

Autofagija kapitalizma. Pandemijska kriza između prirode i društva

Pavle Milenković

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Srbija
e-mail: pavle.milenkovic@ff.uns.ac.rs

Alpar Lošonc

Univerzitet u Novom Sadu, Fakultet tehničkih nauka, Srbija
e-mail: alpar@uns.ac.rs

SAŽETAK Pandemijska kriza izazvana virusom COVID-19 navodi na promišljanje anatomije i genealogije krize kapitalizma. Postojeća pandemija je tek jedna sekvenca u multiplikaciji različitih kriza. Uvid da je društveni sistem kapitalizma podložan krizi, te da je kriza sastavni deo društvenog ekvilibrijuma odnosno društvene dinamike stavljen je u kontekst biopolitike i biomoci, kao i autofagijski intonirane prirodne i demografske selekcije. COVID-19 kriza tako nameće preispitivanje mehanizama samoregulacije kapitalizma preko koncepta upravljanja krizom i rizicima, kao i preko diskursa ugroženosti i kontrole nad prirodom koja se otela kontroli. Subverzivno dejstvo virusa po društvenu organizaciju i društvenu mobilizaciju može se obuhvatiti virus-teorijom (Baudrillard) koja ugroženost virusom vidi u kontekstu evolucione supremacije visoko diferencirane društvenosti. Time se, između ostalog, dospeva do pitanja o ontološkom statusu krize, kao i o njenoj istorijskoj kontinuiranosti/diskontinuiranosti. Predloženo je promišljanje odnosa krize, pandemije i smrti, odnosno fenomena tanatizacije kapitalizma kao i samog nekrokapitalizma. Posebno je razmotren, u svetlu poslednjih rasprava, problem odnosa prirode i društva u kategorijama postnaturalizma, hibridizacije odnosno prožimanja prirodnog i društvenog koje navodi na pomisao o brisanju razlike između prirode i društva. Diskurs o pandemijskoj krizi neophodno je razumeti kako u svetlu dihotomije priroda-društvo, tako i u svetlu strukturalno određene kapitalističke i neoliberalne potražnje za neograničenim resursima.

Ključne reči: Kapitalizam, pandemija, kriza, autofagija, virus-teorija, bio-politika, bio-moć, smrt.

1. Uvod

Šta *danas* možemo misliti o kapitalizmu kao o društvu krize? Šta o *krizi* možemo misliti kada joj pripišemo kapitalizam?

Transgresijski karakter kapitala – njegovo subverzivno, autoimuno jezgro poručuje nam da je kriza utkana u anatomiju njegovog rasta i militatnog opstanka. Prošlost tog opstanka delimično staje u istoriju zapadnog moderniteta. Ipak: šta novo možemo misliti o kapitalizmu kao o poretku sistemskog generisanja krize (stavivši na čas u oblast zaborava njegovu uznemirujuću prošlost kao istoriju krize)? Imanentnost kriza u kapitalizmu podrazumeva da se one ne razvijaju na osnovu spoljnih podsticaja već iz strukturalnih obeležja dinamike kapitalističkog sistema. Krize dakle nisu potekle iz spoljašnjosti kao strukturalno-sistemske atribucije date u razlici sistema i okoline, već su krize preteća drugost samih stvari označenih i imenovanih *unutar* poretka, stvari koje su izgubile ravnotežu okrenuvši se tako protiv sveta, pa i protiv sebe samih. Drugačije rečeno, one su utemeljene na strukturalno određenim protivrečnostima, ne na kontingentnim tendencijama. Kriza razmotrena kroz distribuciju i upravljanje rizicima može se, odista, sagledati kroz zgušnjavanje različitih rizika (Brunkhorst, 2013.:249). No immanentnost kriza znači da se modusi rizika objašnjavaju na osnovu kriza a ne obrnuto. To ne znači da ne postoji tehnokratsko poimanje krize koje ovu razlaže na problemske aspekte instrumentalne racionalnosti.¹ Ali, kapitalizam je strukturalno određen kriznim horizontom. Kriza nije tek proces koji pokazuje da su stvari iskliznule iz ruke upravljača, ona se ne može svesti na disfunkcionalnost. Kriza svedoči o uzdrmanosti i protivrečnosti same društvene strukture te se ne može se pojednostavljeno svesti na kontingentni problem upravljanja.

S druge strane, lukavstvo kapitalističkog uma područje rizika učinilo je sastavnim delom modernosti (Bek, 2001.; 2011; Gidens, 1998.), dok su društva duboko prožeta rizicima konstitutivnim za funkcionisanje samog društvenog sistema (Luhmann 1993). Rizici su sastavni deo upravljačkih strategija, u situacijama povećanih društvenih napetosti oni postaju jezgra društvene mobilizacije i solidarnosti. Poverenje² je prateći i nesumnjivo poželjan učinak kako krize tako i rizika, pa se obim/veličina različitih oblika društvenog kapitala da premeriti u srazmerama sa generisanim i rastućim rizicima. Rizici su – poslužićemo se ovde Durkheimovom konstrukcijom – konstitutivni za normalno,

¹ To uvek preti kejnzijanističkim projekcijama krize (videti: Mann 2017.). No ponovo, ovde nije primarno reč o tehnicističkom poimanju krize kao instrumentalnom vođenju rizika, mada se u operativnom smislu i svakodnevnom značenju kriza ponajpre očituje kroz mere, uredbe, akcione planove, krizne štabove, sankcije/kazne i sporadične nagrade. Kriza je ontološki utkana u poredak, time konstitutivna kako za sistem, tako i za dinamizam nadnacionalne, globalizacijske društvenosti.

² Poverenje se ovde ne čita isključivo kao „posledica modernosti“ u Gidensovom i Beckovom značenju, već kao sociopsihološka kategorija neodvojiva od društvene integracije i solidarnosti, svojstvenih svakom društvenom poretku.

simptomatski za patološko, te svakako konstanta društvenog povezivanja i komunikacije, posebno prilikom odlučivanja u saniranju i upravljanju rizicima (Luhmann, 1993.:101-131). Teorija sistema univerzalizuje rizike, daje im operativne i funkcionalističke konotacije bez kojih sistem nije svestan svojih granica, kao ni sopstvene moći.

