez gero, behin eta berriro aipatzen du *response-ability*, erantzunteko abilidadea eta ardura (Haraway, 2016, 2. or.). Hori dela eta, alternatiba elkarrekin bilakatzea da, parekotasunez edo elkarrekikotasunez harreman eta kutsadura berriak sortuz, *konpost pilak* osatuz. Irudi adigarria da *kon-post*arena, bai eta harekin doan *humus*arena ere, bien artean bide bat osatzen dute humano klasikoaren eta posthumanoaren irudikapenetatik ihes egiteko: *homo* humanistaren ordez, humusitateak, eta posthumanismoaren ordez, konposta. Konposta gara, ez posthumanoak, humusitateetan bizi gara, ez humanitateetan. «Zomorroek» —humanoek eta ez-humanoek— elkar *konpos*atuz eta *deskonpos*atuz elkar bilakarazi eta eraldatzen dute nahaspila sinpoietikoan (*Ibid.,* 97. or.).

Konpostaren eta humusaren lurralde nahasi eta naro horrek, Terrapolis delako horrek, agidanez, azkenean eta egiatan edonoren eta ororentzat izango den *polis*a gauzatuko du, egiazko hitzarmen sozial eta egiazko ahaidetasun pluribertsala. Khthonikoek *homo* edo *antropos*ak ezarritako sailkapen eta hierarkia denak lurrarekin berdinduko dituzte hitzarmen berri horietan eta, horrela, identitate gabeko hiritartasun —edo hobe, lurtartasun— orokorra ahalbidetuko dute. Hitzarmen klasiko eta humanistetan, bilkurak gizon heldu eta zailduen artekoak ziren, basapizti izatetik askatzen ari ziren bere buruaren subjektu burujabe izateko. Bestelako ontogenesia du Terrapolisek. Basatzan pilatu, nahaspilatu eta korapilatutako bizidunak eta materialak bizibeharrez ari dira sortzen, antza denez, elkartasun kosmopolitikoak, inor eta ezer

280. Gutxi asko horiek dira *Staying with the trouble* liburuaren gaiak.

281. Harawayk esplizituki aipatzen du nor diren teoria, irudi eta istorio berriak asmatzeko orduan dituen bidelagunak: Lurra edo Gaiaren «biztanle konektatuei» buruz hitz egin duten Latour, Margulys, eta beste asko. Eta kosmopolitikari dagokionez, Isabelle Stengers. Globalizazioaz besteko kosmopolitika da hau beraz; mundu globala uniforme eta «lurgabetuaz» guztiz bestelakoa. Ikusi, batez ere, *Staying with the trouble*-ren bigarren eta eta hirugarren atalak (Haraway, 2016).

ere baztertuko ez dutenak, singularrak bezain absolutuak. Baina, sinbiogenesia ez da ontasun hutsa, Harawayk argi du: elkarrekin, erantzuteko abilidade eta arduraz izaten eta bilakarazten segitzea baino ez dugu, ez dago behin betiko konponbiderik bizitzaren jarioetan.

Bistan dagonenez, Donna Harawayk ez du larregi maite posthumanismoaren etiketa. Berariaz dio «filosofikoki eta materialki, konpostista naiz, ez posthumanista» (*Ibid.,* 97. or.). Posthumanoak Antropozenoan edo Kapitalozenoan bizitzera egokitzen ari direnak direla iradokitzen du. Hortaz, posthumanismoa ez litzateke transhumanismoaren osagarri bat baino. Beharbada, eliteen etorkizun transhumanista heroikoaren alboan, masentzako patua.

Osterantzean, elkartasun eta ahaidetasun orokorraren bila, kasik bide eta xendra berberetatik dabilen Rossi Bradottik posthumanismo kritikoa erreibindikatzen du, bai bere filosofiaren muin gisa, bai alternatiba gisa ere. Baina, posthumanista bezala, Braidottiren filosofia guztiz da bitalista; berak egin du, segur aski, materia bizidunaren filosofia bitalistaren bilduma osatuena. Kritikoek metafisika bitalistatzat eta animismo postmodernotzat jo duten bilduma, Braidottik monismo neomaterialistatzat duena (Brassier, 2022; Braidotti, 2015). Izenak izen, oinarrian, berriro, Deleuzek eta Guattarik egokitu eta moldatutako Spinozaren ontologia monista dugu, eta, berriro ere, dikotomia modernoak birrintzeko nahian gizakiari egotzitako dohainak noranahi eta zernahiri hedatzeko joera —Braidottiren kasuan, egia esan, joera mugatua—[282].

Braidottik behin baino gehiagotan eman du bere jatorri filosofikoaren kontu. Parisko giro postestrukturalistan hazi zen filosofikoki, Foucault edo Deleuzeren eskoletan, Gizonaren eta Subjektuaren heriotza aldarrikatzen ari zen garaian. Baina Braidottik ez zituen gogoko heriotza horren ondorio ezkorrak. Ordudanik, Parisko geletan barreiaturik aurkitu zuen dialektikaren negatibotasunetik ihesean bezala, bere obra osoan zehar hobetsi du bizitzaren baieztapen positiboa eta adierazpen baikorra. Itxura batean, humanismo klasiko osotik ere itzuri egiteari ekin dio, soilik itxuraz baina. Braidottiren lana humanismo sanoago bat, abegikorrago bat —zuzenago bat, agian— egiteko ahalegintzat jo daiteke. Berak dioenez, Parisen ezagutu zuen belaunaldiak amets bat zuen, ikuspuntu sozial batetik garrantzia izango zuen jakintza bat sortzeko ametsa. Amets horretan justizia soziala eta duintasun humanoarekin batera, unibertsalismo faltsuari uko egitea, bestearekiko irekitasuna eta halako xedeak agertzen bide ziren. Aitortze duenez asmo horiek denak bere afektuetan gorderik ditu (Braidotti, 2022, 12. or.). Etsaia, nolabait esan, ez dago hor; etsaia Humanoaren figurazio zehatz bat da. Deleuzek eta Guattarik seinalatutako itua jo nahi du Braidottik: *Homoa*, alegia, Ilustraziotik hona auzoko bihurtu zaigun kreatura hura, filosofia kantiarraren izaki arrazionala edo eskubidedun subjektu hiritar eta

282. Animaliak antropomorfizatuz bereizgarritasunik gabe uzten ditugu; ondorioz, keinu zintzoa izan badaiteke ere, humano kategoriaren hegemonia sendotzen da (Braidotti, 2009, 96-97. or.). Humanoentzat bizitza beti izango da antropomorfikoa, espeziearen gorpuztasunak zehaztuta, baina ez du zertan antropozentrikoa izan (Braidotti, 2022, 157-158. or.).

jabea eta, zehatzago ere, gizon zuri ar heldu urbano hizkuntza estandarizatu bateko hiztuna (*Ibid.,* 11. or.).

Braidottik, beraz, posthumanismo kritiko baten tresnekin, humanismoak ezarri zituen figura batzuen ordez, habitagarriak izan daitezkeen beste figurazio batzuk proposatu ditu; gutxi asko, Harawayren khthonikoen eginkizun berdineko figurazioak. Hala, posthumano izendapenean batzen ditu Braidottik aurreko figurazioetan duin bizitzerik izan ez dutenek duintasunez habitatu ahal dituzten figurazio berriak. Posthumanoa egungo egoeren markatzailea, diagnostikorako baliabidea eta agertzen ari diren joera berritzaileak hautemateko nabigazio-tresna bide da. Jende askoren eguneroko xede, eguneroko utopia, eguneroko ahalegina dira figura horiek[283]. Halatan, Braidottik ez dauka posthumanoa egitarau edo ontologia teorikotzat, haren ustetan oraingoaren kondizioa da. Posthumanismoa diskurtso soziala izateaz gain, prozesu historiko eta ontologiko larria dateke. *Konbergentzia posthumanoa* deitu dio. Bertan batera ari dira laugarren iraultza industriala, kapitalismo kognitiboa, posthumanismoa eta post-antropozentrismoa. Egiturazko hiru aldaketa izugarri ere bai: bidegabekeria sozialen hazkundea, ingurumenaren hondamendia, eta teknologia berrien eta bizitzaren zientzien eragina humanoaren kondizioan (Braidotti, 2022, 13. or.). Laugarren iraultza industrialak, gainera, aurrekoetan izan ez zen berritasun bat ekarri du; lehenengoz, bere burua eraldatu eta moldatuko duten objektuak ari dira sortzen. Landareen eta animalien ezaugarriak omen ziren gaitasun horiek makinak eta objektuak ari dira bereganatzen (Schwab, 2016, 24. or.). Aldaketa ontologikoa da, zuzen-zuzenean Modernitatearen subjektu kanonikoa, natura/kultura banaketa eta bizitzarekiko sentiera kolpatzen ari den aldaketa.

Subjektuari dagokionez, humano modernoari atxiki zitzaion subjektua erabat eraldatu du konbergentzia posthumanoak. Ezagun dugu aldaketaren norakoa. Bottici edo Harawayrekin ikusi ditugun gaiak Braidottiren lanetan ere agertzen dira. Deleuze eta Guattariren edo Stacy Alaimoren arrastoa begi bistakoa da: subjektua prozesu nomadikoa da, harengan nahasten dira harreman heterogeneo zenbait —humano, teknologiko eta ez-humanoak—, immanentea eta transbertsala den elkarketa bat da, materialki gorpuztua eta komunitate batean barneratua (Braidotti, 2015, 229. or.). Subjektuaz hitz egiten duenean Braidottik bizitzarako eta ekintzarako programa zurrean egiten du, hau da, menderatze objektua den aldetik eta erresistentziarako berezko ahalmena duen aldetik. Adibidez, feminismo posthumanoaren erronka subjektu posthumano errotua bezain jariakorra berregitea dela diosku (Braidotti, 2022, 160. or.). Subjektibotasun berrietarako langintzan, subjektu posthumano feminista gida zehatza da: kategoria heterogeneoak elkartzen eta gorpuzten lan egiten duen subjektua transbertsala, molekularra eta kolaboratzailea baita. Hamaika zain ditu esperientzia gorpuztuetan, hamaika geruzatan jariatzen da haiek nahasten

283. Figurazioek teknokulturaren subjektutasunak eta hibridazioak kartografiatzen omen dituzte. Figurazioak ez daude deskribatzen duten mundutik kanpo, bizi-mapak bide dira. Diferentzien figurazioek ez dute bizitzatik kanpo ezarririko ezein xederik eta sistemak ostentzen dena agertu eta izatea ahalbidetzen dute (Braidotti, 2003, 43-64. or.).

(Braidotti, 2022, 157. or.). Subjektu posthumanoa Modernitatean banandu eta mailakatu ziren kategoriak alegiaz eta egiaz nahaspilatzen ari direnen jarduna dela esan liteke.

Bestalde, banandu eta bereizitako espezie, kategoria eta domeinuak nahastu eta elkartu ahal dira, guztietan zehar *Zoe* edo bizitzaren kemena dagoelako. Esan bezala, Bradottiren ustez kondizio posthumanoaren beste aldaketa esanguratsua natura/kultura dualismoa gainditzen duen bizitzarekiko sentiera berria da. Esan barik doa, Braidottiren filosofia bizitzaren filosofia bitalista da. Spinoza berrirakurriz, Braidottik dio materia edo substantzia orok badutela adimena eta autoantolakuntzarako kemena, bai humanoetan, bai ez-humanoetan. Materia bizia da, biziduna autopoietikoa; eta materia bizidun zehatzak sinpoietikoak dira, elkar ari dira sortzen bizi-kemenez. Pentsabide hori, alabaina, ez da naturalista, ez du natura/kultura bereizketa egiten; ez du, beraz, kultura naturatik azaldu nahi, ezta natura kulturatik ere. Biak nahasian nahi ditu (Braidotti, 2015, 12. or.).

Hala ere, *zoe* eta *bios* kontrajartzen dira natura/kultura dikotomian: *zoe* natura ez-humanoaren bizitza da, *bios*, natura humanoarena. *Bios*, bestela esan, kultura omen duen izakiaren bizitza da. Hitzarmen sozialaren teoriaren arabera *polis*a zen naturaren indar suntsitzaileei aurre egiteko ezinbesteko babesgunea; espazio sozial eta juridiko horretan *bios* humanoa babestuko zen *zoe* ez-humanotik. Hala, *polis*aren *nomoi* —edo Mazzeok dioen bezala, espazio zabala zedarritzeko eta erabiltzeko arauak— natura eta kultura, femenino eta maskulinoa bereizi zituenean bizitza bera ari zen erdibitzen (Mazzeo, 2022, 176-77. or.). Jakina, Braidotti Simone de Beauvoir, Carole Pateman edota Luce Irigaray-ren ekarpenetatik ari da[284]. Horiek denek, honela edo bestela, erakutsi digute zertan den hitzarmen sozial modernoa, zertan den elkartasun ustez unibertsala. Patriarkatuak *polis*aren anaitasunean, homoerotismo erreprimitu eta sublimatu hartan, bizitza erdibitu zuenean natura asmatu eta bertara egotzi zituen *Homo* ez ziren guztiak (Braidotti, 2022, 91. or.)[285].

Afera, nolanahi ere, ez da *zoe* eta *bios* batzea, *zoe* lehenestea baizik. Horixe da Braidottiren hautua, batetik natura posthumanoa ez delako modernoen natura —*naturakultura*k bere muinean du *gogoa*— eta bestetik, aspaldi honetan teknologiak erdibiketa gainditu duelako. *Zoe*k erdigunea irabazi behar du. *Zoe*-zentraturiko igualitarismoa da pentsaera postantropozentrikoaren bihotza. Horrela, bada, bere ekarpena egiten dio Braidottik bizitzaren metafisika igualitaristari eta gure garaiko behar sintomatiko bati: barren edo behegain (bio)ontologiko batean bermatzen den elkartasun baten desirari.

Horrenbestez, esan daiteke hitzarmen sozial berria bizidun oro biltzen duen berezko hitzarmena dela, denok garela bat *zoe* deritzon energia kosmiko immanentean.

284. Simone de Beauvoir, Carole Pateman eta besteren ekarpenei buruz, ikusi Mikel Urdangarinen *Simone de Beauvoir. Norbanako eta burujabetza* (Urdangarin, 2021).

285. Horiez gain, Braidottik Bignall eta Rigneyren artikulu jakingarri hau aipatzen du: «Transforming Colonial Systems: Indigeneity, nomad thought and posthumanism» (Bignall eta Rigney, 2019).

Eta konstatazio ontologiko horri etikarako eta politikarako fundamentu izaera ematen dio Braidottik. Aurretiaz, duela 30 urte, Michel Serres filosofoak ireki zuen ate hori: Lurrak kemen, lotura eta elkarrekintzei buruz hitz egiten digu, ez al da hori aski kontratu berri bat egiteko? Hala, bada, hitzarmen sozial berri bat behar dugu hitzarmen natural bat erdiesteko, sinbiosian eta elkarrekikotasunaren bidez —gu ere bagaren— naturarekiko adiskidetzea lortze aldera. Ondorioz, hitzarmen naturalak ordeztu beharko luke arrazoiaren eta zuzenbidearen hitzarmen sozial zaharra. Gakoa, nonbait, onespen metafisiko bat da, bizi-kolektibo bakoitzak onetsi beharko luke beste guztiek bezala mundu berean bizi eta lan egiten duela. Giza Eskubideen Deklarazioak ez du unibertsaltasuna erdietsiko *giza* haren ordez bizidun eta bizigabe guztiak eskubide-subjektu bilakatu arte (Serres, 1992)[286].

Braidottik ez du bat egiten eskubideen unibertsalizazio horrekin, aukeran, feminismo posthumanotik etika erlazional eta *zoe*-zentraturiko bat aldezten du. Etika hura da, neurri batean, hitzarmena betetzen ari deneko jarduna. Hitzarmena, beraz, ez da politikoa zentzu zahar etimologikoan, ez da *polis* baten eratze-ituna. Eskubide naturaletan du oinarri eta eskubide horiek bizitzari darizkio. Politika ez da harresidun *polis*erako jarduna; bizitzaren *polis*ean, bizitzaren harremanetan eta jardunetan berez gertatzen diren *kon-tratu* edo *ko-izate*etan gertatzen dena baizik. Bizitzak berak eratzen du egiazko bizitzaren Hiria. Hortaz, «bizitzaren hitzarmen naturala» ez da humanoen arteko itun soziopolitikoz edo akordio kulturalez egin behar den zerbait, materia bizidunaren konkordia aurretik baitoa. Labur, *zoe*-genesiaren eta *zoe*-logikaren arauen arabera eratzen da materia bizidunaren *polis*a, Homoaren zapalkuntzatik askatu behar dena.