2. Ontologija krize i virus teorija

Pitajmo se – danas i nanovo – o načinu na koji se kapitalizam struktornosistemski autopojetizuje ne samo kroz ekonomsku i političku destabilizaciju i autoregulaciju već i kroz biopolitički rat pobuđen upadom stranog tela u društveni poredak. Kako se mogu razumeti, a potom možda fragmentarno preispitati, stanja krize kao kapilarne transmisije stranih tela: zagađenja, radijacije, drugih (migranti), virusa (AIDS, SARS, COVID-19). Virus dakle, kao nešto spoljno što postaje unutrašnje, kao uljez koji postaje domaćin, dobija pored epidemioške još i kognitivističke i ontološke dimenzije. On iznova navodi na razmišljanje ne samo o subverzivnosti krize, obnovi diskursa o borbi za opstanak, već i ovladavanju i nadzoru nad opasnošću, bolesti i propasti. Političkoj praksi kao i društvenoj teoriji COVID-19 bi mogao biti alibi za delanje, koliko i za promišljanje novih obrazaca integracije i solidarnosti. A ipak, ta utopijska nova integracija i solidarnost položena je u isključenost/izolaciju i potpunu kontrolu.

Društvo pandemijskog rizika vraća nas Bekovim upozorenjima o našoj savremenosti kao epohi rizika (Bek, 2001.; 2011.). No ekološki rizici nuklearnog zagađenja – koliko dramatični toliko i sporadični i pod kontrolom energetskih monopolista – mada nesumnjivo i opšte rizični na globalnom nivou, ni približno nisu to na način aktuelnih rizika virusnim pandemijskim infekcijama. U slučaju rizika od radioaktivnog ozračenja, na stvari je rizik visokotehnološkog delovanja čoveka nad svetom prirode. U slučaju pandemijskog rizika, u pitanju je opasnost od fundamentalno elementarnog, jednočelijskog delovanja virusa iz sveta prirode u hibridni svet čovekovog društvenog i biološkog života. I mada se, donekle fragmentarno i u slučaju COVID-19 pandemije može proveravati Bekova teza da su nejednake distribucije svesti o rizicima, ili, tačnije: razlike u doživljenim stepenima prisutnih rizika kulturno uslovljene, pandemijski rizik, odnosno strah od pandemije same predstavlja zbilja globalno integrativni strah, nezavisno od kulturnih razlika³. Valja ovde naglasiti da se rizici kod Beka promišljaju

³ Zaista, primarni rizici su kulturno uslovljeni, pa se ono što Bek zove *clash of risk cultures* dobro vidi na primerima koje daje: „Za Evropljane su pitanja koja se tiču rizika (i verovanja u rizik) kao što su klimatske promene i pretnje izazvane globalnim finansijskim kretanjima, za pojedine zemlje mnogo važnije od opasnosti od terorizma, dok, prema mišljenju mnogih Amerikanaca, Evropljani pate od ekološke histerije i histerije u vezi sa ‘frankenštajnskom hranom’, dok mnoge Amerikance u očima Evropljana mori histerija od terorizma“ (Bek, 2011.:106-107). Ignorisanje pandemijskog rizika koje su pokazale švedske vlasti može zaista biti rezultat kulturnih specifičnosti švedske populacije i načina komunikacije; krajnje pojednostavljeno (čime se donekle povlađuje stereotipima o švedskom kulturnom obrascu), njima socijalno distanciranje nije potrebno budući da su i inače tradicionalno visoko distancirani.

iz jednog horizonta i iskustva modernosti, svejedno što je ta modernost konstruisana koliko i stvarna. To znači da rizici nemaju isključivo, pa čak ni primarno, ekonomsko-kalkulativnu, već kulturno-istorijsku i društveno-sistemsku stranu. No COVID-19 pandemija izgleda da istovremeno demontira ekonomiju i kulturu, bazu i nadgradnju, poverenje u institucije kao i u bližnje – svi mogu biti saveznici subverzivnog i prenosici zaraze.

Stoga je neophodno uz Becka podsetiti se i Baudrillarda: njegova donekle humorna, žovijalna figura o subverziji koji virus unosi u visoko diferencirane društvene sisteme danas izgleda gotovo proročki. „Svugde imamo posla sa virusima, gde god se kapitaliziraju i nagomilavaju takvi sistemi koji se do svoje krajnosti strukturiraju (...) A možda virus nastaje iz samog sebe a ne kroz ovu ili onu grupu, nastaje kao teroristički aspekt samih stvari, a stanje samih stvari postaje terorističko čim se političkom ili nekakvom drugom sistemu prohte da sve drži pod svojom kontrolom. O ovome moramo razmisliti. Možda i prirodne katastrofe ili današnje ekološke katastrofe igraju upravo tu ulogu i predstavljaju protivudar odviše organizovanom stanju stvari. Na sve strane imamo posla sa ovom lančanom reakcijom, virusnom lančanom reakcijom, sa tim terorističkim aspektom stvari, ali ja mislim da to uopšte nije nešto negativno” (Bodrijar, 1990.:40). Baudrillard u istu ravan stavlja opasnost od terorizma, ekološke propasti i potencijalne pandemije – sve su ovo virusi koji egzistiraju u sopstvenom prostoru, iz kojeg potpuno autonomno prodiru u našu društvenu ali i simboličku stvarnost. „Virusi se kreću, možemo reći, u četvrtoj dimenziji. Više se ne zna u kom prostoru se oni kreću, mi, dakle, nemamo nikakva odbrambena sredstva jer oni ne napadaju frontalno. Mi ne možemo od njih da se odbranimo, čak ni teorijski. (...) Tu nije reč više o subverziji ili insurekciji itd., već o destabilizaciji. DESTABILIZACIJA je efekat virusa, i to nema nikakvog smisla, za nas to više nema nikakvog smisla. Mi to sebi ne možemo više ni filozofski ni politički da predstavimo” (Bodrijar, 1990.:41).

U vreme kada ga imenuje, ovaj motiv služi kako bi se objasnio rastući rizik od terorizma⁴. Kao što je jednočelijski upad u složeni organizam visoko opasan za taj organizam – tako i teroristički upad u poredak, kao čin elementarnog nasilja svedenog na nasilnu demontažu imunog sistema društva, ugrožava to društvo na način kako to čini virus. Što je društveni poredak kompleksniji, to je njegova ugroženost od strane evoluciono elementarnog organizma kao što je virus veća. Krajnji učinak ovakvog stanja je *destabilizacija*. Danas smo u prilici da Baudrillardovu teoriju – izloženu kod samog Baudrillarda na ilustrativan i tek delimično teoretski način, dodatno pojednostavimo i tretiramo je doslovno. Dakle: ono što virus čini biološkom organizmu, kao subverzija

⁴ Ovaj pomalo zatureni, no ipak povremeno navođeni Baudrillardov tekst zapravo je transkript njegovog javnog obraćanja/predavanja izgovorenog na nemačkom jeziku 1988 godine. Transkript je prvi put objavljen pod naslovom *Virusstheorie: Ein freier Redefluss*, in: Kunstforum International, Band 97, November/Dezember 1988, temat: *Aesthetik der Immateriellen Kunst*.

evoluciono najnižeg oblika života nad evoluciono visoko razvijenim oblikom života, čini i društvu kao visoko sofisticiranom obliku ljudske organizacije. Virus napada i urušava društveni poredak, kolektivno telo zajednice demontira kao što to čini sa bubrežima, plućima, mišićima, centralnim nervnim sistemom, namećući nam tako biopolitičku analogiju između pojedinačnog (biološkog) i kolektivnog (društvenog) tela. Ova analogija nije više teorijska ili ilustrativno-deskriptivna, ona je bukvalna i stvarna. Ontologija krize ovde je skopčana sa brutalnom borbom za udah. Poslednja linija fronta sada je aparat za disanje.

3. Genealogija krize i autofagija kapitalizma

Meditacija o kraju jedne faze naše istorije, ili barem o suštinskom rezu izazvanom *ovom i sada* krizom, svoju delatnu energiju crpe iz uverenja da je aktuelna kriza do sada neviđena i nova. A ipak, zar sve krize ne posreduju jedno iskustvo negativnosti („subjekti su u nevolji”, problematizuje se njihova egzistencija)? Dajući prostor za ispoljavanja „rada negativnog” krize, istovremeno se premeštaju značenja kontinuiteta i diskontinuiteta u istoriji. Ova značenja formiraju semantiku promena u kapitalizmu: preko njih subjekti mogu pridodati temporalna značenja svojim iskustvima („pre ili posle krize”). Svojevremeno je Habermas izneo ocenu da se u pojmu krize sažimaju „predodžbe” o „objektivnoj moći” i „objektivnom nasilju”⁵ koji krizom stupaju na scenu uskraćujući moć subjektima kao i normativni smisao korekcije nastalog stanja: prevazilaženje krize istovremeno znači i ponovo zadobiveni suverenitet pogođenih subjekata. Delatnici koji su izdržali probu krize mogu da povrate ranije ugroženu moć, tako se kriza može pokazati čak i kao konstelacija samoafirmacije.

Da li su pomenute naznake Habermasa još uvek važeće? Da li naznake o „objektivnoj moći” koja stvara „nevolje” subjektima društva i normativni momenat „izbavljenja iz krize” još uvek stoji? Da li smo prinuđeni da barem preinačimo orijentaciju nemačkog teoretičara? Da li pandemija koju doživljavamo doprinosi daljoj problematizaciji pojma krize? Da li se na primeru COVID-19 pandemije mogu egzemplirati dalje komplikacije našeg odnosa prema krizi? Ako je kriza test društvene integracije i solidarnosti, nesumnjivo je da je čišćenje koje u atrofirano društveno telo (naraslo usled hiperkapitalističkog nekontrolisanog rasta) ubrizgava dozu smrti istovremeno i doza neminovnog smirenja. Autofagija kapitalizma – kao autopojetički, sistemsko-imunološki mehanizam oslobađanja od nekorisnog, trulog, nefunkcionalnog, raspadnutog, po-

⁵ Srpskohrvatski prevod govori o „objektivnoj sili koja nekom subjektu oduzima dio suvereniteta koji mu normalno pripada” (Habermas, 1982.: 10). No Habermas koristi pojam „*Gewalt*” koji ima izuzetno dugu istoriju i njegova značenja se prelamaju između „moć” i „nasilje”, stoga smo se odlučili za ovakvu semantiku (Habermas, 1973.:10).

grešnog, neefikasnog, ovde se predočava najpre u svom elementarnom biologističkom i socijaldarvinističkom ruhu⁶. Time je ona oslobađanje organizma (tela) oštećenih i obolelih ćelija koje su prepreka oporavku organizma. Autofagija kao samouništenje štetnog materijala na nivou biološkog organizma (jedinice) je periodično (sezonsko), selektivno i funkcionalno svrshodno (korisno). Autofagija je dakle oslobađanje od tkiva koje odumire. Kada se ovo isceliteljsko „proždiranje samoga sebe” sa biološkog organizma sprovede do društvenog, dolazi se do radikalnih, prividno disfunkcionalnih poremećaja i kriza, koje dugoročno takođe imaju isceliteljsku svrhu. Autofagija kapitalizma ovde bi značila eliminaciju delova, segmenata, klastera primarno ekonomskog poretka koji su nefunkcionalni, neprofitabilni, zastareli sa stanovišta ekonomskog sistema kao vitalnog za opstanak društvenog poretka.

Autofagijski karakter ove krize možda nije presedan. Temporalno iskustvo krize se standardno povezuje sa percepcijom cikličnosti: krize izbijaju s vremena na vreme na osnovu čega stvaramo periodizacije i razumevamo dinamiku kapitalizma. Autofagijska čišćenja, dakle, već su se odigrala tokom istorije. Krize su i punktualne jer imaju jasan početak i završetak u vremenu. Nadalje, kriza predstavlja prelaz u postkrizno stanje kao most između negativnih tendencija izbrazdanog iskustva sadašnjosti i oslobođene stvarnosti. Sumnje su već odavno izrečene: Paul Ricœur je pre trideset godina predočio da se možda suočavamo sa obrascem krize koji preti da postaje ne-punktualan, ne-periodičan, već stalan (Ricœur, 1985.:38-63). Njegovo protivljenje svakoj funkcionalizaciji krize deluje kao prognoza koja baca svetlo na današnju situaciju – držao je da stoji na pragu jedne epohe koja će izmeniti smisao krize.