Posthumanoek badute hor promes adierazgarria, zoologiko apokaliptikoetatik irteteko bidea *zoe-logika* lantzea eta zaintzea da. Tesi horrekin trazatzen du Braidottik askatze politika posthumanista. Funtsean etika posthumanoa praktikan jartzeko deia eta aitortza da, zehatzago esan, figurazio eta bilakaera posthumanoak abiarazteko deia, eta subjektutasun posthumanoen jardun eta praktika errealen aitortza. Posthumanismo kritikoaren zeregina subjektuak aktibatzea da elkarketa transbertsal afektiboetan sar daitezen, indar etiko alternatiboak eta kode politikoak elkarlanean sor ditzaten. Labur, herri berri bat osa dezaten, izan ere, Braidottiren erreferentzia Deleuzek hainbatetan aldarrikatu zuen galdutako herria baita (Braidotti, 2015, 120. or.)[287]. Galdutako herri hori sakabanatutako barbaro guztiak omen dira, *polis* modernoaren hormetatik kanpo —subjektu modernoen onespenetik kanpo— geratu direnak, bizirik eta bizidunak izateagatik ere, bizitzaren sormen eta berezkotasuna ukatuta izan duten horiek guztiak. Errefusatutako bizidunen herriak, beraz, itzarri eta bildu ostean, izate libreari eutsi beharko dio aliantza berri batean.

286. Braidottik berariaz aipatzen du Serres (Braidotti, 2022, 120. or.).

287. Baieztapenaren etikan sartzen ditu Braidottik Deleuzeren herri galduaren potentzial birtuala eguneratzen duten subjektuen multzoak.

Horrenbestez, bizitzari darion elkartasuna aska dezaten herrigabetutako bizidunek elkar topatu behar dute berriro. Homoak bizitzaren duintasunik gabe utzi zituen guztiek jakin behar dute elkarrekin daudela ahalegin horretan, elkarri lotuta daudela *zoe*ren zain-jario transbertsal zehatzetan, haietan mamitzen dela haien subjektibotasuna —ez, hain zuzen, Homoak ukatu zien subjektibotasun banakatu eta autoedukia, baizik eta egite eta sentitzeko gorpuztutako gaitasun erlazional eta kolektiboen subjektibotasuna—. Hitz gutxitan, beren izateaz ohartu, haren jakitun izan, hura aske praktikatu behar dute. Braidottik, funtsean, politika etiko bat eskaintzen digu, etikaren eremu positiboan jokatzen duena; erraz laburtzen den proposamena: bizitzaren elkartasun intimoak biltzen gaituela onetsi beharko genuke, konposizio berriak eginez eta ugalduz, bizitza bera baieztatu.

Zoe-logika immanentea onestea materialismo erradikalen eta eraginkorrena dela dio Braidottik. Baina lan materiala bizitzak berak egiten du, Homoaren ideologiak ezkutatzen eta itxuraldatzen digun bizitzaren egi(tate)a azaleratu besterik ez da egin behar. Ontologiak ematen digu politika. Etika forman iristen zaigu. Horretan ere, Braidotti fidel izaten zaio tradizio spinozatar berrituari. Etikak *potentia* eta *potestas*, hau da, ahalmenaren eta agintearen arteko harremanak azaleratzen dituenez, etika posthumanoak bizitzaren ahalmena Homoaren agintetik askatu behar du figurazio berriak gorpuzten eta praktikatzen, ahalmen hori jario librean ibilaraziz (Braidotti, 2022, 99. or.). Bizi-ahalmena bera da xedea eta bidea. Esan bezala, Braidottiren bitalismoa ontologia positiboa da bi zentzutan, ez du hutsunerik, ez negatibotasunik ere. Etika bitalista posthumanoak ahalmen sortzailearen baikortasunez jardun behar du, kontraesanen eta ukoen negatibotasunetatik kanpo. Eraiki, sortu, ekoitzi behar du; bizitzak berak egiten duen moduan, sorberrituz, ugalduz, hedatuz. Eta jardute hartan, sorkuntzaren pozkarioz bizitzaren potentzia adierazi.

Nire ustez, kontraesanezko antagonismoak edo Izatearen hutsak eta beteezintasunak dakartzaten drama, oinaze, oldar, indarkeria, gorroto, higuina eta gainerako pasio negatiboak baztertzeko desiraren arriskua sormenaren ahalmen ukatzailea eta ukazioaren ahalmen sortzailea ez ulertzea da. Eta, barne-zimarroitza moduko sormen positiboaren aldarri inozoegia egitea: Kapitalaren Antropozeno homogeneizatzaileak noraino utziko dio bestelako mundu eta herri horri hazten eta ugaltzen? Baikortasun bitalista motibagarria izan daiteke, baina sistemak ez du, hala edo hola, ihes egiten uzten. Zimarroitza erromantizatu ahal dugu, sistemari aurrez aurreko konfrontaziorik egin gabe, ihesbide positiboetatik alde egiteko modua topatuko dugulako esperantzarekin, edo sentitu ahal dugu botereari mesede egiten diola konfrontazio horrek, botere-logika onesten eta sendotzen duelako ustean. Baina ihesbideak ere larrutik ordaintzen dira sistemaren logika eta indar egituratzaileei kalte egiten dietenean. Intsumisioa ez da debaldekoa egiatan eraginkorra denean, egiatan kontraizana denean. Ez da kontsumitzaile-hautu bat.

Horrez gain, hutsa eta kontraesana ezagutu nahi ez dituen potentziaz betetako ontologia bitalista hori, batzuetan oso agerian, beste batzuetan argi-itzaletan eta noiz

edo noiz ere ostenduta, heriotzari uko egiteko modu bat baino ez dela dirudi. Ez soilik bortizkeriari edo negatibotasunari, funtsean Herioari —Hegelen hitzetan, Jaun Absolutuari— uko egiteko modua da. Baina horrela bizitza bera ukatzen dugula uste dut. Bizitza ez da ezer bizidunetatik aparte eta biziak, ondo dakigu, heriotza zor du. Zor eta zori. Areago esanda ere, bizitzari buruz dugun, dukegun, ardura zertaz da? Bizitza abstraktuaz edo bizidunen bizitzaz? Bizitzaren mistika erradikal batean Lur planetan humanitatea desagertuko balitz, bizitza edozein eratan akabatuko balitz ere, kezkabide berezirik eduki beharko genuke?

Humanoen bizitza, existentziaren oinazea sentitu dezakeen edozein animaliaren bizitza bezala, ez da indar abstraktu edota ez-kontzientea, humanoen bizitza norberatasun gorpuztua da: *ni* dioen banako baten gogo hauskorra, *ni-hi* eta *gu-zuek* harremanak bere baitan sentitzen dituen kontzientzia mugatua, bizitza psikosozial gorpuztua, zehaztua eta banakatua. Agidanez, bitalismoak gorputz humanoen mugak eta ahuldadeak bizitzaren jario magmatikoan disolbatzeko modua aurkitu du. Lehen-lehenik, harreman sozial zehaztuetan *nortutako* gorputz sentikorra baino lehenago, magma hori garela diosku. Berriro gogoraraziko nituzke *Alemaniar Ideologia*n Marx eta Engelsek humanismo abstraktua zirikatzeko erabil zituzten Heine-ren bertsoak:

> … Zertarako gizonak, zertarako piztiak, zertarako landareak, zertarako harriak? Denok gara gorputzak!

Denok baldin bagara, kasu honetan, bizi-magma, zertarako kexu bizitza sentituaz eta bizitza kontzienteaz? Izan gaitezen magma jario jarea, ez harri egindako magma! Orduan, zer ote da bitalismo hau? Izatez sistema sozialetan zehaztuak garela —*harri* egindakoak garela— ahazten duen mistika motibagarri bat? Bizitzaz dugun ardura, diot, ez da halako mistika batena, oso lurrekoa izan ohi da, oso humanoa, gainera. Bestela, itxuraz bizitzaren arta dena bizitutako bizitzaren mespretxua izan daiteke. Braidottik ere badaki hau dena, gorputz sentikorrei begira idazten du eta. Baina, negatibotasunaren antagonismoa errefusatzean etika posthumanoa bitalismo mistiko hartara bultzatzen duela esango nuke. Nire ustetan, baieztapenaren etikak, nahitaez, ezetzaren politika behar du, bizitzaren etikak historia behar duen bezala. Besteak beste, ez dagoelako ontologiatik zuzen-zuzenean etika bat ondorioztatzerik, subjektu —historiko, kontingente, transindibidual, osaezin— bat bitartekari izan barik. Subjektu posthumanista izan daiteke hori, baina, oso posthumanoa izanagatik ere, subjektu horrek bera eratzen eta ezesten duten zainetan *kontrajarrita* sortu behar du —*subjektutasun-subjektibotasunik* izango badu—. Historia kontingente baten ondorioa da, asmo subjektiboek eraikiko dute bizi-*ethos*a, bizi-etika kontingentea. Ez dago, zoritxarrez, erabaki subjektibo gabeko ekimen etikorik. Bizitzaren elkartasuna —unibertsala edo pluribertsala izan— ez da berez inongo konponbiderik, subjektibazio politiko batek sor lezakeen komunitatetik baino ezin da ageri elkartasun orohartzailearen asmoa. Beharbada, horregatik jarri zuen Serresek hitzarmen naturalerako bidean hitzarmen sozial berri bat bitarteko —bitarte humanoa, esan nahi baita—. Horregatik, agian, Braidottik berak ere onartzen du *zoe* kontzeptua

abstraktu, positibo eta betearen aurrean, Izatearen eta bizitzearen zehaztapen konkretu, negatibo, osatugabeak hartu behar ditugula kontuan. Dena bizitza denean bizitza ez da ezer. *Zoe* bakarrik bizidun zehaztuetan da, ez indar kosmiko abstraktu eta gorpuzgabea. Ezin da borroka egin *zoe*ren alde, ez bada bizidunen singulartasun zehatzen alde borroka eginez[288].

Parekotasun ontologikotik osasun transindibidualetara

Harawayren testuak *detour* ontologiko bat egiteko gonbidapen gisa irakur daitezke, munstroen ontologia zeruertz dugularik, mindutako lurralde batetik igarota, Terrapolis habitatzera ingura gaitezen. Nori idazten dio, nori egiten dio *detour* horretarako gonbita? Nori jakinarazi nahi dio badirela beren burua zibilizatzeko itun politiko berezirik egin behar ez duten basa-kreaturak, lurraren herritar sinpoietikoak, berenez eta elkarrekin bizitza duinak eraman ditzaketen jariozko subjektibotasunak? Nork irakurriko dio, jendeaz landa? Jendeetan ere, zein jendek?

Braidottik posthumanoen berri eman digu; figurazioak, lekukotasunak, ereduak eta kasuak handik eta hemendik jasota posthumanizazioaren saskia oparo beteta erakusten du. Nori? Natura/kultura erdibiketa gainditu nahian, bitalismo hedatu batera jotzen du, politika etikarekin berdinduz, etika ontologiarekin eta ontologia bizitzaren ezaugarriekin[289]. Izate-era zehatzen materialtasuna, historia, subjektibotasuna eta bereizgarritasuna gutxiesteko arriskua handiegia da bere lanetan. Arrisku horiek zertarako, nori deitzen dio etika berriko herria osatzera? Nork adituko dio, jendeaz landa? Jendeetan, zein jendek?

Biek uste dute «gure» ontologia edo ontogenesia, kondizio historiko gisa hartuta, ez dela dagoeneko subjektu humano modernoarena, ez zela inoiz izan, baina orain agerian dagoela gezurra. Ontologia berriak, gainera, politika ematen digu:

> XX. mendearen amaieran, gure garaian, garai mitikoan, denok gara kimerak, hibrido teorizatuak eta makinaz eta organismoz fabrikatuak, hitz batez, ziborgak. Ziborga da gure ontologia; gure politika ematen diguna (Haraway, 1985, 66. or.).

Batzuetan *kondizio ontologikoa* kausa historiko, kultural edo soziopolitikoen multzo gisa ulertu behar dugu. Horrela denean, kondizio ontologikoak esango liguke zein diren ekintzarako, eraldaketarako edo askatasunerako mugak, aukerak

288. Hegelen gogo absolutuari buruz eta idealismo panlogizistari buruz esan diren denak edo gehienak Braidotti eta kideen bizitzari buruz esan genitzake. Badira ñabardurak eta aldeak, jakina. Alabaina, bizitza izaten den oro xarmatzen duen indar zehaztugabea delarik, ez da aski urruntzen Gogoaren filosofiatik. Idealismo hutsa ikusi ahal da bietan. Hegel horrela ulertzearen aurka egin dut: substantzia da subjektu bilakatzen dena, bere burua ukatuz, subjektua materia (auto)ukatua da, ez ideia hutsa. Edo beste termino batzuetan, subjektua da materiaren askatze-ariketa. Honetaz, ikusi Michiel Van Ingen-en «Beyond the Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman» (Van Ingen, 2016).

289. Ezetza edo ukoa baieztapenaren mendean jarriz, politika etikaren mende eta historia ontologiaren mende jartzen ditu Braidottik. Horrela, etika ontologia bihurtzen du eta ontologia, etika. Bestela esan, substantzia etikoa da ontologia bera (Brassier, 2022).

edota ahalbideak. Hitz gutxitan, zer egin daitekeen abagune jakin batean. Baina erraz lerratzen da, isuri hedakorrean, ontologiaren erabilera normatibo, abstraktu eta fundamentalistara. Horrela, ontologia, izaten denari buruzko diskurtsoa izan ordez —eta, ondorioz, zer izan daitekeen eta zer izan litekeen dioskun diskurtsoa izan ordez—, izan behar duenaren edo nahi dugunaren *fundamentu* bihurtzen da. Kondizio posthumanoa, alde horretatik, kondizio oso humanoa da: deskribatzen digu nola ari den humano modernoaren logikatik humano izateko beste soziologika batera igarotzen. Ziborgaren ontologia edo kondizio posthumanoa, izan, kondizio humano historikoa da. Orain arte izandako humanotasunaren gezur eta egiak, zain eta adarrak, *kontra-dikzio*etan jartzen dituen *kon-dizioa*. Modernitateko Jaun Jabearen gezur eta egiak ere bai. Lurra akituta, idortuta, hondatuta eta bizitza galtzeko zorian dago, baina hori dena aldatzeko deia, ezinbestean, haien hitzak entzun eta irakurriko dituzten kideei egiten diete. Bestalde, akaso ahaztu ahal dugu Haraway, Bottici, Braidotti eta beste, gehien-gehienetan banako baten izen propioaren ondoan *copyright* daukaten ingelesez idatzitako liburuetan mintzo direla? Ahaztu ahal dugu ahots horiek posible egiten dituzten harreman sozial historikoak?

Aspaldiko lezio bat ari gara berrikasten: ez ote da izan *humano* deritzogun espeziearen kondizioa bere plastikotasun, osagarritasun eta zehaztugabetasun ontologikoa kulturaz eta politikaz zehazteko beharra? Hortaz, *humano* terminoak izendatu ahal ditu Modernitatean humanoak zehazteko molde hegemonikoa eta beraren miseriak eta suntsiketa guztiak, hau da, izendatu ahal du garai jakin batean izan diren kondizio historikoak. Baina, halaber, izendatu ahal ditu, dimentsio ontologiko zehaztugabe eta plastiko hura. Ray Brassierrek esanetan, *humano* berbak izena ematen dio zehaztapen historiko espezifikoen eta produkzio sozialaren arteko *puntu itsuari* (Brassier, 2022)[290]. Humanoa, Jaun Jabea, Gizona eta halako hitzek eredu ideologiko-ontologiko bat izendatu ahal dute, bai; baina, baita humano-jendeen plastikotasun ontologikoa ere. Eta, bertan humano izateko izan diren borrokak ere bai. Hau da, *humano*, espezieari dagokionez, zehaztugabetasuna zehazteko beharraren, ahalmenaren eta askatasun potentzialaren izena ere bada. Horrexegatik, humanitatea borroka-eremu baten izena da. Gerra horretan zehazten da, hitzez eta eginez, nork edo zerk duen eta ez duen plastikotasun ontologikoari dagokion egitekoan pareko partaide onetsia izaterik.