Doduše, Ricœurova poenta nije bez opasnosti: tvrdi li se da je kriza stalna tada koncept krize gubi moć diferencijacije, onda iskušavamo samo elemente jednog fenomena koji se proteže na nivo totaliteta, trpeći tako ispoljavanja pan-krize koja ne dozvoljava čak ni društvenu-naučnu obradu. No, bez obzira na problem proširivanja pojma krize, odnosno na njegovu sveobuhvatnost, Ricœur nam može pomoći da pomerimo značenje krize koja se odnosi i na COVID-19, u našoj nameri da promislamo inteligibilnost krize u promenjenim uslovima.

Pandemija se može tumačiti pomoću kriznog vokabulara na različite načine. Ona može da bude „prvi antropocenski rat” u smislu belicizacije ljudskog postojanja u odnosu na

⁶ Statistika smrtnosti u posebnim socioekonomskim i starosnim grupama još uvek nije pouzdana kao što, uostalom, nije ni konačna, budući da pandemija još uvek traje. Ukrštanje ove statistike sa zdravstvenim i socijalnim politikama na nacionalnom nivou (od zemlje do zemlje) svakako će, u budućim istraživanjima, omogućiti jasnije uvide o srednjeročnim i dugoročnim pogubnim učincima COVID-19 pandemije. Nepouzdanost statistike (ili, pre, njena broičana varljivost) ne umanjuje njenu diskurzivnu snagu i klasiifikatorsku ulogu već je usložnjava.

Valja napomenuti da se ovde, nezavisno od srazmera tih učinaka, autofagijski sadržaj COVID-19 pandemije ne tretira kao unapred smišljeni scenario niti kao rezultat nekakve zavere. Zavera je pak, kao i sama kriza, u srcu kapitalizma.

(antropogene) viruse.⁷ Može se, nadalje, objašnjavati tako da iskustvo globalne pandemije vodi do gubitka kognitivnog autoriteta novovekovne nauke spram zoonoze, jer ista nauka više ne može da ispravlja iskonske manjkavosti telesno određenog ljudskog života (Cevat Giray Aksoy, Barry Eichengreen, Orkun Saka). Institucionalizovana nauka koja bi trebalo da osigurava suverenitet modernog čoveka je na meti kod svih skorašnjih epidemija; ona zakazuje, tvrde kritičari (Richards, 2016.). Može se tragom Canguilhema COVID-19 pandemija posmatrati kao promena u shvatanju krhkosti biološke egzistencije, kao preinačenje odnosa između normalnog i patološkog (Kangilem, 2017.). Može se videti kao nova epizoda u zamahu „biokapitalizma” koji preko Life-sciences iznudi neovlašćene intervencije o kolotečinu bios-a, ili kao nužna sporedna posledica prodora biokapitala (Kaushik Sunder Rajan, 2009.). Najzad, aktuelna pandemija može biti izraz nove sekvence kapitalizma koji je izvorno autofagijski, te sadrži u sebi tendencije samodestrukcije kao Erisihon iz Tesalije (Jape, 2017.); ionako ovo prizivanje antičke mitološke figure u izvesnim elementima konvergira sa našom karakterizacijom krize kao fenomena imanentnog strukturi kapitalizma⁸.

Razvije li se do krajnjih, maltuzijansko-fukoovskih biopolitičkih i demografskih granica, ovaj scenario prividnog slabljenja a zapravo jačanja poretka pandemijskom krizom vodi do nekoliko problema i aktera:

- redukcija/oslobađanje od viškova u populacijskom domenu; starije osobe u kapitalizmu više nisu radno sposobne (ne prihoduju, opterećuju državni budžet preko penzionog fonda); njihova potrošačka aktivnost nije dovoljno kompenzatorska; opterećuju zdravstveni sistem zbog većeg rizika oboljevanja i smrtnosti; starije osobe imaju manje prohteva, te generalno ne predstavljaju ozbiljnog kolektivnog aktera u potrošačkoj kulturi i mašineriji;
- osobe sa komorbiditetima, bez obzira na starosni uzrast odnosno radni učinak takođe predstavljaju faktor rizika kako za oboljevanje od infekcije tako i za opstanak kapitalizma; ove grupe opterećuju zdravstveni sistem, često imaju smanjenu radnu sposobnost, zahtevnije su u pogledu uslova rada, uslova poslovanja, te generalno predstavljaju teret društvenom poretku u stanjima društvene krize;
- ponovno favorizovanje mladosti koja je u nezatnoj meri pogođena krizom; mladi su potrošačka budućnost kapitalizma; deca su neformirani te budući idealni potrošači; žene su manje pogođene COVID-19 virusom, pritom su društveno (prilježni radnici/docilne kako bi rekao Bourdieu/) te biološki i reproduktivno dragocene; i pored podsećanja da niko nije pošteđen, ipak se nazire jedan vitalistički aspekt narativa o krizi: mladi i deca su neuporedivo otporniji na ubilačke učinke aktuelne pandemije.

⁷ Odista, ratna metaforika je svugde prisutna u pandemiji, videti: Merin <https://doi.org/10.1057/s42984-020-00016-9>

⁸ Kod Anselma Jappea autofagija je razmatrana iz post-situacionističke (Guy Debord) perspektive fetišizma robe, autodestrukcije i fetišizacije. Ovde se, za sada, autofagija tretira ponajpre biologistički. Ipak, jedno razvijenije razmatranje odnosa autofagije, destrukcije i trošenja moralo bi uključiti, osim situacionističke perspektive, Batailleove ideje o prokletom delu i opštoj ekonomiji.

Dakle, nezavisno od različitih konceptualizacija COVID-19 iskustvo pomaljanja krize samo potvrđuje oscilaciju njenih značenja. Elementi punktualnosti i periodičnosti su podređeni promenama sa neizvesnim posledicama. Postojeća situacija stavlja društvene odnose u kapitalizmu na raspolaganje različitim kriznim procesima koji se prožimaju, stupajući u međusobno različita sadejstva.

Signum poslednje decenije je frekventno prizivanje krize i umnožavanje imenujućeg performativnog akta („ovo je kriza”, „ovo iskustvo je krizno”). Formulacije su različite dok ni jedna ne može da pretenduje na opštost⁹. Neki autori postojeću intenziviranu neizvesnost artikulišu u smislu prejudiciranja kraja kapitalizma (Mason, 2015.; 2016.), ali ovakve prognoze ostaju upitne. Neizbežna reporna tačka analize je, naravno, kriza koja je izbila 2007. godine kao i njeni duboki tragovi, ali je sada važno da ona nikad nije dovedena do kraja. Navedena kriza je dekonstruisala ubeđenje da je kapitalizam prevazišao konstelaciju koja podrazumeva ekonomski inspirisane krizne momente, otvarajući istovremeno nove perspektive na koncentraciju različitih kriznih procesa. Pogledamo li različite recepcije pomenute krize dobija se utisak heterogenosti, ali i izuzetna divergencija koja pojačava utisak nezavršenosti. Prema nekima kriza je označavala labudovu pesmu neoliberalizma, provalivši „tamnicu neoliberalizma”, dok je prema suprotnim tvrdnjama neoliberalizam volšebno preživeo udare te i dalje vlada. Mnogo puta pominjana finansijalizacija kao predmet analize paradigmatično pokazuje konfuziju: ona je adresirana kao pogonska snaga krize, no njen zamah se nije nikada zaustavio (Chesnais, 2016.).

Na diseminirane simptome pomenute krize nakalempljuju se i forme ispoljavanja drugih kriza. „Ekološka kriza” kao epohalna naznaka je već odavno s nama: nedovoljnost sintagme o održivom razvoju potpaljuje različite imaginacije i pre erupcije pandemije i u toku pandemije o post-kapitalističkom scenariju (Blühdorn, 2017.). Već pomenuti diskurs o antropocenu je prožet značenjima krize: potentna figura čoveka koja se ovde stavlja u centar je određena izrazito autofagijskim komponentama (Povinelli, 2017.). Biće da različiti diskursi o posthumanizmu takođe predstavljaju nastojanje da se izađe na kraj sa naraslim samougrožavajućim potencijalima čoveka (DeLoughrey, Elizabeth 2014.).

Kriza sadašnjice u znaku pandemije utoliko se ne može odvojiti od drugih očigledno prolongiranih kriza. Temporalnost krize se više ne može predstaviti u smislu cikličnosti, koliko u perspektivi prolongiranosti sa mnogobrojnim metastaziranim posledicama. Figura krize se ne može zamisliti posredstvom punktualnih događaja, već kao slika mnogobrojnih interaktivno određenih tendencija. COVID-19 je utoliko jedna

⁹ „Kapitalizam ne može da se spase od sebe” (Tett), „to više nije kapitalizam koji poznajemo” (Jurgens), tek je „liberalni kapitalizam u krizi, i njega bi trebalo spasiti”, ali je to sve više nemoguće (Varufakis). OECD koji registruje regresivne ekonomske tendencije zabrinut je za sudbinu globalizacije: COVID je doveo do „sveopšte fragmentarizacije” (prema: Therborn).

non sui generis krizna epizoda, mnogo više konstitutivni deo različitih kriza koja se nadopunjuju. „Dezorijentisana strepnja” (Blühdorn, 2017.) je vremenski rasuta i nepunktualno se ispoljava povodom pluralizacije kriznih iskustava u poslednjim decenijama. Određeni istorijski momenti (kriza iz 2007, COVID-2019) jesu temporalno određeni, ali predstavljaju tek pokretače, „prekretnice” u okviru jedne veće celine. Multiplikovane krize koje deluju kao skup „objektivnih moći” zajedno ugrožavaju „suverenitet” subjekata. Tako se COVID-19 uklapa u širi sklop kriza koji omogućava i refleksivnost u pogledu kriznih determinacija kapitalizma. To ne znači da COVID-19 ne nudi određene pouke. Naprotiv, pandemija nam pomaže da u oštrijem svetlu sagledamo izvesne tendencije kapitalizma.

4. Treba braniti društvo u znaku reprodukcije kapitalizma

Moglo se i očekivati da će pandemija izazvati ponovnu zainteresovanost za odgovarajući rad Michela Foucaulta (Matthew G. Hannah, Jan Simon Hutta and Christoph Schemann). Francuski teoretičar je ionako jedan od retkih koji je nalazio za shodno da epidemije tretira na teorijskom nivou: model „opkoljavanja grada” usled kuge sadrži mnoštvo relevantnih zapažanja (Thacker, 2009.).

Ipak, uprkos vrednim analizama ni Foucault ne može biti jedini orijentir za nas. Ukoliko bismo, u jednom namernom zaoštavanju, suprotstavili Foucaulta njegovom tumaču Agambenu, ustvrdili bismo da Foucault više poentira na upravljanju životom (biopolitika populacije) dok Agamben težište stavlja na neraskidivost suvereniteta i biopolitike, naglašavajući momenat smrti kao konstitutivan za reprodukciju moći. Ukoliko bismo zanemarili nijanse između dvojice teoretičara, mogli bismo da ad extremum suprotstavimo život i smrt u našoj analizi.¹⁰

Pandemija je planetarno iskustvo pretnje smrti, ona je *memento mori*. Ne slučajno, kada se povodom sadašnje pandemije često traži istorijska repna tačka, pronalazi se u epidemiji koja je harala posle Prvog svetskog rata i koja je po odgovarajućim statistikama odnela više života nego Veliki rat. Broj smrti je performativ po sebi. Osim toga, ne treba zaboraviti da statistike smrti stižu do nas posredstvom transhumanističkih fantazija o epohalnoj promeni našeg odnosa prema smrti, asocijacijama o preokretu u odnosu na nepovratnost smrti. Pandemija deluje kao upozorenje spram tehnološkog hipervitalizma određenih struja transhumanizma. U svakom slučaju govor o COVID-u-19, odnosno njegovo adresiranje u vidu belicističke retorike („rat protiv nevidljivog neprijatelja”) dopunjava se svakodnevnim izveštavanjem ne samo o inficiranih već i umrlih. Registracija smrtnih slučajeva ima performativnu snagu upozorenja te predstavlja materijal za statističko ovladavanje u odnosu na dinamičku stvarnost koja

¹⁰ To ne znači da se ovde priklanjamo Agambenu. Zapravo, ni on nije uspeo da razreši problem koji je Foucault naznačio: „demonaska kombinacija” između suvereniteta i biopolitike.

je izbrazdana kontingentnim događajima. Statistika uopšte, ali posebno statistika o repetaciji smrti nije toliko osmatračnica za eksperte koliko medijum biopolitičkog ispoljavanja. Narasle kontingencije iziskuju različite kombinacije između biopolitike i statističkog rezona: što je intenzivnija neizvesnost toliko se više zahteva intervencija statistike. Ona „bi trebalo da nam omogućava mogućnost odlučivanja u situaciji krajnje neizvesnosti” odnosno krajnje neodlučnosti (Agamben, 2018.).