Beste izen bat hobetsi ahal dugu? Jakina, baina puntu itsuak hor jarraituko luke: animalia espezie hau tresnak erabiliz eta ingurunea aldatuz hamaika formatan bilakatu da historikoki eta kulturalki, zehazte-lan horrek —edo Hegelek zioen bezala, *gogoaren jardute* horrek— jarraituko du bere burua gauzatzen. Berriro Brassier: posthumanismoak determinazio baztertzaileak salatzen ditu eta aldi

290. Zehaztapen historiko batzuk aipatzen ditu: abere politikoa, arrazoiduna, ekonomikoa, gogoduna, subjektua... Produkzio sozialak hartzen dituen formek ez dute inoiz produkzioa gainezkatzen, ontologikoki *humanoa* autoeratze-praxi beteezina delako. Sylvia Wynterrek ere humanoa praxia legez ulertu behar dela argudiatu du, horretaz, ikusi Katherine McKittrick-en *Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis* (McKittrick, 2015, 23. or.).

berean horietan ari den *zehazte-ekintza* fluxu eta errefluxuek gobernatutako natura batean desegiten ditu (Brassier, 2022). Desagertu ote da *zehazte-ekintza*? Ez. Posthumanismoak, oro har, produkzio soziala edo jendeen arteko zehazte-ekintza lege naturalen mende jartzen du, Brassierren ustetan «merkantilizazioaren logikaren menpeko inklusibotasun ideal baten izenean». Horrela, liberalismoaren logikarekin bat etortzeaz gain, kapitalismoaren «gauzak pertsona gisa, pertsonak gauza gisa» dioen logika hura ontologikoki berresten du humanoa eta ez-humanoa baliokidetze formal huts batean —formala baino ez dena, zeren gaitasun funtzionalen diferentzia materialak ahaztu egiten baititu, historia naturalean inongo zehaztapen bereizgarririk gertatu ez balitz bezala— (Brassier, 2022).

Brassierren kritika orokorrarekin ados nago. Posthumanismoak maizegi ahazten ditu historia naturalean eta natura historikoan gertatu diren zehazte-prozesuak edo izate-era singularren bereizgarritasunak. Maizegi berdintzen ditu Izatearen ezin konta ahala izate-era monismo ontologiko eternal batean, haien egiazko balioa singulartasunean baino baliokidetasun ontologikoan egongo balitz bezala. Posthumanismo kritikoaren kasuan, uste dut berdintzeko grina humanismoaren —hortaz, zehazte-ekintzaren eredu konkretu baten— herentzia dela, «ahaidetasun unibertsalaren utopia» gaurkotzeko eta maila ontologiko zaharberritu batera eramateko desira dela. Alegia, posthumanismo kritikoak desiratzen du hitzarmen ontologiko bat zeinak itun sozialetik baztertua izan den oro bizitzaren sinbiosiaren lege naturalaren besarkadan jasoko lukeen. Baina, modernoen natura ere suntsitu beharra dagoenez, nekez izan daiteke soil-soilik «naturala», nekez izan daiteke «holobionte» guztien ekimena. Humano zenbaitek hartu dute berriro hitza, oraingo honetan posthumanoen izenean.

Posthumanismo bitalisten proposamenetan badirudi ondorio batera iritsi direla: ez da posible onespen humano unibertsala baina onespen unibertsala behar da, bila dezagun eginda dagoen unibertsaltasun bat, bitartekorik gabekoa, edozer izanarazten duen indar edo energia baten elkartasuna. Zoe-geo-teknologikoki lotuta gaude, Braidottik darabilen leloak dioen bezala «elkarrekin gaude honetan». Horrela, elkartasun unibertsala atzeman ahal dugu, gordinik bada ere, soil-soilik hura onartu eta onetsiz gero. Hori dena, ziberkapitalismo edo konbergentzia posthumano lazgarrian, diferentzien baieztapenetik edo izan daitekeenaren potentziatik egin dezagun proposatzen digu etika posthumanistak.

Kontuak kontu, posthumanismoen eta bitalismoen elkartasun unibertsal natural berria aurkitzeko nahia ez da bakarrik haien ezaugarri berezia. Nago garaiko iritzi orokor eta esanguratsua delakoan. Biologiaren sostengua bilatzen duten korronte horiek bizitza «naturalaren» zientziekin partekatzen dute desira utopiko hori. Garaiko kapitalismoaren —eta haren aurkako ekimenen— sintoma da. Elkartasun soziopolitikoa lortu ezinik, beste erremediorik gabe elkartasun sozionatural bat desiratu beharko bagenu bezala. Natur zientzietan edo naturalismoan oinarritzen diren diskurtsoetan barra-barra ibiltzen dituzte elkarlana, kooperazioa, edo elkartasuna

giza natura birdefinitzeko[291]. Humanitateari buruzko diskurtso orokorra dela esan liteke, sarritan ondorio bihurriak dituen diskurtsoa. Soziobiologiaren «aita» bide zen Edward O. Wilson-en arabera, XXI. mendearen lehen hamarkadatik antropologo eta biologoek kooperazioaren eboluzioari eman diote lehentasuna ikerketan. Wilson eta lankideek mugarri bat ezarri zuten bide horretan, 2010etik aurrera gene egoistaren hipotesia alboratu eta *eusozialtasuna* zeritzotena ikertzeari ekin zioten (Wilson, 2012, 288. eta 173. or.)[292]. Dena dela, ez da kontu berria nola lotzen diren kate estuan zoologia, primatologia, etologia, soziologia eta politika eta nola legitimatzen diren egitasmo politikoak haietan oinarrituta.

Hartara jarrita, egia esan, hobe gene egoista baino *giza natura kooperatzailea*ren hipotesia. Hipotesia gogotik aldeztu duten Edward O. Wilson entomologoak eta Frans De Waal primatologoak esplizituki errefusatzen dute natura/kultura dualismoa, finean, giza kultura eta giza natura batera emateko: jendarteko harremanak funtsean eboluzioak jarri ditu[293]. Hortaz, giza naturaren historia bakarra ehuntzen ahalegindu dira, animalia espezie bat garen aldetik historia natural komuna dugulako. Baina noraino eraman ahal dugu historia hori? Michael Tomasello psikologoak erantzun bat iradoki ahal digu. Tomasellok sakon-sakon ikertu ditu kognizioaren, hizkuntzaren, moralaren edo kooperazioaren genesiak primate-kume eta haurrengan, giza natura iheskorraren xerka. Hartan ere, kooperazioa ahalbidetzen duten gaitasun kognitiboak eta sozialak xehe-xehe aztertu ditu[294]. Alabaina, badirudi Tomaselloren teoriak hainbat arazo epistemologiko dituela. Esaterako, teoria ez da oso eboluzionista, oraingo primateak eboluzio luze baten ondorengoak direla alboratzen du oraingo humano-kumeen eredu izan daitezen; hipotesi batekin, betiere, ume baten garapenean espeziearen eboluzioa hala edo hola errepikatzen dela, gizaki baten ontogenesiak historia natural osoa gorderik balu bezala[295]. Tomasellok hartzen ez duen bide batetik joz gero, ondoriozta genezake historia soziokultural guztiak hutsalak direla giza

291. Naturalismo mota batzuk bereizten ditu Markus Gabrielek. Nire interesekoa da gogoaren edo gogozko jardunen errealitatea ukatzen duen murrizketa naturalista. Horren arabera, gogoa —esanahiak, zentzuak, estiloak, erabakitze-irizpideak, gustu edo miresmen estetikoen hautuen jarduna eta abar— lege naturalen mendeko energia eta materia da, ez da ezertan bereizten. Ikusi ditugun bitalismo posthumanoek ez dute gogoa ukatzen, materia eta energia, berez, gogodunak direla diote. Naturalismoak materia inerte eta ez-intentzionaltzat du gogoa, ilusiozko efektu hutsa baino ez. Honetaz, M. Gabrielen *Neoexistencialismo…* (Gabriel, 2019, 30-31. or. eta 37. or.).

292. Talde eusozialetan belaunaldi batzuk bizi dira elkarrekin eta kideek lan altruistak egiteko prest daude (*Ibid.,* 31. or.).

293. Gure artean kooperatibismoa sakon ikertu eta gogoeta egin duen Joxe Azurmendik gida bat jarri digu eskura gaiari buruz (Azurmendi, 2016).

294. Berrikitan plazaratu du Tomasellok bere ikerlanaren sintesia: *Lo que nos hace humanos. Una teoría de la ontogenia* (Tomasello, 2021). Horixe erabili dut hemen.

295. Kritika epistemologikoaz eta Tomaselloren teoriaren «neoliberalismo kutsuaz», ikusi M. Mazzeoren *Capitalismo lingüísitico y naturaleza humana…* (Mazzeo, 2022, 44-48. or.). Bestalde, beste naturalista askoren erara, Tomasello filosofo «moral» batzuen tradizioan elikatzen da, zeharka aipatzen ditu David Humeren *sympathy* edo Adam Smithen sentimendu moralak, esaterako. Horrela, onespen sozial eta morala kognizioaren mende jarri duen tradizioan kokatzen da: lehenen, *recognition*, orduan, kidetza.

naturaren aurkikuntzan, agian giza portaera ororen ulerkuntzan ere bai. Eta, berebat, hautu kulturalak, erabaki politikoak, subjektibotasun sortzaileak, autonomia eta abar ez direla egiazko fenomenoak, kontrara, fenomeno naturalen albo-ondorioak, azpiproduktuak, ilusioak edo, azken mendeetako historia ikusita, albo-kalte nahasgarriak direla.

Tomasellok ez ditu halako ondorioak ateratzen. Zuhurragoa da, eta Vigostkyren jarraitzailea denez kontuan hartzen du kulturak eragiten diola umearen ontogenesiari, prestatuta jaso dituen gaitasun genetikoekin batera. Natura eta kultura uztartu nahi dituen naturalista den aldetik, bi terminoak asko lausotu barik bien arteko lotura zein den ikertzera jo du. Tesia nagusiaren arabera naturaz —genetikoki esan nahi baita— kulturarako prestatuta egon behar dugu, humanoen eta primateen kumeek hasten dituzten garapen ontogenetikorako ibilbide gehienak berdinak badira ere, koskortu ahala bereizi egiten dira. Ez gara espezie berekoak, badugu, hala ere, oinarri ebolutibo komuna. Bereizkuntzaren gakoa, Tomaselloren lanean, kooperazio oso landua eta biziki garatua da. Hiperkolaboratiboak gara. Baina, zehatzago esan, mekanismo soziokognitibo bati esker izan gaitezke kolaboratzaileak, intentzionaltasun partekatuari esker. Gai gara *intentzio komunak* izateko. Teoriaren xehetasun guztietan sartu barik, oinarrizko ideia bat gorde ahal dugu: espeziea biologikoki prestatua dago intentzio partekatuak elaboratzeko, baina prestakuntza hori ez da garatuko esperientzia soziokulturala kausa eragile gisa aritu ezean.

Tomaselloren tesi horretan ikusten dugu giza naturari buruzko egungo teoria naturalista gehienen muga: biologikoki, ebolutiboki, prestatuta gaude kooperatiboak izateko; baina inguru soziokulturala behar dugu, beraren ahalmenak eta potentziak, miseriak eta lotsariak behar ditugu. Giza naturari buruzko teoria eta ideologia zaharberrituok marko bat ematen digute: kooperatiboak gara, baina taldekideekin eta bizibeharrez, ez helburu moral naturalen arabera. Naturalismoak erantzun bakarra du, historian zehar izan diren aldaera soziokultural guztiak ez dira antinaturalak, humanitatearen kondizio «naturala» kulturarako, hau da, autonomia ontologiko baterako prestatua izatea da.

Umeek ez dute soilik herentzia genetiko luze bat jasotzen, historia luzeko inguru soziokulturala ere bai. Eta ez dira soilik jasotakoaren emaitza, inguru biomaterial eta soziokulturalarekin erabat konektaturik jarraituko dute bizitza osoan, haiek ere parte eragile direlarik. Baina soilik inguru soziokultural baten herentzia, zaintza eta onespenaren magalean izango gara humano, alegia, soilik horrela garatuko ditugu eraikuntza soziokulturalean parte hartzeko gaitasunak. Humanoak humanoek sortzen dituzte —baliteke laster makina humanoideak humanoen produktore izatea, humanoak «imitatzen» ikasiz gero—. Eta humanoak makinak, teknologiak, bionano-tresnak eta beste baliabide batzuk tartean, biologikoki ere eraldatuko dira, beharbada, baina horretan ez dago natura baten betebehar esentzial bat, ez dugu nahitaez patu hori bete behar, erabaki politiko eta moralak daude tartean. Gatazkak, kontraesanak, bitartekaritzak, subjektugintza, autonomiaren eta heteronomiaren arteko dialektika daude tartean.

Ezin dugu ahaztu espeziea garela, ez *elkartasun natural* bat, taldeetan bizi behar duen espeziea, kideengandik ikasi behar duen espeziea. Ezin ahaztu, halaber, *nor*kide eta *nor*banako izatea prozesu bera dela, *sorkide* barik ez da kiderik sortzen. Labur esan, garapen psikosozialak transindibiduala behar du. Simondonen tesiei eutsita, banakoaren psike singularra jendartearen ehunaren zainetan garatzen da. Horiexek dira zain transindibidualak: banakoaren gogoa eta kolektiboaren gogoa elikatzen dituzten zainak. Humanook ez gara banako hutsak, banakoen artean banako bilakatzen diren izakiak baizik, indibiduo transindibidualak gara. Humanoekin egindako elkartzeak dira humanogile, horietatik kanpo ez dago ez sinbiosirik, ez beste gisa bateko elkartze edo biltzerik humano egin gaitzakeenik. Jendartean «humanizatu» diren jendeen artean «humanizatzen» dira jende-kumeak. Hori da gure elkartasun natural edo ontologiko bakarra; beste oinarririk edo fundamenturik ez dago. Hortik aurrera, dena dago egiteke.

Naturalismo «kooperazionistek» edo filosofia «sinbiotistek» —barkatu izendapenon zakarra— Modernitatearen giza naturaren eta itun sozialaren diskurtsoak berritu dituzte oso testuinguru desberdinean, baina funtsean historiaz eta politikaz kanpoko fundamentu etiko-politiko bat ezarri nahi berdinarekin. Gaur egungo diskurtsoek natura —natura humano berritua barne— askatu nahi dute; historiak dakarkigun hondamenditik askatu, hain zuzen, itxaropenerako utopia bio-ontologiko bat ezarriz: bizitzaren magmak askatuko gaitu, neurri batean sikiera, elkarrekin hartuta jardunez gero; edo, ziborgaren bidetik, natura eta kultura nahasiko ditugu bietan izan diren mugak birrintzen, horrela *naturakultura*ren heterogeneotasuna askatuko dugu natura/kultura paradigmak ezarri zuen homogeneotasun hilgarritik. Atomizazio soziala, higatze komunitarioa, identitate homogeneoak edo muga itxiak dira Historiaren eta Gizon subjektuaren emariak, unibertso horrek jende mota gehiegi utzi ditu kanpoan. Elkartasun naturalak egiazko itun sozial orokorra ekarriko omen digu.

Lehen modernitatean hitzarmen sozialaren eta gizaki naturalen teorietan, elkarte eta lokarri feudal, tradizional edo inposatuei aurre egiteko amarru ideologikoa *banakotasun naturala* izan zen bezala, oraingo atomizazio psikosozialari *elkartasun natural*ekin egiten zaio aurre. Elkartasun sena naturaz omen dugu eta ez konbentzio edo artifizioz. Horregatik ematen zaio kooperazioari fundamentu baten balio morala. Kooperazioa eta komuna dira bizitzak berez eman dizkigun itun sozialaren ezaugarriak. Kapitalak ere badaki biak direla egiazko bizi-balioen produkziorako bideak.

Hala ere, naturaz kooperatiboak izanda ere, gutxi esan daiteke kooperazioaren balioari buruz naturaz eta historiaz kanpoko ikuspegirik eta juzguak egiteko tokirik izan ezean. Gizabanako isolatuak bezala, Gizabere kooperatiboak garai bateko utopiak dakartza, ez fundamentu natural edo ontologiko zehatz edo material bat. Hitzarmen sozial eta moraletarako behartuta gaude, nonbait; bai historia naturalak, bai historia kulturalak —finean, bat direlako— behartuta. Baina hitzarmenen

edukiak ez ditu historia *naturakulturalak* idatzi. Kondizio naturalen mende bizi gara hamaika modutara. Kooperatiboak gara edozertarako, elkar zaintzeko eta elkar hiltzeko elkarlan ederrean aritu dira jendeak. Maiz, kideek arta osoz zaindu dute elkar, arrotz eta bestetar zena gupidagabe hiltzen zutelarik. Kapitalak jendearen izaera kooperatibo, transindibidual eta komuna ondo baliatzen eta malgu erabiltzen du jendea ustiatzeko. Hori ere naturaltzat jo dezakegu. Espezie kooperatiboak xedeak eta arauak sortzen ditu, onerako eta txarrerako badaki nola bete.