Gotovo je suvišno napomenuti da statistika posreduje snažno diskurzivno dejstvo. Ona zauzima izvanredno mesto i kod samog Foucaulta: eksplicitno govoreći o mogućnostima kalkulacije na osnovu statistike, on statistiku posmatra kao stvaraoca određenih „pozitivnosti” u „diskurzivnim formacijama” što onda stvara medijum za spoj moći i znanja. Ian Hacking – kao jedan od retkih analitičkih filozofa koji visoko ceni Foucaulta – i sam artikuliše relevantnost pripitomljavanja kontingencija preko statistike, pledirajući za njenu konstruktivnu ulogu. Statistika stvara identitetske obrasce te nastupa režimom klasifikacije, proizvodeći nove objekte koji ulaze u registar podruštvljenih percepcija (Hacking, 1992.). Statistika smrti, naročito u kontekstu pandemije, povezuje se sa „biopolitikom brojeva” (Hacking, 1982.), sa registracijom tela na osnovu koje se proizvode različite kvantitativne relacije, kao što se artikulacijom „stvarnosti” posredstvom statistički formiranih korelacija formiraju novi analgami između znanja i moći. Ne može se „legalno”¹¹ umreti a da statističke artikulacije unapred ne klasifikuju uzroke smrti.

Uprkos tome, iz vidokruga biopolitike koja je usredsređena na „optimalizaciju života” još je mnogo toga skrivenog. Pandemija baca novo svetlo na ambivalentni odnos između reprodukcije kapitalizma i smrti. U poslednje vreme umnožavaju se različiti radovi kao i analize koje iz perspektive „nekrokapitalizma” pokušavaju da progovore o dinamici kapitalizma (Subhabrata Bobby Banerjee, 2008.; Warren Montag, 2003.). „Nekrokapitalizam” kao na nivo pojma podignuti termin javlja se kao protivteža u odnosu na biopolitiku, koja cilja na vitalnost populacije u „ime života”. Istražujući kako smrt konstitutivno ulazi u kolotečinu kapitalizma, on doprinosi oplodavanju kapitala. To ne znači da se kapitalizam pretvara u tanatopolitiku, već da se mora posmatrati kroz reorganizaciju odnosa života i smrti.

Smrt, kako to merodavne studije pokazuju (Noys, 2005.), predstavlja ambivalentan topos za kapitalizam. S jedne strane određeni aspekti kapitalizma uslovljavaju da se ona tabuizira, te se upriličavaju različite prakse njenog otklanjanja i skrivanja kao i njene sublimacije. Jean Baudrillard je već izrekao ovu tvrdnju: kapitalizam (koji potire „simboličku razmenu” sa faktom smrti) se neprestano muči da isključi iskustvo smrti iz svog horizonta, te je tako njena realnost za nas postala neuhvatljiva. Tražeći vitalnost – naročito za živu radnu snagu koja je izvor oplodnje kapitala – smrt biva potisnuta

¹¹ Tačno je da „ništa nije tako izvesno no kao smrt”, ali „danas je ilegalno umreti van onih kriterijuma koje pripisuje WHO...”, ibid. 280.

u pozadinu (mada se vraća u obliku nesvesnog). S druge strane, beležimo i stanovitu „fascinaciju” predstavama smrti, njeno čak i medijsko (sve)prisustvo, odnosno prodor u medijsku sferu uz ambivalentno i perverzno osećanje užitka.¹² Ova ambivalencija odaje strukturalne tendencije. I sama biopolitika koja bi da optimalizuje životne tendencije zarad realizacije rada mora da ekonomiče sa egzistencijalnim fakticitetom smrti. Ona se ne odvija računajući samo na one subjekte koji, tumačeći postojeći prostor mogućnosti, racionalno artikuliraju i distribuiraju rizike u vođenju života; upravljanje se odvija i posredstvom straha i strepnje, kao i posredstvom „neuroze” zbog neizvesnosti koje prizivaju smrt (Isin, 2004.). Tvrdnje da je u korenu kapitalizma „strah od smrti” zasniavaju se upravo na ovakvim i sličnim spoznajama (Rowe, 2020.). No i eksperimentalne studije iznose da je smrt duboko utkana u cirkulaciju kapitala: zapravo, reč je o „petlji” (loop): strah i strepnja podstiču „materijalističko ponašanje” koje na agregativnom nivou izaziva nove podsticaje, odnosno strah od smrti podstiče naklonost kapitalističkim obrascima koji u vidu krize, neizvesnosti i prekarnosti dodatno pojačavaju postojeće strahove (Kasser, 2000.).

Ukoliko se naznačeni rezultati empirijskih studija prihvate uslovno, onda se smrt prelama u dvostrukoj prizmi. Na transcendentnom nivou, ona kao „strah od smrti” pretvodi kapitalizmu, ali kapitalizam uzima u obzir i smrt kao element samovrednovanja kapitala. Logika „nekrokapitalizma” ne upućuje (samo) na ekstremno-eksterno nasilje koje proizvodi smrt (svojevremeni pohodi i kolonizacija, prvobitna akumulacija kapitala) nego je reč o imanentnom elementu reorganizacije kapitala. Zapravo, treba govoriti o „monetarizaciji smrti”,¹³ u smislu nužne „komodifikacije” smrti, te penetracije tržišta u egzistencijalni prostor iskustva smrti (Haskaj, 2018.:1-21). Nekrokapitalizam se u pandemiji može eksplicitno pratiti (de Jesus, D. S. V., 2020.). Rezilijentnosti kapitala pripada i to da sopstvene autofagijske tendencije može da iskoristi – barem do izvesne tačke – zarad svoje valorizacije. Poznate sintagme o „kapitalizmu katastrofe”, „El Nino kapitalizmu” koje uključuje ne samo razornu snagu hurikana, različitih ciklona već i pandemije. Najzad, ratovi postindustrijsko-militarnog kompleksa koji standardno ciljaju na uništavanje određenih delova ekološkog sistema su jedan od primera za instrumentalno odnošenje prema smrti (Bonneuil, 2015.). Kreativnoj destrukciji rata kao realizaciji profitabilnosti za kapital, svojstven je kalkulativni odnos prema smrti.