Ona? Txarra? Norentzat eta zeren arabera? Hori da, finean, korapiloaren zailtasuna, xede eta balioak harreman konkretuetan ebazten direla, estilo eta zentzu kontua dela. Ez dago laburbide metafisiko, naturalista, erlijioso edo zinikorik, azkenean, eztabaida agertzen da eta, askotan, nola ez, indarkeria. Ez da posible, esaterako, ontologia batetik etika «hibrido eta pluribertsal» bat ezartzea behin betiko, orain oso hautu ederra eta beharrezkoa dela konbentziturik egonda ere. Arrakasta historiko eta kultura izan dezake, baina mugatua, fundamentuek iraungitze-data dute eta. Etika hori bera jarri ahal da autonomiarako fundamentu gisa, baina erabakia hura gauzatuko duten subjektuena da, ez naturarena[296]. Hortaz, konposizio librearen etika autonomiaren eta subjektuaren etika dira, ezinbestean. Humanoen akordioa da gainera, ez natura batek zuzenean eta inolako bitartekaritza subjektiborik gabe burututako lana. Kondizio humanoa beti da historiko-kulturala bezain burutugabea. Baina subjektua, noski, ez da aldez aurreko subjektu buruaskia eta identitate osokoa, bestelako subjektuaz ari gara.

Hegelen leinuan ikusi dugun bezala, subjektua langintza berezia da, substantziaren batek —demagun, jendea dela, materia bizia eta soziala den aldetik— bere buruaren kondizioari neurria hartu eta bestelako *nomos*-ak ezartzen ditueneko jarduna. Badakigu ez dela banako bakar batek egin lezakeen lana, langintza transindibiduala izan behar du gauzatuko bada. Elkar osatzen dugunez, eta beti guztiz osatu gabe egiten dugunez, besteekin batera eta elkarrengan eraginez egin behar den jarduna da. Autonomian *auto* horrek gutasunari egiten dio erreferentzia, hura da bitartekoa. Hartara, ikusi dugunez, nork *bera* eta *beste* dela jakin-sentitu behar du, bihurriago esan, norbera bestearengan baino ez da bere baitan izango. Funtsezko zerbait dago subjektuaren irudi honetan, *subjektua* bere buruaren kargu izan nahi duten izate psikosozialen jarduna da, oso jardun arrunta, nahiz eta gehiegitan bizitza sozialaren jarioan ez nabarmendu —alde horretatik, politikoa da beti, elkarketa soziala nolakoa izango den ebatzi behar delako beti—. Eta, banakotasun psikosoziala

296. Deleuzek eta konpainiak ere ez lukete ontologiaren eta etika-politikaren arteko lotura itxia onartuko. Haien ontologian egiatan izaten denaren ondoan, alegiazkoak edo birtualak bermatzen du etorkizunaren zehaztugabetasuna. Oraingo jira biomaterialistak sustatzen duen egia konposizio librerako deia da, alegiazkoaren potentzialtasunak baliatzeko deia. Alde horretatik, autonomiarako subjektugintzan aritzeko deia da. Arriskua, hemen jorratu dudan bidetik, proposamen etiko-politikoaren «kondizio» historiko-politikoa bera ukatzea da. Hortik, tonu mistiko erlijiosoa hartzeaz gain, sistema politikoa borrokatzearen beharra gutxiesteko tentazioa agertzen da: konposizio, elkartze, irudikatze eta eskura egon daitezkeen beste ihesbideetan jardutea, baina kapitalismo neoliberal edo zibernetikoan egokituta.

izatera heldu den edonor da parez pare jardun horretan aritzeko duina. Hori da nire ustetan izate-kide diren izaki psikosozialen parekotasun ontologiko minimoa. Esan barik doa, askatasunari lotuta dago; ez askatasun abstraktu bati, egoeran-egoeran bere buruaren kondizioetan eragiterik ez duelako eragiterari ekiten dion edonoren askatze-ukoari baizik.

Parekotasun ontologikoa ez da ezer berez, ezpada substantzia sozialaren arrakalak ahalbidetzen duen negatibotasuna. Beti agertuko da zerbait zehaztuaren suntsiketa sortzaile eta urratzaile gisa. Zerbaiti ezezka uko egitea da subjektutasun autonomoaren lehen agerpena, lehen gauzapen erreala.

> Berdintasuna ez da fikzio bat. Aitzitik, nagusi den orok errealitaterik hutsalena dela sentitzen du. Jabea ez da lokartzen esklaboak ihes egiteko beldurragatik, edozein gizon da beste inor hiltzeko gai; gailentzen den indar orok legitimazioa behar du, hau da, desberdintasunak funtziona dezan berdintasun murriztezina beharrezkoa dela onartu behar du (Rancière, 2007, 72. or.).

Rancièrek dioenez izugarrizko inbertsioak egin behar dira desberdintasun sozialek funtziona dezaten, indarkeria erruz eta ideologia eurrez erabili behar dira etengabe. Eta, haatik, ez da jario soziokulturalaren emarian inoiz finkatzen. Sisiforen kondena bezalakoa da, egunero jaso behar da desberdintasuna. Nagusi menderatzaileek badakite zein borrokari eutsi behar dioten eta, halaber, badakite nola zamatu menpekoa desberdintasuna sostengatzeko lanarekin. Baina, hala eta guztiz ere, ordena ezberdinzaleak ezin du parekotasunaren nahasmendua guztiz ezabatu —desberdintasunak ez du funtzionatzerik harreman berdinzale askoren laguntza barik—.

Parekotasuna izate psikosozialaren soziogenesian kokatzen duenez gero, Rancièrek argi ikusten du nola uztartzen diren sentigarriaren banaketa eta norbait legitimoa izateko onespen eza, nola lotzen diren, bestelako hitzetan, subjektibotasuna eta subjektutasuna. Eta, horregatik ere, argi ikusten du kontingentzia eta zoria direla demokraziaren eta gobernu justuaren «eustarriak»; edonor da gobernatzeko gai eta duin, gobernatzeko titulu ororen ukapena da politika eta demokraziaren iturria.

> Demokrazia ez da haurren, esklaboen edo animalien apeta. Jainkoaren kapritxoa da, zoriarena, hau da, bere buruari legitimitate-printzipioa izatea ukatzen dion natura batena (*Ibid.,* 63. or.).

Demokraziaren gehiegikeriak balio gabe uzten du naturak artifizio komunitarioari emandako legea. Politika hutsa da, ez du fundamenturik bere egiteaz landa, eta egite hori da parekotasun ontologikoaren atrebentzia nahastailea, baragarri bezain egoskorra. Beste hitz batez, subjektugintza da. Giza natura zahar eta berriaren kontaeretan, naturak printzipio edo berme gisa jokatu behar du. Rancièreren demokrazian, aldiz, naturak zoriari ematen dio lekukoa, zehaztugabea zehazteko lan soziosinbolikoan *edonor* da *nor*. Izate soziosinbolikoaren zain kolektibo eta transindibidualetako *kide* guztiak dira elkarren duin, elkarren izate-kide osagarriak

direlako. Duintasun orokorra edo parekotasunaren aldeko borrokek badute, beraz, hala moduzko fundamentu ontologiko bat, izaera negatibo eta zorizkoa badu ere. Parekotasunaren funtsa, izaki psikosozialen gabezia da, tinkotasun eta irmotasun ontologikorik eza. Bestela esan, osotasunik eza.

Alabaina, kolapsoaren lorategi eta zabortegi ziberkapitalistetan subjektugintzarako kondizioak ezabatzen dizkiogu elkarri: zaingabeturik, bakarka, zein bere baitan itxita, elkarri soraio edo erasokor joka dezagun hezten dugu elkar eta, gainera, subjektu autonomoa izatea ahalbidetzen digun halabeharraren ordez, sistemaren zehaztasun, kalkulagarritasun eta zuzentasun heteronomoa ezartzen diogu elkarri. Baldintza horietan nekez asmatuko dugu nola osatu elkar, nola gauzatu bakoitzak bere singulartasun sentikor, kontingente eta zaurgarria osasuntsu bizi dezala. Gaiok jorratu dituen Judith Butlerrek argibiderik eman ahal digu?

Egin dezagun atzera. Pasa den mendearen hondar urteetan idatzitako lanetan, Judith Butlerrek, frantziar postestrukturalismo eta postmodernismoaren beste ikasle ingelesdun asko legez, subjektuaren autonomia ilusiotzat jo zuen, subjektuaren autonomia prekariotasun ontologikoa estaltzeko efektu bat zelakoan, onartzen ez dugun mendekotasun edo heteronomiari so ez egiteko irudikeria[297]. Orduan, subjektu nagusiaren identitatearen joko maltzurrak, amarruak eta kateak jarri nahi zituen agerian, eta erakutsi nola gorputzen materialtasuna fikzio arautzaileen mende zegoen harreman sozialetan. *Fikzio* hitza erabili zuen eta askok gezurra eta faltsukeria entzun zuten. Ez zen, alabaina, horretan geratu eta arian-arian materialtasunari leku bat eman zion agentzian eta autonomian. Zorionez, materiala eta sinbolikoa elkarri itsatsita daudela nabarmenduz. Subjektuaren hauts postmodernistak mende honetako aireek altxatu, harrotu eta eraman zituzten. Agidanez, AEBko publikoek gerra eta terrorismoa haien lurralderaino iritsi zitezkeela jakin zutenean, bertako pentsalari kritikoek ere arranguraz eutsi zioten bizitzaren prekariotasunaren gaiari[298]. Butlerrek ere ekin zion zaurgarritasunari, frantziar filosofiak kutsaturik zuen prekariotasun ontologikotik eta lehenagotik subjektuaren gaian goldatu zituen ildoetatik.

Ildo horietan aurrera, Butlerren pentsaeran subjektuak ezarian galdu ditu subjektu modernoaren ezaugarriak: gardentasuna, sendotasuna, osotasuna, identitatea… Ezarian galdu du, beraz, bere buruarekiko askitasuna eta betetasuna. Alde horretatik, Butlerren subjektua da Subjektu Jaunaren ifrentzua. Eta beste pentsalari askoren ekarpenetan ikusi ditugun ezaugarriak daramatza soinean: opakoa, mugatua, ahula, zaurgarria, ilauna, osagabea… Hitz batean, jauntzaz *gabetua* da eta, orobat, subjektutasuna jauntzaz eta jabetzaz gabetzen duen subjektua da.

Gabetzea —edo *desjabetzea*— bitara ulertu behar da. Batetik, autonomiarako kondizio heteronomoa da, subjektu liberalaren buruaskitasun beregainerako muga,

297. Ikusi, esaterako, Judith Butlerren «Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex»,* (Butler, 1986, 35-49. or.). Eta, nola ez, *Genero nahasmendua. Feminismoa eta identitatearen subertsioa*, Ana Moralesen itzulpena, Jakin, 2018 [1990].

298. J. Butlerrek gaiari eman zion lan esanguratsuena: *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso, 2009.

baina bestetik, menderakuntza eta zapalkuntzaren egitura da, humanitateaz edo subjektutasunaz gabetuta izan den ororen kondizioa. Aurrenekoa gabetze ontologikoa da, hala eratzen baita kondizio humanoa, denok jaio gara besteen zainetan, gabezia ontologikoan jaio eta bestek egin gaitu. Bigarrena soziala da, harreman sozialek behartutako gabetzea. Bien arteko aldea izugarria izan daiteke. Bigarrenaren kariaz, askotan bizitza guztiek ez dute balio berdina, ez dute berdin «kontatzen». Subjektu liberalak, Jaun Jabeak, buruaskitasunaz gabetua dela sentitu ahal du larrimin hilgarriz harreman sozialetan jaun eta jabe den bitartean. Baina, hala ere, adiera bikoiztasunak iradokitzen du jauntzaz gabetutakoa —subjektutasunaz gabetutakoa, *ab-jektu*a— subjektu izatera hel daitekeela, eta heltzen dela (Butler eta Athanasiou, 2002 [2013])[299].

Prekariotasuna berdin-berdin esplikatzen digu Butlerrek. Prekariotasun existentzialaren aldean, prekariotasun politikoa dugu. Prekariotasun existentzialaz gain, bidegabekeria soziala[300]. Oso zaurgarri eta oso ilaun eta mengelak gara. Zain edo harreman sozialen mende bizi garenez gero, erlazio eta jario horiek garenez gero, beroietan gertatzen den edozerk zauritu eta kaltetu gaitzake larriki. Ez soilik materia bizidunak garelako, ez soilik inguruari eta elkarri konektaturik amaraunean bizi behar duten gorputz irekiak garelako, izate psikosozialak garen aldetik harremanek aise hautsi, birrindu eta hondatu gaitzakete. Zaurgarritasuna, beraz, bizitzarako elkarte soziosinbolikoetan bizi diren izaki psikosozialen kondizioa da, *immunitatea* eta *immunoeskasia* zain transindibidualetan ehuntzen dira. Eta, logika berdinarekin, beste horrenbeste egin dezakegu gure harremanetan elkar babestu eta immunizatu dezagun. Harremanen subjektu bilakatu beharko ginateke hartarako.

Eta horretan Butlerrek subjektua jabetzaren logikatik kanpo pentsatzeko nahia erakusten digu. Ba al dute subjektutasunez gabetuak, deserriratuak, deserrotuak, bizitzarako baliabideez desjabetuak izan diren guztiek burujabetza deritzogun harremana jabetzatik kanpo pentsatzea eta bizitzea? Nire aburuz, *gabetze existentziala* Jaun Jabearen logikatik pentsatuta dago. Ez dago zertan sentitu banako subjektuen sortze heteronomoa gabezia lazgarri gisa, ezpada oraindik ere Subjektu buruaski eta burujabearen nostalgiak jota gaudelako. Identitate osoko subjektu burujabe horren desirak bizi al gaitu? Hori al da gabetze existentzialaren oinaze-sortzailea? Antza, Modernitatearen Niaren promesa, singulartasun abstraktu eta osoa, oso presente dago gure desiretan. Zaila egiten digu jabetze eta gabetze logikatik kanpo singulartasuna eta komuna sentitzea, pentsatzea, desiratzea, praktikatzea[301]. Esate baterako, jakingo

299. *Abjekzioa* edo *abjektua* Julia Kristeva-ren *Pouvoirs de l'horreur* liburutik hartu zituen Butlerrek.

300. Esan bezala, prekariotasunaz ikusi J. Butlerren (2009) *Frames of War…*

301. Vladimir Safatleren hitzetan, botere burujabe modernoak zehaztugabetasun sortzailea blokeatzea lortu zuen subjektu molde bat ezarriz: bere buruan arraro beldurgarri izan liteken oro onartu ezin zuen subjektibotasuna. Subjektu burujabeak bere burua maite izango zuen oso, argi, garden eta, batez ere, berea. Zehaztugabetasun eta segurtasun ontologikoari loturiko desjabetze-praktikak, gaur egun, askatze-moduak dira; segurtasun sozial ezari loturikoak, aldiz, menderatzeko praktikak (Safatle, 2016, 56. or.).

genuke esaten eta sentitzen norbait bere buruaren —eta bere gorputzaren— jabea dela esan beharrean, jabetza hori —beste inoren mende ez egotea— elkarri onesten eta gauzatzen diogun *osasuna* dela. Hori dela nork bere buruarekin izan dezakeen osotasun soziala, partziala, partekatua… baina librea.

Horrezaz gain, garai hauetan, Homogenozenoan izan diren historiak eta munduak ikusita, zorigabeko kolapsoen zain gaudelarik, gabezia ontologiko eta prekariotasun existentziala —*kondizio humanoa*— ospatu beharko genituzke bestelako geroak armatzeko aukerak eskaintzen dizkigutelako. Haiek dira kapitalismoaren zerumugarik gabeko lautada infinituan hamaika arrakala, hamaika subjektu haustaile eta zulatzaile izan daitezen aukera. Horrexegatik, bestelako hitzez izendatu beharko genituzke, zeren izate soziosinbolikoaren askatasunak eta parekotasunak hor baitute aukera, hor zabaltzen dira dimentsio humanoak. Prekarioa esan beharrean, agian, hobeto biziduna; gabeziaren ordez, osagarria; burujabetza barik singulartasun jarea… Jakina, banako subjektuarekin eta hautamen indibidualarekin tematurik biziz gero, edozer da heteronomoa, *saka-banaturik* guztiz zaurgarriak gara. Transindibiduala aintzat hartuz gero, aldiz, errazago sentitu dezakegu elkarren zainekin eta zaintzarekin batera, norberaren singulartasuna bermatzeko bizimoduak ere eraiki daitezkeela: hautu politikoa hor dago, subjektibatze politikoa ere bai. Osasun perfekturik ez, erabateko osotasunik ere ez. Humanoak gara. Elkarren zain transindibidualetan eratu behar dugu geure burua. Gure duintasuna, finean, osasun perfekturik ezean, osasun komun libreen *subjektu* izatea da.