Krize su konceptualno intermitencije, ali kapital koji ih instrumentalizuje pretvara od njih „krizu zarad kapitala” (Michael, 2010.). Za likujućeg kapitala kriza je, istovremeno, mogućnost da se oslobodi od teškoća. Tanatologizacija je istovremeno i logičan ishod

¹² „Svuda je bio prisutan rast broja globalnih upozorenja. Svaki dan javljala su se nova globalna upozorenja o ubilačkim virusima, ubilačkim talasima, ubilačkim ubicama i drugim mogućim izvorima bliske smrti. Na početku, ova globalna upozorenja su bila zastrašujuća, ali posle nekog vremena ljudi su počeli da uživaju u njima.” (Craig Brown prema: Baumann, 2010.:14).

¹³ To je veoma vredna studija no ne slažemo se sa tvrdnjom da nekroekonomija „ne proizvodi robu koliko je ubija”. Nije li „ubijanje robe” stvaranje uslova za kreativnu destrukciju?

neoliberalizacije kapitalizma koji podrazumeva ekscesnu ekspanziju tržišta u različite pore ljudskog života, sve pod patronatom kapitala. Neoliberalni subjekat je istovremeno i preduzetnik-potrošač, ali i „subjekt smrti”. Ali to nije izraz jednakosti pred smrću, ona nije stvaralac jednakosti, nego je društveno posredovana pojava. Mada se može argumentovati da treba zaštititi maksimalni broj ljudskih života, ne mogu se tretirati svi pojedinačni životi kao jednako vredni, kaže određujući teoretičar neoliberalizma, Friedrich Hayek (Hayek prema: Plehwe, 2020.:210). „Visoko produktivni” ljudi su „mnogo vredniji” za zajednicu no neki drugi subjekti, nastavlja on. Evolucija ionako ne maksimira „broj sadašnjih života” koliko „prospektivni fluks budućih života”, završava Hayek argumentaciju.

Visoko produktivni? Ali, u kom smislu? U koju svrhu? Pomenutu „evolucijsku” selekciju moramo tretirati u znaku zahuktalog neoliberalizma, tako i u pandemiji: diskurs o „čoveku-smeću”, o „homini sacri”, o suvišnim „ostacima”, ljudima iz perspektive oplodavanja kapitala (distopijski momenat staračkih domova u sadašnjoj pandemiji) bi mogli pripadati ne-prospektivnom fluksu života. Tako otpada promišljanje nekih teoretičara koji ultimativne krize kao što je ekološka ili pandemijska kriza posmatraju u perspektivi „svi smo u jednom čamcu”.¹⁴ Ni ova pandemija koja doprinosi generiranju novih oblika nejednakosti, te prezentuje različite forme pogođenosti i izloženosti posledicama COVIDa-19 to ne potvrđuje. Reorganizacija kapitalizma, čišćenje za novu kreativnu destrukciju se realizuje posredstvom smrti: „Smrt stvara uslove za život; smrt kao nevidljiva ruka restaurira tržište” (Montag, 2005.:16). Smrt je tako imanentni element u ciklusima „kreativne destrukcije”, kao što je pandemija moguća sekvenca u kontinuitetu „kreativnih destrukcija”. Smrt i kapitalizam – Foucault ipak nije napisao to poglavlje – ovde je neophodno da bismo se približili fenomenu pandemije.

5. Pandemija: otelovljenje logike hibrida ili društvena posredovanost prirodnih determinacija

COVID-19 iznova priziva preispitivanje kompleksnih relacija između društva i prirode. Neophodno je promisliti da li pandemija samo potvrđuje (uprkos suprotnim izjavama) postojeću i nedovoljno priznatu zavisnost čoveka od nedostupne prirode, odnosno njenu osvetu nad antropocentričnom konfiguracijom čoveka? Da li je na stvari naš okrutni sunovrat koji, uprkos upozorenjima, još uvek neumorno obezbeđuje uslove svoje vladavine? Kako tumačiti diskurs o izvorima pandemije u Kini koja počiva na konzumaciji egzotičnih životinja kao prenosilaca virusnih lanaca na tržištu? Da li je to neplanirana penetracija prirodnih determinacija u društvene odnose? Da li je pandemijom lamentirajući „zeleni diskurs” dobio nove podsticaje? Želi li se zadobiti mogućnost objašnjenja za postojeću pandemiju, moramo se potruditi da ponudimo

¹⁴ Videti: Hornborg, 2017.:95-110. Inače, ta nejednakost se potvrđuje i kod Svetske banke, videti: Abay, Kibrom A.; Tafere, Kibrom; Woldemichael, Andinet, 2020.

smernice za promišljanje pomenutog odnosa: on ne može više biti razmatran tek uz neodređenu naznaku „interakcije”.

Društvena teorija je promovisala mnogostruke orijentacije koje se rasprostiru *ad extremum* od naturalizacije do sociocentrizma (Lemke, 2007.:248-255). Za nas je posebno interesantno da postoje i „postkartezijska” stremljenja (Latour, 2004.; 2005.; 2010.; 2013.), koja sinkretičkim uvidima nastoje da se oslobode tradicionalnog „dualnog odnosa” (Malm, 2017.:47-63) između prirode i društva, ljudskog i neljudskog. Ona odnos između društva i prirode ne vide više u ogledalu subjekta i objekta. To povlači za sobom izvesnu univoknost između ljudskog bića i ne-ljudskih, abiotičkih entiteta, pri čemu potonjima isto tako pripada kapacitet za delovanja, kao što modernitet pripisuje kapacitet delanja ljudskim subjektima. Ovde već pomenuti antropocen se tumači, isto tako, kao rezultat procesa hibridizacije između ljudskih i neljudskih entiteta (Elder-Vas Dave, 2015.; Harawday, 2015.). Time biofizički momenti stupaju u sintezu sa ljudskim potencijalima. Čovek kao „semiotičko biće” (Kohn, 2013.) i njegova pozicija se time demistifikuje, dok se u monističkom univerzumu približava „ne-semiotičkim entitetima”, kao što su šume. Transregresija granice između humanog i ne-humanog sveta nam otvara nove perspektive. Tek ova transregresija (koja podrazumeva kraj „prirode” kao horizonta za ljudski svet¹⁵) otvara polje mogućnosti za ne-nasilnu egzistenciju prema prirodi. Ne treba li i pandemiju izučavati u svetlu „hibridizacije”, ili da se poslužimo pojmom koji se koristi u drugim područjima – jake koevolucije?