6.3. PRAXIA, SUBJEKTU KOMUN ETA SINGULARREN ESTILO ETA ZENTZUA

Sinboloen bidez elkartzen diren bizidunek beti izango dute arazo bat gorpuzten dituzten sinboloen irekidurarekin. Izaten direna, sentitzen dutena, jakiten dutena edota egiten dutena beti izango da bakoitzak bere «gorputz materialean», edonola ere, sentitu, jakin edo egin behar duen zerbait eta, aldi berean, bera ez den zerbait izango da: bera eratu eta sortzen duen zerbait, dela materia, dela bioingurua, dela ordena sinbolikoa. Izate soziosinbolikoek *sinbolo sozial*en bitartez landu behar dute bizigune duten mundu komun eta indibiduala, haietako bakoitza zeharkatzen duen mundu sentitua eta partekatua. Izate soziosinbolikoak, bistan da, naturakulturalak dira, nolabait autolanduak: praxian, izan ahala, ari dira bere burua egiten, artifizioz eta artez, ikasiz eta asmatuz. Izate kulturalek gabezia bikoitza dute berez, bere izatez. Bata sinboloen irekidura da, sinboloen zehaztugabetasuna; bestea, zerbait sinbolo bihurtzea ahalbidetzen digun Izatearen ezereza, Izatearen gabezia ontologikoa eta, ondorioz, zerbait den ororen potentzialtasunen aniztasuna. Zerbait *ez dena* delako sinbolizatu ahal dugu. Sinboloa Izate arrakalatuaren potentzialtasunean josten den harreman soziala da, ez dena badela baieztatzen duen hainbaten arteko adoste eta komunikatze bat.

Izate-era soziosinbolikoek sinboloak izantzaz beterik nahiko lituzkete, izan osokoak izan daitezela. Noiz edo noiz hala dela dirudi, haien harremanetan adostutakoa izan-beterik dagoela dirudi, esanahi, zentzu eta asmoak oso-osorik gauzatu eta egikaritzen direla. Halakoetan, harreman objektibatuetan nahiz objektu eta gauza egindakoetan bizi dira. Segurtasun eta ziurtasun horietan gozo eta alazo direlarik, erraz ahaztu ahal dute *harreman sinbolikoak* direla, alegia, Izatean egindako lan politiko baten emaitza direla. Politikoa da, jakina, elkarrekin bizitzeko lotura sinbolikoak sortzeaz gain, nolako harremanetan sortuko diren ere ebatzi behar delako. Elkarteak eratzeko eta moldatzeko arte sinbolikoa praktikatu behar dute bizibeharrez. Ez dute fundamentu seguru, irmo, zehatza. Bere burua zehaztu eta eratu behar dute. Autonomiara kondenaturik daude, heteronomian bizi direla jakitera eta sentitzera kondenaturik.

Ez dago fundamenturik, hala ere, egungo kondizio (zehatzetan) beste edonoizkoetan bezalaxe izate-era soziosinbolikoek langintza berezia dute *arrakala ontologikoa* eta haren baitako *suntsiketa* —kondizio zaurgarri, galkor eta hilkorra— bizigarri egin ahal izateko. Dimentsio horien kontzepzioa, jaso dugun moduan, askatasuna, parekotasuna eta elkartasuna diren moduan morrontza, hierarkiak, lehiak eta gerrak dira. Izate-era soziosinbolikoen kondizioa praxi historiko-kulturala da eta ez dago natura deritzona praxi horretatik bereizterik. Subjektua beti izaten da bizi behar duen errealitatearekiko bitartekari, bere buruarekiko bitartekari den bezalaxe.

Aurreko paragrafoek laburtzen dute nire iritzia. Ez, ostera, garai honetako joera filosofiko askoren norakoa. Nik subjektuaren desubstantzializazioaren alde egin dut: subjektua substantziaren galkortasunaren, hauskortasunaren eta ezerezaren eskutik agertzen da. Ez substantziaren osotasun zein betetasunetik. Hala ere, halako gisan irudikatu da subjektua Mendebaldeko pentsamendu eta praktika arruntetan. Alabaina, liburu honen hasieratik azaldu nahi izan dudan modura, irudikapen hori ez da filosofo askorena izan. Subjektu eta objektu arteko bereizketan, subjektuak nagusitasuna eta lehentasuna zuen, berme seguru eta irmo bakarra zen, nahiz eta dudaz, mugaz, ezintasunez, kontraesanez edota okerrez beterik egon. Irudi horren tragedia erraz konpontzen da *nahiz eta* hura kenduta. Edota subjektua substantziarekin berdintzen. Oso eskematikoa esan, lehen aukera subjektibismoen aukera izan da, bigarrena, objektibismoena.

Nahigabean ere, subjektu izan behar dugu. Izan ere, munduari zentzu eta estiloa ematen diogu gure egite eta izatez, mundua gara praktika asmatuetan, gorputz sentikor eta soziosinbolikoak garelako. Tekniko eta artista gara, protesien eta gauza fabrikatuen bidez izaten gara, mundu egikaritu eta edertuetan bizi behar dugu, mundu fetitxizatuetan eta liluratuetan. Esan barik doa, politikoak eta moralak ere bagara. Mundu horietan tekniko eta artista izateko moduez eta arauez ere eztabaidatzen dugu, *subjektu* nor den ebatzi behar dugu. Zein irizpideren arabera jardungo dugu bizitzaren joskintzan? Ardurarik dugu munduaz, bizitzaz, jendeaz, geure buruaz? Hori dena, ez dator berez, ez digu ez kondizio ontologiko batek, ez natura batek

guztiz eginda eman, guztiz zehaztuta, guztiz burututa. Eztabaida, kontraesan eta kontraizanen dantzak bere horretan dirau.

Jendarteek gorputzen biziraupena ahalbidetzen dute, hartarako lan komuna egin behar da, nagusia edozein elkarlan bideratuko digun *matrize soziosinbolikoa* sortzea. Nola egiten da hor lan banaketa? Guztiek dute partaide izateko ahalmena? Alegia, norberaren —gorputz sentikor singulartasun bakoitzaren— bizi-garapenerako lan komunean partaide onartua eta parekoa izatea al dugu? Jendarte edota ordena sinbolikoa deritzogun biziraupenerako lan komun horretan partaide al gara? Gorputz kontzientearen garapen singularra segurtatzeko baldintzetan zer joko dugu?

Hitz gutxitan, subjektugintza —nolakoa, nola antolatua, zertan….— da ontologia politikoaren auzi nagusia. Ardatz garrantzitsuena, beharbada, *subjektutasuna*ren autonomia-heteronomia dialektika argitzea da eta, nik sentitzen dudan moduan, praxian, edonork eta orok dialektika hartan parte hartzeko behar ontologikoa eta materiala asetzea, alegia, elkarri onartzea eta bermatzea bizitza, gure izate galkorra, zehazteko eta osatzeko eskubidea, hau da, ahalmen librea dugula.

Hala ere, badirudi substantzializazioen —zehatzago esan, atzerasubstantzializazioen— aro batean mugitzen ari garela; hala edo hola, hamaika modutara, subjektua izan zen oro substantzia izatera eramaten tematzen den garai batean bizi garela. Ontologia politikoari dagokionez, bi joera ari dira subjektibotasunik gabeko substantziaren peskizan, batean *identitate substantziala* bilatzen dute eta bestean, gutxi asko, *diferentzia substantziala*.

Identitarismoak posizio soziokulturalak atzera esentzializatzen saiatzen ari dira historiaz, kulturaz edota harreman sozialez gaindi. Maiz, batera doaz esentzializazio horiek eta banakotasun liberalaren —Jaun Jabearen— esentzializazioa. Ez dago kontraesanik, agidanez, norberaren beregaintasun eta burujabetza absolutuaren eta nazio edo arraza edo sexu edo klase substantzial eta goren bateko kide izatearen artean: atzenak aurrena dakarrela erakutsi digu Mendebaldeko indibidualismo hegemonikoak. Usu eskuindarren artean aurkituko dugu identitate esentzialaren erreibindikazioa. Hortaz, subjektua zerbait bada, identitate esentzialaren adierazpena da.

Diferentzialismo ontologikoek, berriz, eragintza eta sentiera subjektiboen naturalizazio ontologizazio erlazionaletara jotzen dute. Haietan subjektuak indar infinitesimal askoren muntaduren efektu ilusorioak baino ez dira, egiazko «indar natural-ontologikoen» elkartze iragankor eta ahulen adierazpen «efektua». Alegiazko efektua baino ez. Substantzia, aldiz, indar anitz eta positiboz bete-beterik dago[302]. Maila infinitesimalean Izatea, materia eta bizitza nahasten dira, eta gauzak, makinak, animaliak edo pertsonak maila horietatik gora gertatzen diren *muntadurak* dira. Mutur batera eramanda, muntadura horiek denak dira subjektu —Spinozak esango

302. Antonio Negrik *Anomalia Basatia* liburuan hainbatetan dio Spinozaren filosofia betetasunaren filosofia dela —*pienezza* dio italieraz— eta ez duela «hutsaren edo abstraktuaren hipotesia» ezagutzen. Izatea bete-beterik dago, ez du hutsik (Negri, 1993, 136. or.).

zukeen moduan, izaten den edozerk efektuak dituelako— edo, zehatzago esan, egiazko subjektu bakarra milaka modutara agertzen den substantzia da. Horrela, subjektuaren eta objektuaren artean ez dago bereizketarik, ezta pitzadurarik ere.

Erraz zehaztu eta identifikatu ahal dugu identitarismoa politika eta naturalismo zenbaitetan, diferentzialismoa deitu dudana, aldiz, Spinoza-Deleuze leinuan kokatzen diren proposamen filosofiko askotan aurkituko dugu. Batean zein bestean, subjektua substantziarekin berdintzera jotzen dute: identitatean substantzia bakun eta oso batekin, diferentzian, aldiz, substantzia baten adierazte eta anitz izatera heterogeneoren elkarte iragankorrekin. Biak bat datoz subjektua errealitate ontologiko positiboetan ainguratzean eta, ondorioz, subjektuaren negatibotasuna baztertzean. Bietan, halaber, Izatea bete-beterik dago, kontraesan dialektikorik gabe. Berezko izate-kemena edo indarra du. Bilakaera eta garapenerako patu positiboz beterik dago, subjektibotasun negatiborik gabe, substantziak bere burua adierazi, garatu, hedatu egingo du… ezein bitartekaritzarik gabe.

Horrenbestez, askatasun subjektiboa identitarismoan norberatasun esentzial baten adierazpen librea da: *beste* izan daitekeen edozeren aurrean *identitate* osoa izatea. Eta diferentzialismoan, berriz, indar ontologiko «desberdinen» adierazpen librea, elkartze eta banatze jario etengabe. Autonomia subjektiboa ere subjektibotasunaren kanpotik korritzen omen duten osagai substantzialen adierazpen efektiboa izatera mugatuko da, jario librean adieraz daitezela. Izatez, beraz, heteronomia hutsa izango da, *norbera* garela sentitzen edo pentsatzen dugun guztietan, *beste* gara.

Bi korronte horiek horrela aurkeztu ditut, kasik karikatura bat eginez, nahita, haiek zeharkatzen duen substantzia positiboaren —hau da, ontologikoki ezarria, zehaztua, seguruaren— desiraz landa dabilen beste bat nabarmentzeko. Esan barik doake, liburuan zehar azken horren bueltan ibili naiz. Ondo ezagun du, beraz, honaino jarraitu didan irakurleak. Subjektuaren erreibindikazioa da; zornea zauri bati bezala, substantzia positiborik ezari darion subjektibotasun jariakor eta likatsua. Ikusi dugunez, Hegelengandik datorkigun tradizioan defendatu da subjektua. Hegelen bertsio klasikoetatik aski aldendu naiz, ordea. Hegel arraro bati segika ibili naiz, zertan eta subjektua autonomiaren eta heteronomiaren arteko dialektikan ulertu behar delako ustean tematurik, subjektua harreman eta praxi galkor eta iragankorra izanagatik ere *zerbait* badelakoan, edota subjektua eragintza kolektibo baten egikera, *zentzu* eta *estilo* singularrak sortzen dituen egikera delako konbentziturik.

Metafisikaren eta ontologiaren galdera zein diskurtso katramilatsuetan jarrera sinpleak daudela pentsatu ohi dut. Pentsamendu kritikoan subjektuaren auzian bi jarrera ditugula esango nuke —berriro ere, gehiegi sinplifikatuta—: izaten ari denaren negazioa, *ukoa*, edota izaten ari denarengan *bestela* den edo izan daitekeenaren baieztapena. Hegel eta Spinoza daude hor atzean, handi-handika esanda. Biek Izatearen batasuna eta aniztasuna pentsatu zuten, biek Izate bakarra edo substantzia bakarra hamaika formatan izaten dela uste zuten. Baina, Hegelentzat Izatearen aniztasuna banakotasun *oso bat* izateko ezintasunari dario kontraesan dialektikoz.

Alegia, barne-kontraesanen poderioz iristen da Izatea izan daitekeen guztia izatera; antagonismo dialektiko geldiezina da ontogenesiaren eragilea. Bestaldean, ordea, substantzia bakarraren forma heterogeneo zenbatezinak adierazte-era positiboak dira. Izate-era guztiak dira konposatuak, alegia, oinarrizkoagoak diren beste izate-erak elkartzean ageri diren Izatearen baieztapenak. Hegelengan osotasun azkengabe eta beteezina zena, Spinozaren alderdian askotariko osotasun bete-betea da.

Hegelen leinuan, beraz, kontraesanak bizi eta pentsatu behar dira eta, ondorioz, mundua edo Izatea baketu nahi dituzten ideologiekiko mesfidati jokatu behar dugu. Ezinezkoa da substantzia (bakarraren) modu guztiak positiboki gertatzea. Areagoa ere, halako munduen aurrean sumatu beharko genuke egiatan eratzen gaituzten menderakuntzak, zapalkuntzak edo botere-harremanak ezkutatzen dizkigutela, kontraesan lazgarrien ordez (o)posizio eta diferentzia positiboak, barne-kontraesanik gabekoak jarriz. Nire iritziz, ñabardura asko eginda ere, kontraesan eta antagonismo ontologiko eta soziologikoak ezin ditugu baztertu. Kontraesan eta kontraizanen ordez jario naroan behin eta berriro elkartzen, nahasten, bereizten eta banantzen diren indar «objektiboen» ontologien aurrean, subjektugintzaren muin negatiboari eutsi behar zaiola uste dut.

Subjektua harreman nasai eta objektibo horietan disolbatze aldera negatibotasun ontologiko, antropologiko edo psikosoziala baztertu behar da, nonbait. Materia eta bizitzaren adierazpen hutsa garen aldetik, Izatearen mailan, espeziearen mailan, jendarte-antolakuntzaren mailan, edota gure norberatasun psikosozialaren mailan ere, eratu gaituzten materia eta bizi-indarrek jokatzen dute —ez *gu*k, ez *ni*k—. Eta hala da, baina ez da hori bakarrik. Horietan guztietan, negatibotasunak ere jokatzen du: Izatearen identitate hutsaren ezintasun ontologikoak izaten den orotan sartzen du *ez denaren* promesa. Ez edonola, hala ere, promes hori beti agertzen baita maila bakoitzari dagozkion antagonismoetan bitartekotza-lanak egon direlako. Lanketa eta bitartekaritza horri deitu zaio *subjektu*.

Goiko eskema sinple horrekin jarraituz gero, «aniztasun positiboen harremanen ontologiak» versus «antagonismo negatiboen dialektiken ontologiak» ditugu aurrez aurre. Lehenengoek subjektua «jarrita» dauden kondizioetatik pentsatu ohi dute. Baina, noski, oso modu desberdinetan pentsatu ahal dira *egoeraren baldintzak* —ez da gauza bera abiapuntu ontologikotzat aniztasun nahaskor bat jartzea edo esentzia burutuen aniztasun bat jartzea— eta oso desberdin ere, subjektuaren eginkizuna. Bigarrenek, aldiz, subjektuaren zainak egoeran jarrita ere, egoeraren aurkako mugimenduarekin berdintzen dute subjektua.

Rosi Braidottik, esaterako, aurkaritza hori aurkezten digu feminista sozialisten eta ekofeminista posthumanoen arteko aldeak zein diren esplikatzean digunean. Lehenengoek aldaketa sistemikoaren eta antagonismoaren katalizatzaile gisa aurkaritza dialektiko biolentoa lehenesten dutela dio, eta bigarrenek, aldiz, bilakaera eraldatzailerako prozesu kolektiboa. Braidottiren feminismo posthumanoaren ikuspegitik, Gizonaren besteak ez daude inoiz «hemen eta oraingoaren» eta «haren

negatibotasunaren kode menderatzaileek» guztiz beterik, batetik, subjektu guztiak etengabeko prozesuan daudelako eta materiaren bizigarritasunari immanenteak izaten zaizkiolako, eta bestetik, ordena kapitalista eta kolonialak ezarritako dimentsioa gainezkatzen duten erresistentzia eta irudimen graduak dituztelako; edo, hobeto esan, ezarri zaien kondizio sozialaren negatibotasunaren gainetik existitzen direnez gero, «bestela beste» diren subjektibotasun, komunitate eta ezagutza moduak sortzeko balizko ahalbideak gorpuzten dituztelako (Braidotti, 2022, 108-107. or.).

Lehen aitatutako bi leinu ditugu hor, nonbait. Spinozarengandik datorrena, Simondonen ekarpena hartuta Deleuzek egokitu zuena eta, bestea, Alemaniar Idealismotik, Hegel eta Marxen irakurketatik datorrena. Badakigu gizon pentsalari horiek askotan barra-barra ibili diren iritzi eta gogoetak batzen dituztela, langile saiatuak eta adimen oparoak izanagatik ere, bizipen, praktika, diskurtso eta gogoeta askoren biltzaile izan ohi direla. Hortaz ere, gizon-izen gizendu horiek eduki beharrean, bi paradigma, bi tradizio larri eta mugikor ditugu subjektuari buruzko pentsamendu kritikoari dagokionez —edo, berdin antzera esan, «ezarritako egoera» eraldatu nahi duen praxi-gogoetari dagokionez—.

Egia esan, Braidottik azaltzen duen banaketan nik ez dut ikusten ekofeminismo posthumanoaren aldean tradizio sozialistak onartu ezin lukeen ideiarik edo adigairik. Agian, zer lehenetsi da kontua, eta horretara jarrita, nik nahiago dut sokaren bi mutur horien artean dauden zehar-hariak lehenetsi. Ahalegin horretan egin dut honaino ekarri gaituen ibilbidea subjektua galdu barik eta, hartarako ere, dialektika lerro logiko derrigorrezko bakarretik libratuz. Antagonismo bakarra eta logikoa? Hegel horrela irakurri da maiz, dialektikan garapen ildo bakarra egongo balitz bezala. Horrek berekin dakar historia unibertsalaren garapenean ere norako eta bide bakarra dagoela pentsatzea, historia errail bakar batean dabilen trena balitz bezala. Alabaina, errailetik atera den Hegel bat aldeztu dut hemen. Antagonismo asko eta kontingenteak onartzen dituen Hegel bat, areago, antagonismo nagusiren bat dagoenean ere beharrezkotasun logikorik edo ontologikorik ez duela dioskuna. Hegelek itxaropenaren bidea urratu zuen «bitan erdibitzen zen Bataren dialektikarekin». Hartan, Batak —ordena dela, identitatea dela, batekotasuna dela— bere baitan du bestelakotzearen ernamuina.

Deleuzek anitz biltzea nahiago omen zuen, Hegelek Bata bitan erdibitzea. Baina, Laura Llevadotek erakutsi digunez, *bi(garren)* hori ez da batekoa, ez da beste *Bat*. Erdibitzean ez dira bi baliokide sortzen: Bataren batekotasuna beste(tasun)aren aniztasun zehaztugabez erditzen da. Dialektikan Bataren baitan ez dira aurrez aurreko bi homologo agertzen, Jauna banakotasunean engaiaturik badago ere, esklaboa hamaika eratan izango da, batekotasunik gabe. Esklaboa beti da anitz jende. Eta hori da, hain zuzen, Jaunarekiko harreman dialektikoan esklaboak obratzen duena, Bata zen tokian anitz dira. Europar kolonialismoak, unibertsalismo modernista eta progresistak, mundugintzarako praktika eta ideologia bat ezarri arren, *bestela beste* ziren subjektibotasunek gainez egin eta soberakin edo gehiegikeria gisa jardun dute, ez nahitaez sistemari dialektikoki agertzen zaion negatibotasun logiko bakar baten

eraginez. Bistan da, horretarako, potentzian zituzten bestelakotasunak eratu dituzte. Baiki, batuz, elkartuz eta bilduz bizi-izate berriak sortu dituzte, Bataren baitan agertzen den bestea aniztasuna delako.

Hori esanda, onartu behar dut muturretik muturrera doazen hariak ez direla argiak, jarraituak, erraz bereiztekoak; maiz, hautsi edo trabaturik daude, baina, hala ere, ez dira antzeman ezinezkoak. Hor dabiltza batetik bestera, adibidez, substantzia bakarraren haria eta subjektu-*gintza*-rena. Aurrena, bi terminotan akorde: Izate bakarra da, hamaika formatan bada ere, materia eta ideia, natura eta gogoa, finean Izate beraren izate-erak baino ez dira. Hurrena, funtsezko burubide batean: subjektua ez da *e-zer* —*ez-zer* da—, izate- edo jardute-modu bat baino ez da, substantzia eta substantzia-eren joera bihurria —dela beraren hutsaren tolesa, dela betetasunaren adierazpen heterogeneoen elkarte-efektu soila—. Biek dioskute, nonbait, egin gaituzten eta garen zehaztapenetatik alde egiteko eta bestela izateko aukerak elkarri ematen dizkiogula, elkarri lotuta gaudelako, elkar zaintze eta artatze bizigarria elkarrekin eta materialki egin behar dela.

Bai, hari horiek ez dira zuzenak eta bakunak, harizpi motz eta meheak lotuz luzatu eta luzatu egiten diren hari-kordak baizik. Beharbada, egungo korda filosofiko kritikoan pitzadura argi bakarra —ez josiezina— *etenarena* da. Alegia, deleuziar kutsuko filosofiek indar, partikula edo osagai infinitesimalekin gainezkatu nahi dute jatorri hegeliarreko ontologien hutsa, Izatearen eten urratua, negatibotasuna. Edo, beste maila batean kokaturik, substantziaren eta subjektuaren arteko arrakala itxi nahi dute: subjektutasuna edozeri egotzita, natura zein bizitza —materia bizia— eragintzaz, asmoz edota esanahi-gintzaz betez. Hala eta guztiz ere, proposamen horiei guztiei lotura bat antzeman dakiekeela uste dut. Gizonaren aurkako mugimenduak dira denak. Badirudi, gutxienez, jopuntua argi dagoela: identitatea, homogeneotasuna, monolitismoa, abstrakzioak, unibertsalismoak, teleologiak, mugagabeko menderakuntza, jakintza totalak…

Genealogia intelektual edo filosofikoetan, trans eta posthumanismoak *Gizonaren Heriotza* postmodernoaren ondorengoak dira. 1986an Deleuzek heriotza ziurtagiri bat sinatu zuen, «gizona ez da beti existitu eta ez da betiko existituko»[303]. Aurretiaz Gizonaren sendotasuna aski hondatu zuten Susmoaren Eskolako kideek —Marx, Nietzsche eta Freud, Paul Ricoueren asmatutako eskolan bilduz gero— edota pentsamendu eta ekintza feministek eta antikolonialek. «*Subjektua* berdin *Gizona* berdin *Banakoa* berdin *Ni kontzientea* berdin *ni*…» katebegiak josten zituen botere-kate metafisikoa aski hondatuta zegoen, gutxienez, kontzientzia aldean. Gizonaren potentzia ondo frogatuta zegoen mundu gerretan, estatuen antolakuntza burokratikoetan, industriaren eta merkatuen handinahikerietan… Kosmonautek bide bat urratu zuten espazio aldera, bloke komunistak, berriz, zaluki esan zuen adio. Orduan, Historia bukatu zela iragarri ziguten. Ez zen, beraz, ezein protagonistarik behar Historiaren martxa handirako, bertan behera geratu ziren biderako ideologia

303. Foucaulten bidetik ari zen, noski (Deleuze, 1987, 159. or.).

motibagarriak, bertan behera *subjektua*. Harrezkero bide gaitzean nekeak hartu beharrean, kontsumoko kapitalismoan gozo eta nare egongo ginen, nahi beste *coach* eta psikofarmakok lagunduta. Zabor-hirietan, bitartean, geroz eta masa humano handiagoak metatzen direlarik, estu eta larri; egunetik egunera, estuago, larriago. Eta, ihesari ekiten diotenean, ez doaz basarte eta oihan sarrietara, Ipar menderatzailearen hirietara jotzen dute. Egun, zimarroiek hautatzen duten bidea zuzen-zuzenean doa inperio kolonialen bihotz gozakaitzetara. Jaun Jabearen zinismotik masatzat jotzen dituzte, ez dira subjektu; hori Gizonarekin hil omen zen.

Prometeo modernoa, Gizona, dena konkistatu ostean, hil egin zen. Baina, «*Subjektua* berdin *Gizona* berdin *Banakoa* berdin…» ditxosozko ekibalentzia kritikatzen eta hondatzen ari ziren askok ez zuten onartu tranpa hura: jende gehiegi, masak, zeuden Gizonari lepo egiteko zain, baina, aldi berean, gehiegi ziren *Banako Subjektu*ak monopolizatuta zituen duintasunak beste modu batera irudikatu, osatu eta partekatu behar zirela eskatzen ari zirenak. Onartuko ote zuten, erreakziorik gabe, subjektutasun ororen heriotza? Ez zen hura betiereko engainua? Askok sentituko zuten Gizonaren lepotik zetorrela Subjektuaren Heriotzaren burua. Handik hona, subjektuaren adar zaharrei eusteko saioak lehengo Subjektuaren ekibalentziak eta metafisikak bertan behera suntsitzen ahalegindu dira. Postmodernismoaren eta kapitalismo globalaren aroan, kritika eta borroka zaharberrituek erradikalki, zainetara joanda, pentsatu behar izan dituzte subjektuaren adar jausiak: askatzea, elkartzea eta parekatzea, berriro ere, zeharo eta sakon.

Kapitalismo globala eta digitala omen da Homogenozenoa gorenera heltzeko tenorea. Iragarritako kolapsoen zain gaudelarik, gerrak eta krisiak partituko dira han-hemenka —bai, gehiago han, hemen baino—. Jatorri eta identitate duineko Jaun Jabeen kasten logika soziopolitikoek, psikoideologiek eta botere-dispositibo teknologikoek Homogenozenoaren garaipena ospatzen jarraituko dute. Haien garaipena da. Ospakizunetan lekutxo bat izango dute munduko Ostiral guztiek, lehengo esklabo, sorgin, nekazari, desjabetu edo ezgaitu guztien ondorengoek. Nola jokatuko dute? Heterogeneotasun otzanarena egiten, baliokidetze-sistemetan lehengai erabilgarri bihurtuta? Edo, heterogeneotasun barbaroena egiten?

Azken horietan, bi xede, bi asmo, astintzen dira gogoz eta harro: *komun* eta *singular*. Praxi askatzailearen xedeak dira, zaharberrituriko xedeak. Esan bezala, zerumuga gabeko lautadetan jitoan gabiltzala iruditu arren, nora jo ezin erabakirik, nik esango nuke astia hartu eta elkarri begiratuz gero berehala sentitzen dela elkarren zerumuga garela, elkarren xede izatea dugula, beharrez ere biziko bagara. Autonomia deitu diot xedez elkar egiteari, ez da absolutua heteronomia dialektikoki behegain gisa jarri ezik, ez da askatzailea xede eta arauak zehaztean jendeek ez badiote elkarri onesten pareko eta elkarren duin direla. Alegia, askatzailea da elkarri onesten diotelako s*ubjektibatzeetan* parte aktibo direla, aktibo bai sentitze eta eragitean, bai zentzu eta estilo komun eta singularren egikeran. Ez da inor askatzen, ez aske bizi, ez bada parekotasunaren onespen materiala zehazten eta gauzatzen, hori lortu ahala

zertzen da askatasuna. Ez dago jendeak parekatzerik bere bizitza arautuko dituzten arau eta xedeetan parte hartzeko gaitasuna elkarteetan bermatu eta gauzatu barik. Elkartzea, parekatzea eta askatzea egite eta izate bakar baten alderdiak dira, izen bat eman beharko banio, *subjektugintza askatzailea* deituko nioke; alderdi horiei, berriz, *subjektugintza askatzailearen zainak*. Ikusteko dugu halako *zainak* nola hazi, garatu eta adartuko ditugun, haiek nola izango garen, gaur gero.

Bibliografia eta erreferentziak

Abdo Ferez, Cecilia (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Gorla.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1998) [1947]. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos.* Trotta.

Adorno, Theodor W. (1974) [1963]. *Tres estudios sobre Hegel.* Taurus.

Adorno, Theodor W. (1984) [1966]. *Dialéctica negativa.* Taurus.

Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2018). Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía. In Humberto Beck & Rafael Lemus (argtz.), *El futuro es hoy. Ideas radicales para México.* Biblioteca Nueva.

Alliez, Éric & Lazzarato, Maurizio (2016). *Guerres et capital.* Éditions Amsterdam.

Alombert, Anne & Krzykawski, Michał (2021). Vocabulaire de l'Internation. Introduction aux concepts de Bernard Stiegler et du collectif Internation. *Appareil.* http://journals.openedition.org/appareil/3752

Alonso del Real, Carlos (1972). *Esperando a los bárbaros.* Espasa-Calpe.

Amundarain, Dionisio (d.g.). *Eliz arteko Biblia*. Itz., D. Amundarain. Hemen eskura: https://www.biblija.net/biblija.cgi?biblia=biblia&l=eu / http://amarauna.org/biblia/

Anderson, Kevin B. (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies.* The University of Chicago Press.

Anderson, Perry (1996). *Los fines de la historia.* Anagrama.

Angermuller, Johannes (2019). ¿Quién dijo posestructuralismo? La creación de una generación intelectual. DADO.

Armstrong, Aurelia; Green, Keith & Sangiacomo, Andrea (argtz.) (2019). *Spinoza and Relational Autonomy. Being With Others.* Edinburgh University Press.

Atutxa, Ibai (2022). *Barbaroak eta zibilizatuak.* Txalaparta.

Azurmendi, Joxe (1992). *Espainolak eta euskaldunak.* Elkar.

Azurmendi, Joxe (2016). *Gizabere kooperatiboaz.* Jakin.

Badiou, Alain (1988). *L'Être et l'Événement.* Le Seuil.

Badiou, Alain (1997). *Deleuze. La clameur de l'Être.* Hachette.

Badiou, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo.* Anthropos.

Badiou, Alain (2000). Huit Thèses sur l'universel. In Jelica Sumic (argtz.), *Universel, singulier, sujet* (11-20. or.). Kimé.

Badiou, Alain (2006). *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement*, *2.* Le Seuil.

Badiou, Alain (2013). *La filosofía y el acontecimiento*. Amorrortu.
Badiou, Alain (2018). *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement*, *3.* Fayard.
Balibar, Étienne (1994). Subjection and Subjectivation. In Joan Copjec (artz.) *Supposing the Subject* (1-15. or.). Verso.
Balibar, Étienne (2000). *La filosofía de Marx.* Nueva Visión.
Balibar, Étienne (2018). Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2/1, 5-25.
Balibar, Étienne (2021a). Individualidad y transindividualidad en Spinoza. In Étienne Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual* (11-60. or.). Gedisa.
Balibar, Étienne (2021b). *Spinoza político. Lo transindividual.* Gedisa.
Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Duke University Press.
Basso, Luca (2008). *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx.* Carrocci.
Basso, Luca (2012). *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse.* Bril.
Beauvoir, Simone de (2019) [1949]. *Bigarren Sexua*, Jakin-Elkar. Itz., Irene Arrarats.
Beistegui, Miguel (2010). *Immanence. Deleuze and philosophy.* Edinburgh University Press.
Berardi, Franco (2016). *Almas al trabajo: alienación, extrañamiento, autonomía.* Enclave.
Berman, Marshall (1999). Introduction. Caught up in the mix: some adventures in Marxism. In Marshall Berman, *Adventures in Marxism* (1-19. or.). Verso.
Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël (1989). *Éloge de la Créolité*. Gallimard.
Bernstein, Richard (1979). *Praxis y acción.* Alianza.
Bertelli, Sergio (1984). *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco.* Península.
Biglieri, Paula & Cadahia, Luciana (2021). *Siete ensayos sobre el populismo.* Herder.
Bignall, Simone & Rigney, Daryle (2019). Transforming Colonial Systems: Indigeneity, nomad thought and posthumanism. In Rosi Braidotti & Simone Bignall (artz.), *Posthuman Ecologies: Complexity and Process after Deleuze.* Rowman and Littlefield.
Bodei, Remo (2014). *La filosofía del siglo XX.* Alianza.
Bosteels, Bruno (2009). Hegel en América. *Tabula Rasa,* 11, 195-234.
Bostrom, Nick (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14:1, 1-25.
Bottici, Chiara (2022). *Anarcafeminismo.* NED.
Bourdieu, Pierre (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992.* Seuil.
Bourgeon, François (2009). *La Petite Fille Bois-Caïman.* Glenat.
Braidotti, Rosi (2003). Becoming woman: or sexual difference revisited. *Theory, Culture and Society*, 20:3, 43-64.
Braidotti, Rosi (2009). *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Gedisa.
Braidotti, Rosi (2015). *Lo Posthumano.* Gedisa.
Braidotti, Rosi (2022). *Feminismo posthumano.* Gedisa.

Brassier, Ray (2019). Strange sameness. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 24:1, 98-105.
Brassier, Ray (2022). *The Human,* argitaratu gabeko testua. Hemen eskura: https://www.foreignobjekt.com/post/ray-brassier-posthuman-pragmatism-selecting-power-the-human-from-subversion-to-compulsion
Brown, Wendy (2019). *Estados del agravio.* Lengua de Trapo.
Burke, Edmund (2009) [1790]. *Frantziako Iraultzari buruzko gogoetak*. UPV/EHU. Itz., Patxi Ezkiaga.
Butler, Judith & Athanasiou, Athena (2002) [2013]. *Desposesión. Lo performativo en lo político.* Paidós.
Butler, Judith (1986). Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex. Yale French* Studies, 72, 35-49.
Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción.* Cátedra.
Butler, Judith (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Verso.
Butler, Judith (2012) [1987]. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.* Amorrortu.
Butler, Judith (2018) [1990]. *Genero nahasmendua. Feminismoa & identitatearen subertsioa.* Jakin. Itz., Ana Morales.
Cadahia, Luciana (2019). *El círculo mágico del estado.* Lengua de Trapo.
Castoriadis, Cornelius (1997), *El avance de la insignificancia.* Eudeba.
Castoriadis, Cornelius (2007) [1975]. *La institución imaginaria de la sociedad.* Tusquets.
Castro-Gómez, Santiago (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al «giro decolonial». *Analecta Política*, 7(13), 249-272.
Castro-Gómez, Santiago (2018). Marx y el Republicanismo plebeyo. *Nómadas,* 48, 13-31.
Césaire, Aimé (1969). *Une Tempête.* Seuil.
Césaire, Aimé (2014) [1939]. *Sorterriratze baten kaiera.* Susa. Itz., Iñigo Aranbarri.
Chakrabarty, Dipesh (2008). La idea de provincializar Europa. In Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica* (29-80. or.). Tusquets.
Chakrabarty, Dipesh (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35:2, 197-222.
Chandler, David & Reid, Julian (2016). *The Neoliberal Subject. Resilience, Adaptation and Vulnerability.* Rowan & Littlefield.
Chandler, David (2014). *Resilience: The Governance of Complexity.* Routledge.
Chandler, David (2022). Decolonising resilience: reading Glissant's Poetics of Relation in Central Eurasia. *Cambridge Review of International Affairs*, 35:2, 158-175.
Charritton, Piarres (2003). *Re-publica edo politikaz.* Elkar.
Chattopadhyay, Paresh (2021). *Socialism in Marx's Capital*. Marx, Engels, and Marxisms. Palgrave Macmillan-Springer Nature.

Combes, Muriel (2017) [1999]. *Simondon. Una filosofía de lo transindividual.* Cactus.
Comité Invisible (2015). *A nuestros amigos*. Pepitas de Calabaza.
Corcuff, Philippe (2008). Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. *Cultura y representaciones sociales,* 2:4, 9-41.
Crosby, Alfred W. (1998) [1986]. *Imperialismo ecológico: La expansión biológica de Europa, 900-1900.* Crítica.
Crosby, Alfred W. (2003) [1972]. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492.* Westport.
Damiani, Alberto Mario (2020). Hegel y la soberanía popular. In Ricardo Espinosa *et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (211-230. or.). Herder.
Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo (2019). ¿Hay mundo por vernir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Caja Negra.
Dardot, Pierre & Laval, Christian (2012). *Marx, prénom: Karl.* Gallimard.
Dastur, Françoise (2016). *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique: Schelling, Hölderlin, Hegel.* Ellipses.
De Cauna, Jacques (1987). *Au temps des isles à sucre: histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIIIe siècle.* Karthala.
De la Boétie, Étienne (2011) [1576]. *Borondatezko morrontzari buruzko mintzaldia*, UPV/EHU. Itz., Juan Kruz Igerabide.
De las Casas, Bartolomé (2011) [1542]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Universidad de Antioquia.
De Zan, Julio (2017). «La lucha por el reconocimiento», G. W. F. Hegel, *La primera filosofía del espíritu.* La Cuarentena.
Debord, Guy (1992) [1967]. *La société du spectacle.* Gallimard.
Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2004) [1980]. Introducción. Rizoma. In Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Pre-Textos.
Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (2004). *Diálogos.* Pre-textos.
Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía.* Anagrama.
Deleuze, Gilles (1987). *Foucault.* Paidós.
Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y Repetición.* Amorrortu.
Deleuze, Gilles (2006). *Spinoza, filosofía práctica.* Tusquets.
Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza.* Cactus.
Deleuze, Gilles (2016) [1959-1960]. *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabio.* Cactus.
Di Cesare, Donatella (2021). *El tiempo de la revuelta.* Siglo XXI.
Domínguez, Atilano (1995). *Biografías de Spinoza.* Alianza.
Dosse, François (2010). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*. FCE.
Duque, Félix (1998). *Historia de la filosofía moderna*. *La era de la crítica.* Akal.
Durand, Cédric (2020). *Techno-féodalisme: Critique de l'économie numérique.* Paris.
Dussel, Enrique (1992). *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad.* Anthropos.

Dussel, Enrique (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica.* Trotta.
Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad.* Akal.
Dussel, Enrique (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad.* CLACSO.
Eagleton, Terry (2011). *Why Marx was right.* Yale University.
Eco, Umberto (1974). *La estructura ausente.* Lumen.
Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos.* Península.
Elias, Norbert (1996) [1969]. *La sociedad cortesana.* FCE.
Engels, Friedrich (2006) [1882]. *Del Socialismo utópico al socialismo científico.* Fundación Engels.
Ferry, Luc & Renaut, Alain (1985). *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Gallimard.
Fick, Carolyn E. (1990). *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below.* University of Tennessee Press.
Fick, Carolyn E. (2007). The Haitian revolution and the limits of freedom: defining citizenship in the revolutionary era. *Social History*, 32:4, 394-414.
Fioravanti, Marco (2007). Sieyès et le jury constitutionnaire: perspectives historico-juridiques. *Annales historiques de la Révolution française*,3/349, 87-103.
Fischer, Sibylle (2004). *Modernity Disawowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution.* Duke University Press.
Fisher, Mark (2017). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
Forbes, Jack D. (2008) [1992]. *Columbus and Other Cannibals: The Wetiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism.* Seven Stories Press.
Forsdick, Charles & Høgsbjerg, Christian (2017). *A Black Jacobin in the Age of Revolutions.* Pluto Press.
Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours.* Gallimard.
Foucault, Michel (2003) [1961]. *Historia de la locura en la época clásica,* II. FCE.
Freund, Julien (1991). *L'Aventure du politique: entretiens avec Charles Blanchet.* Critérion.
Gabilondo, Joseba (2009). *Apokalipsia guztioi erakutsia.* Erein.
Gabilondo, Joseba (2016). *Globalizazioak eta erdi aro berria: diferentzien itzuleraz.* Erein.
Gabilondo, Joseba (2020). Apocalipsis, biopolítica y estado destituyente: la precarización en tiempos de cólera. In Jose Luís Villacañas (koord.), *Pandemia: Cambio de agenda en filosofía* (143-166. or.). Biblioteca Nueva.
Gabriel, Markus (2017). *Yo no soy mi cerebro.* Pasado y Presente.
Gabriel, Markus (2019). *Neoexistencialismo*, *Concebir la mente tras el fracaso del naturalismo.* Pasado y Presente.
Gauchet, Marcel (1989). *La Révolution des droits de l'homme*. Gallimard.
Gauthier, Florence (2014). *Triomphe et mort de la Révolution des droits de l'homme et du citoyen, 1789-1795-1802.* Éditions Syllepse.

Gilber, Scott F.; Sapp, Jan & Tauber, Alfred I. (2012). A symbiotic view of life: we have never been individuals. *Q Rev Biol.,* 87(4), 325-41.

Glissant, Édouard (1997a) [1981]. Le retour et le détour. In *Le Discours Antillais.* Gallimard.

Glissant, Édouard (1997b). *Traité du Tout-Monde.* Gallimard.

Glissant, Édouard (2017) [1990]. *Poética de la Relación.* Universidad nacional de Quilmes.

Gómez Pin, Víctor (1983). *Hegel*. Barcanova.

Gómez Pin, Víctor (1995). *El drama de la ciudad ideal.* Taurus.

Gómez Pin, Víctor (2015). *Hegel.* Shacklewton.

Gorzelak, Monika A.; Asay, Amanda K.; Pickles, Brian J. & Simard, Suzanne W (2015). Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities. *AoB PLANTS,* 7: plv050.

Graeber, David & Wengrow, David (2021). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Penguin Books.

Graeber, David (2007). *There never was a West: or, Democracy emerges form spaces in between.* AK Press.

Graeber, David (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus.

Grégoire, Henri Jean-Baptiste (1794). *Rapport sur la Nécessité et les Moyens d'anéantir les Patois et d'universaliser l'Usage de la Langue française*. https://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_sur_la_N%C3%A9cessit%C3%A9_et_les_Moyens_d%27an%C3%A9antir_les_Patois_et_d%27universaliser_l%27Usage_de_la_Langue

Grosfoguel, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel (argtz.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Siglo del Hombre.

Haider, Asad (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco.* Traficantes de Sueños.

Hallward, Peter (2004). Haitian inspiration. On the bicentenary of Haiti's independence. *Radical Philosophy,* 123:2-7.

Haraway, Donna (1985). A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism. *Socialist Review*, 80, 65-108.

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* Routledge.

Haraway, Donna (1992). *The Promises of Monsters*: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. In Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula A. Treichler (argtz.), *Cultural Studies.* Routledge.

Haraway, Donna (2008). *When the Species Meet.* University of Minnesota Press.

Haraway, Donna (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene.* Duke University Press.

Hardt, Michael & Negri, Toni (2009). *Commonwealth.* Harvard University Press.

Hardt, Michael (2005). *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico.* Paidós.

Hassan, Ihab (1977). Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 31, 4, 830-850.

Hayles, N. Katherine (1999). *How We Became Posthuman*. *Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics.* University of Chicago Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966) [1806-1807]. *Fenomenología del Espíritu.* FCE. Itz., Wenceslao Roces.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978). *Escritos de juventud*. FCE. J.M. Ripaldaren edizioa.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982) [1812-1816]. *Ciencia de la lógica.* Solar. Itz., Augusta Mondolfo eta Rodolfo Mondolfo.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000) [1820]. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho. O compendio de derecho natural y ciencia del estado.* Biblioteca Nueva. Itz., E. Vásquez.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001) [1837] *The Philosophy of History.* Batoche Books. Itz. John Sibree [1857].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005) [1816]. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Ramón Vallsen edizioa, Alianza.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005)[1806-1807]. *Gogoaren Fenomenologia I eta II*. Klasikoak. Itz., Xabier Insausti & Ibon Uribarri.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009) [1806-1807]. *Fenomenología del Espíritu.* Pre-textos. Itz., Manuel Jiménez.

Hinkelammert, Franz (d.g.). El Nuevo Mundo: de San Pablo hasta hoy. https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/476-el-nuevo-mundo-de-san-pablo-hasta-h.html

Hirschman, Albert O. (1999) [1977]. *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos para el capitalismo antes de su triunfo.* Península.

Hobbes, Thomas (1965) [1651]. *Leviathan.* Oxfor University Press.

Hobbes, Thomas (1994) [1651]. *Leviathan.* Klasikoak. Itz., Josu Naberan.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales.* Grijalbo Mondadori.

Honneth, Axel (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea.* Akal.

Horkheimer, Max (2003) [1932-1940]. *Teoría crítica.* Amorrortu.

Hui, Yuk (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad.* Caja Negra.

Indigenous Action (2020). *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-Futurist Manifesto*. https://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/

James, Cyril Lionel Robert (1989) [1938]. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo revolution.* Vintage Books.

Jappe, Anselm (2014) [1994]. El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. In Anselm Jappe, Robert Kurz & Claus Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades* (31-40. or.). Pepitas de Calabaza.

Johnston, Adrian (2011) Del socialismo científico a la ciencia socialista: pasado y presente de la *Naturdialektik.* In S. Žižek (argtz.), *La idea de comunismo.* Akal.

Kant, Immanuel (2005) [1788]. *Arrazoimen Praktikoaren Kritika.* Klasikoak. Itz., Ibon Uribarri.
Kant, Immanuel (2008) [1785]. *Fundamentación para una metafísica de las constumbres.* Alianza.
Kardaberaz, Agustin [1764]. San Estanislao Koska, Jesuen konpañiako Nobizioaren Bederatziurrena, Bostgarren eguneko orazioa. In *Justuen Ispillu Arguia*. https://armiarma.eus/liburu-e/?i=Agustin%20Kardaberaz,%20Justuen%20ispillu%20argia
Keeling, Kara (2019). *Queer Times, Black Futures.* New York University Press.
Kojève, Alexander (1947). *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études.* Gallimard.
Kojève, Alexander (2006) [1947]. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.* Leviatán.
Kurzweil, R. (1999). *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence.* Viking.
Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista.* FCE.
Laclau, Ernesto (2008). *Debates y combates: Por un nuevo horizonte de la política.* FCE.
Laclau, Ernesto; Butler, Judith & Žižek, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality.* Verso.
Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.* La Découverte.
Latour, Bruno (2017). *Où atterrir ?: Comment s'orienter en politique.* La Découverte.
Lefort, Claude (2015). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos.
Leizarraga, Joanes (1571). *Katexismea.* https://klasikoak.armiarma.eus/idazlanak/L/LeizarragaKateximea.htm
León, Jorge & Closa, Iván (2020). Ontología Posthumanista Bio-Ciber-Deleuziana. El agenciamiento hombre-máquina como rizoma de plataforma. *Isegoría*, 63, 387-406.
Leupin, Alexandre (2016). *Édouard Glissant, philosophe. Héraclite et Hegel dans le Tout-Monde*. Hermann.
Leyva, Gustavo (2020). Hegel y su crítica a la filosofía práctica de Kant. In Ricardo Espinosa *et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (291-318. or.). Herder.
Lifton, Robert Jay (1993). *The Protean Self: Human Resilience in an Age T of Fragmentation.* BasicBooks.
Lillvis, Kristen (2017). *Posthuman Blackness and the Black Female Imagination.* University of Georgia Press.
Llevadot, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual.* Tusquets.
Lonzi, Carla (2018). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos.* Tinta de Limón.
Lordon, Frédéric (2021). Pleurnicher le Vivant. *Le Monde diplomatique*, 2021/09/22. https://blog.mondediplo.net/pleurnicher-le-vivant

Löwi, Michael & Sayre, Robert (1992). *Le romanticisme à countre-courant de la modernité.* Payot.
Lukes, Steven (1975). *El individualismo.* Península.
Macherey, Pierre (2014). Le sujet productif: De Foucault à Marx. In Pierre Macherey, *Le Sujet des normes* (149-212. or.). Éd. Amsterdam.
Mackenzie, Catriona & Stoljar, Natalie (argtz.) (2000). *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press.
Macpherson, Crawford Brough (2005) [1962]. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta.
Maistre, Joseph de (1797). *Considérations sur la France*. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage#.
Malm, Andreas & Hornborg, Alf (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1), 62-69.
Malm, Andreas (2019). Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever. *Historical Materialism,* 27(2), 156-187.
Malm, Andreas (2020). *The Progress of this Storm.* Verso.
Mandel, Ernest (2020). Spinoza, pensador de la libertad burguesa. *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, 171, 71-82.
Manent, Pierre (2021). *La ley natural y los derechos modernos.* Katz.
Mann, Charles (2013). *1493. Una nueva historia del mundo despues de Colón*. Katz.
Marchart*,* Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
Margulis, Lynn. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution.* Basic Books.
Marx, Karl & Engels, Friedrich, (2004) [1848]. *Manifestu Komunista*. In Karl Marx, *Idazlan Hautatuak* (239-270. or.). Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.
Marx, Karl & Engels, Friedrich (1970) [1845/1932]. *La ideología alemana*. Grijalbo. Itz., Wenceslao Roces.
Marx, Karl & Engels, Friedrich (1971) [1845]. *La sagrada Familia o Crítica de la Crítica crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*. Claridad. Itz., Carlos Liacho.
Marx, Karl (1904) [1859]. *A contribution to the Critique of Political Economy.* Charles H. Kerr & Company. Itz., N.I. Stone.
Marx, Karl (1969) [1867]. *Le Capital*, *livre premier.* Editions Sociales.
Marx, Karl (1982) [1842-43]. La Ley sobre robos de leña. *Escritos de juventud*, F.C.E. Itz., Wenceslao Roces.
Marx, Karl (2004a) [1843-44]. *Juduen auzia*, *Idazlan hautatuak*. In Karl Marx, *Idazlan Hautatuak* (45-78. or.). Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.
Marx, Karl (2004b) [1845]. *Feuerbachi buruzko Tesiak*, *Idazlan hautatuak.* In Karl Marx, *Idazlan Hautatuak* (167-170. or.). Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.

Marx, Karl (2004c) [1852]. *Louis Bonaparteren Brumarioko Hemezortzia.* In Karl Marx*, Idazlan Hautatuak* (271-295. or.). Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.

Marx, Karl (2004d) [1871]. *Frantziako Gerra Zibila.* In Karl Marx, *Idazlan Hautatuak* (381-398. or.). Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.

Marx, Karl (2004e). *Idazlan Hautatuak.* Klasikoak. Berrikuslea, Baleren Bakaikoa; itz., Xabier Mendiguren.

Marx, Karl (2006) [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador 1857-1858.* Bol. 1. Siglo XXI. Itz., José Aricó, Miguel Murmiz, Pedro Scaron.

Marx, Karl (2010) [1881]. Letter to Vera Zasulich, March 8. In Karl Marx & Friedrich Engels, *Collected Works 1874-83.* Lawrence & Wishart.

Marx, Karl (2011) [1844]. *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844].* Itaca. Itz., Bolívar Echeverría.

Marx, Karl (2014) [1844]. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Pre-Textos.

Matheron, Alexandre (2011) [1977]. Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. In *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (287-304. or.). ENS Éditions.

Mazzeo, Marco (2022). *Capitalismo lingüístico y naturaleza humana. Por una historia natural*. Tercero Incluido.

Mbembe, Achille (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica.* Melusina.

McGowan, Todd (2019). *Emancipation after Hegel: Achieving a contradictory revolution.* Columbia University Press.

McGowan, Todd (2021). The State of Capital: Hegel's Critique of Bourgeois Society. *Crisis & Critique*, 8, 2, 226-246.

McKittrick, Katherine (argtz.) (2015). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis.* Duke University Press.

Midgely, Mary (1979). *Beast and Man: The roots of human nature.* Methuen.

Midgley, Mary (2002a) [1996]. ¿El final del Antropocentrismo? In Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías*. Turner-FCE.

Midgley, Mary (2002b) [1996]. *Delfines, sexo y utopías*. Turner-FCE.

Mondolfo, Rodolfo (1982). Prologo, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1812-1816]. *Ciencia de la lógica.* Solar. Itz., Augusta Mondolfo eta Rodolfo Mondolfo.

Montesquieu, Charles Louis Secondat (1999) [1748]. *Legeen espirituaz.* Klasikoak. Itz., Iñaki Iñurrieta.

Morozov, Evgeny (2022). Crítica al tecnofeudalismo. *New Left Review*, 133/134, 99-139.

Musto, Marcello (2015). Revisitando la concepción de la alienación en Marx. In Marcello Musto (argtz.), *De regreso a Marx* (171-208. or.). UMET.

Musto, Marcello (2020). *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del moro.* Siglo XXI.
Nancy, Jean-Luc (2005) [1997]. *Hegel, la inquietud de lo infinito.* Arena.
Negri, Antonio (1993). *La anomalia salvaje*. *Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos.
Negri, Antonio (2019). Spinoza: *Otra* potencia de la acción. *Círculo Spinoziano*, 2(1), 3-14.
Nesbitt, Nick (2008). *Universal Emancipation: the Haitian Revolution and the radical Enlightment.* University of Virginia Press.
Nesbitt, Nick (2013). *Toussaint L'Ouverture. La revolución haitiana.* Akal.
Pateman, Carole (2018). *Kontratu sexuala.* Jakin-Elkar, Eskaƒandra.
Patterson, Orlando (1982). *Slavery and Social Death. A Comparative Study.* Harvard University Press.
Pérez Soto, Carlos (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales.* Itaca.
Pérez Soto, Carlos (2016). *Sobre Hegel.* LOM.
Pinkard, Terry (2001). *Hegel. Una biografía.* Acento.
Pinkard, Terry (2017). Ethical Form in the External State: Bourgeois, Citizens, and Capital. *Crisis and Critique,* 4:1, 293-330.
Pinkard, Terry (2020). Del Yo al Tú al Nosotros a la socialidad de la Razón. In Ricardo Espinosa *et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (189-210. or.). Herder.
Pippin, Robert B. (2012-2013). Back to Hegel? *Mediations: Journal of the Marxist Literary Group,* 26:1-2, 7-28.
Price, Richard (argtz.) (1996) [1973]. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas.* Johns Hopkins University Press.
Rancière, Jacques (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3.
Rancière, Jacques (2007). *El odio a la democracia.* Amorrortu.
Rancière, Jacques (2013). *La Lección de Althusser.* LOM.
Read, Jason (2016). *The Politics of Transindividuality.* Brill.
Renaut, Alain (1989). *L'ère de l'individu*. Gallimard.
Renaut, Alain (2009). *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités.* Flammarion.
Reynoso, Carlos (2014). *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático.* Ediciones desde abajo.
Ripalda, Jose María (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel.* FCE.
Roberts, Neil (2015). *Freedom as Marronage.* The University of Chicago Press.
Robespierre, Maximilien (1793). *Discours sur la propriété, suivi d'un projet complet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. *1793, Séance du 24 avril*. https://fr.wikisource.org/wiki/ Œuvres de Robespierre/Sur la propriété. Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen
Rosanvallon, Pierre (2011). *La société des égaux.* Seuil.

Ross, Daniel (argtz.) (2018). Introduction. In Bernard Stiegler, *The Neganthropocene.* Open Humanities Press.
Rousseau, Jean-Jacques (1993) [1761]. *Gizarte-Hitzarmena*. Klasikoak. Itz., Bernard Oyharçabal.
Rousseau, Jean-Jacques (2007) [1755]. *Gizakien arteko desberdintasunaren jatorri eta oinarriei buruzko mintzaldia.* UPV/EHU. Itz., Juan Kruz Igerabide.
Rousseau, Jean-Jacques (2011) [1762]. *Emilio o De la educación*. Alianza Editorial.
Rouvroy, Antoinette & Berns, Thomas (2013). Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? *Réseaux*, 1:177, 163-196.
Roux, Jacques (1793). *Manifeste des Enragés*. https://fr.wikisource.org/wiki/Manifeste des Enragés
Ruda, Frank (2015). *For Badiou: Idealism without Idealism.* Northwestern University Press.
Sadin, Éric (2020). *La Inteligencia artificial o el desafío del siglo.* Caja Negra.
Safatle, Vladimir (2016). *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo.* Autêntica.
Safranski, Rüdiger (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán.* Tusquets.
Safranski, Rüdiger (2022). *Ser único. Un desafío existencial.* Tusquets.
Saïd, Edward W. (1978). *Orientalism.* Pantheon Books.
Samways, Michael J. (1999). Translocating fauna to foreign lands: here comes the Homogenocene. *Journal of Insect Conservation,* 3(2), 65-66.
Sandkaulen, Birgit (2020). El alma es el concepto existente. In Ricardo Espinosa *et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (55-72. or.). Herder.
Sarrionandia, Joseba (2018). *Bizitzea ez al da oso arriskutsua? (Habanako gaukaria)*. Pamiela.
Sarrionandia, Joseba (2020). *Gauzak direna balira (Habanako gaukaria)*. Pamiela.
Sauvagnargues, Anne (2006). *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu.
Schmitt, Carl (2011) [1928]. *Teoría de la Constitución.* Alianza.
Schultz, Nikolaj (2022). *Mémo sur la nouvelle classe écologique.* La Découverte.
Schwab, Klaus (2016). *La cuarta revolución industrial.* El Tiempo.
Serres, Michel (1992). *Le Contrat naturel.* Flammarion.
Sieyès, Emmanuel-Joseph (2007). Discussion sur la Constitution, l'an III. In Christine Faure (zuz.), *Des Manuscrits de Sieyès,* II, *1770-1815* (546-549. or.). Honoré Champion.
Sieyès, Emmanuel-Joseph (2011) [1789]. *Zer da Hirugarren Estatua?* UPV/EHU. Itz., Irati Bereau.
Simondon, Gilbert (2009) [1958]. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información.* Cactus.
Skempton, Simon (2008). *Alienation after Derrida: an investigation into the concept of alienation in the light of Derrida's deconstruction of the metaphysics of presence*. PhD thesis. Middlesex University.
Sloterdijk, Peter (2001) [1999]. Giza parkerako arauak. *Jakin,* 122, 11-30. Itz., Joxe Azurmendi eta Eduardo Gil Bera.

Sloterdijk, Peter (2008). *Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico.* Siruela.
Sloterdijk, Peter (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica.* Pre-textos.
Sloterdijk, Peter (2015). *Los hijos terribles de la Edad Moderna Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad.* Siruela.
Sloterdijk, Peter (2020). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault.* Siruela.
Spinoza, Baruch (1986) [1670]. *Tratado teológico-político.* Alianza.
Spinoza, Baruch (1997) [1677]. *Etika.* Klasikoak. Itz., Piarres Charritton.
Spinoza, Baruch (2013) [1675]. *Tratatu Politikoa.* UPV/EHU. Itz., Patxi Ezkiaga.
Stewart, Jon (argtz.) (1996). *The Hegel myths and legends.* Northwestern University Press.
Stiegler, Bernard (1994). *La Technique et le Temps 1. La faute d'Epiméthée.* Galilée.
Stiegler, Bernard (2001). *La Technique et le Temps, 3: Le Temps du cinéma et la Question du mal-être.* Galilée.
Stiegler, Bernard (2004). Stiegler, *De la misère symbolique, 1: L'Époque hyperindustrielle.* Galilée.
Stiegler, Bernard (2005). Le désir singulier. *Les Cahiers du Channel*, 17, 1-3.
Stiegler, Bernard (2012a). Tiempo e individuaciones técnica, psíquica y colectiva en la obra de Simodon. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 4: 6, 133-146.
Stiegler, Bernard (2012b). États de choc. Bêtise et savoir au XXIe siècle. Fayard.
Stiegler, Bernard (2015). *La Société automatique: 1. L'avenir du travail.* Fayard.
Stiegler, Bernard (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?* Les Liens qui Libèrent.
Stiegler, Bernard (2018). *The Neganthropocene.* Open Humanities Press.
Streeck, Wolfgang (2020). Engels's Second Theory. Technology, Warfare and the Growth of the State. *New Left Review,* 123, 75-88.
Ström, Timothy Erik (2022). Capital and Cybernetic. *New Left Review*, 135, 23-41.
Sztulwark, Diego (2016). Prólogo. In Gilles Delezue [1959-1960], *Curso sobre Rousseau. La moral sensitiva o el materialismo del sabío* (9-17. or.). Cactus.
Tatián, Diego (2009). *Una introducción a Spinoza.* Quadrata.
Tatián, Diego (2019). *Spinoza disidente.* Tinta Limón.
Tilly, Charles (1992). *Coercion, capital y los Estados europeos, 990-1990.* Alianza.
Tomasello, Michael (2021). *Lo que nos hace humanos. Una teoría de la ontogenia.* Dr Buck.
Tomba, Massimiliano (2015). 1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality. *History of the Present: A Journal of Critical History,* 5, 2, 109-136.
Torrealdai, Joan Mari (1988). *El libro negro del Euskera.* Ttarttalo.
Toulmin, Stephen (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Free Press.
Transhumanism Organization (2009) [1989]. The Transhumanist Declaration. https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration
Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the past: power and the production of history.* Beacon Press.
Turró, Salvi (2021) [1982]. Hegel i lòrdre del món. In Jordi Jiménez (argtz.), *Tres mirades sobre Hegel* (25-56. or.). Enoanda.
Ullmann, Walter (1972). *Medieval Political Thought*. Penguin.

Union Communiste de France Marxiste-Léniniste (1977). *La situation actuelle sur le front de la philosophie: Contre Deleuze et Guattari.* https://lesmaterialistes.com/ucf-ml-*situation-actuelle-front-philosophie-contre-deleuze-guattari-1977*

Uranga, Mitxelko (2010). *Espektroak. Euskal Terroristak.* Utriusque Vasconiae.

Urdangarin, Mikel (2021). *Simone de Beauvoir. Norbanako eta burujabetza.* Jakin.

Urrutikoetxea, Egoitz (2018). *La politique linguistique de la Révolution Française et la Langue Basque.* Iker 34, Euskaltzaindia.

Valls, Ramon (2021) [1982]. El sistema hegelià, «ciència» o tomba de la llibertat? In Jordi Jiménez (argtz.), *Tres mirades sobre Hegel* (1-24. or.). Enoanda.

Van Ingen, Michiel (2016). Beyond the Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman. *Journal of Critical Realism*, 15:5, 530-542.

Vighi, Fabio (2019). The Hegelian Moment: from the Withering Away of Labour to the Concrete Universality of Work. *Continental Thought & Theory*, 2:4, 83-107.

Vitiello, Vicenzo (2020). De Hegel a Vico. Un itinerario filosófico. In Ricardo Espinosa *et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (343-368. or.). Herder.

Wark, McKenzie (2004). *A Hacker Manifesto.* Harvard University Press.

Wark, McKenzie (2019). *Capital is Dead: Is This Something Worse?* Verso.

Wilson, Edward O. (2012). *La conquista social de la tierra.* Penguin Random House.

Wynter, Sylvia (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument. *The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.

Yountae, An (2017). *The decolonial abyss: Mysticism and cosmopolitics from the ruins.* Fordham University Press.

Žižek, Slavoj (1999). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.* Verso.

Žižek, Slavoj (2000). Más allá del análisis del discurso. In Benjamín Arditi (argtz.), *El reverso de la diferencia: identidad y política* (169-180. or.). Nueva Visión.

Žižek, Slavoj (2001a) [1989]. *El sublime objeto de la ideología.* Siglo XXI.

Žižek, Slavoj (2001b) [1999]. *El espinoso sujeto.* Paidos.

Žižek, Slavoj (2002). *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos.

Žižek, Slavoj (2006a). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror.* Anagrama.

Žižek, Slavoj (2006b). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias.* Pre-Textos.

Žižek, Slavoj (2008). *Violence. Six Sideways Reflexions.* Picador.

Žižek, Slavoj (2011). *Primero como tragedia, después como farsa.* Akal.

Žižek, Slavoj (2012a). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism.* Verso.

Žižek, Slavoj (2012b). *Viviendo en el final de los tiempos.* Akal.

Žižek, Slavoj (2014a). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism.* Verso.

Žižek, Slavoj (2014b). *Acontecimiento.* Sexto Piso.

Žižek, Slavoj (2016) [1996]. *El resto indivisible.* Godot.

Žižek, Slavoj (2020a). Hegel con Beckett: la persistencia de la abstracción. In Ricardo *Espinosa et al.* (argtz.), *Hegel Hoy* (55-72. or.). Herder.
Žižek, Slavoj (2020b). *Como un ladrón en pleno día. El poder en la era poshumanidad*. Anagrama.
Zuboff, Shoshana (2020c). *La era del capitalismo de vigilancia*. Paidós.