Nadovezivanje ljudi koji stupaju u društvene odnose, u društveno formirane inter/ intra-subjektivne relacije spram prirode, to jest poznati „metabolizam” zapravo održava diferenciju između „prirode” i „društva”. Sledeća tvrdnja to pokazuje: „Ljudsko društvo transformiše planetarne ugljene cikluse, ali ne i atome istih... Ukoliko se kategorije društva i prirode prikazuju kao zastarele onda se njihov odnos neminovno oblikuje na osnovu već pretpostavljene prirode i pretpostavljenog društva” (Hornborg, 2015.: 35 prema: Malm *ibid.* 53). „Metabolizam” podrazumeva „probojne tačke” čoveka u prirodu, njenu neprestanu transformaciju tehnologizacijom istog metabolizma, baš kao i njenu ekonomizaciju koju neoliberalizam dovodi do dosad nepoznatog nivoa. Tako se čak i „hiperkapitalizam” zasniva na „ugljenim atomima”, biofizičkim procesima, uvek-već stvorenim strukturama ekosistema, čak je i on organski deo ekosistema, odnosno prirode koja ne amalgamira sa društvom i opire se kako prisvajanju, tako i monetarnoj artikulaciji. Neoliberalizacija prirode stoga nipošto nije bez napetosti.

Tvrdnja da u znaku „postnaturalizma” više nema smisla govoriti o prirodi udaljuje nas od razumevanja pandemije. Logika sveopšte „hibridizacije” koje briše navodno nametnute granice zaslepljujuća je koliko i koncept antropocena. Kao što „antropocen”

¹⁵ Kraj prirode se može razumevati na dvostruk način: ona se stapa sa društvom, ili ljudski uticaj je penetrirao u sve pore prirode, tako da ona prestaje da postoji, o ovome videti: Soper, 2006.:2-8.

generirajući određenu figuru čoveka na sudbinski način gubi vezu sa istorijskim određenjima, ovaj gubitak veze preti i logici hibridizacije. Brisanje granice između prirode i društva potire neizostavnu činjenicu da se u relaciji priroda-društvo ovaj odnos odvija pod diktatom valorizacije kapitala. Razgraničenje prirode i društva ne podrazumeva izolaciju društvenih odnosa od prirode već je to uvažavanje činjenice da je priroda s onu stranu društva; to nije ni negiranje neumitnosti postojanja društvenih konstrukcija prirode, niti društveno filtriranih tumačenja „prirode” i „prirodnosti”. Naprotiv, to je uvažavanje činjenice da priroda ima svoju ne-društvenu svojstvenost, sopstvene strukture izvan granica sistema, koje jesu izvor na način resursa, ali su i objektivna ograničenja odnosno sistemi sa ograničenom mogućnošću pristupa.

Pandemija pokazuje neraspoloživost prirode; ona pokazuje pretnje prirode spram čoveka koji je postao previše siguran u sebe. Time se ne osporava činjenica da se pandemije prelaju preko društvenih odnosa, socijalnih konfiguracija i moći. Na osnovu jednog obimnog istraživanja, Jacques Pépin (Pépin, 2011.; 2013.) je opisao društvene izvore AIDS-a u praksi kolonijalizacije, koja nasilno urbanizuje određene teritorije i omogućava prostor kretanja za urbani kapital, pretvarajući te iste prostore u polja kapitala. AIDS je tako kondenzacija mnogobrojnih odnosa, ukrštanje ambicije urbanog kapitala koji pravi prodor u prostor netaknut kapitalom, tako i prostorne konfiguracije u određenim delovima Afrike. Epidemiolog Rob Wallace skreće pažnju na posebnu ulogu zoonoza u širenju epidemija, poentirajući na vezi između dinamike agrokapitala, industrijskih lanaca proizvodnje hrane, obešumljavanja, ekspanzije tržišta „divlje hrane” koja omogućava penetraciju patogena i njihove povezanosti sa lokalnim tržištima, te najzad neoliberalizacije odnosa prema prirodi, zaključno sa sve novijim tehnologijama ekstrakcije¹⁶.

Pandemija je manifestacija konfrontacije reprodukcije društva u znaku kapitala sa prirodom koja se ne može obuhvatiti figurom ekvilibrijuma. Osim toga, kako je to već odavno istaknuto, dinamika samokorekcije prirode (pomislimo na šumske požare) može da bude u divergenciji sa ljudskim interesima. Priroda nije *per se* na našoj strani. S jedne strane su biofizički procesi prirode koji latentno odista uvek sadrže tendencije i pandemije. S druge strane su društveni subjekti upleteni u intersubjektivne ne-neutralne odnose, podrazumevajući relacije moći. Sledstveno tome, mada je „pandemija” društveni proces, mada je razumevamo posredstvom društvenih kategorija, ona afirmiše spoznaju o jedinstvenosti razlike između prirode i društva koje se ne može rastvoriti u monizmu.

¹⁶ Wallace upozorava da bi trebalo izbegavati da se u znaku orijentalizma tržište “divlje hrane” vezujemo za Kinu (Wallace, 2015.: 68-77). Primeri se mogu nastaviti.

Literatura

1. Agamben, G. (2018). *What is Real?*. Stanford: Stanford University Press.
2. Baumann, Z. (2010). *Fluidni strah*. Novi Sad: Mediteran Publishing.
3. Bek, U. (2001). *Rizično društvo*. U susret novoj moderni. Beograd: Filip Višnjić.
4. Bek, U. (2011). *Svetsko rizično društvo. U potrazi za izgubljenom sigurnošću*. Novi Sad: Akademska knjiga.
5. Blühdorn, I. (2017). Post-capitalism, post-growth, post-consumerism?. *Eco-political hopes beyond sustainability*, 7 (1): 42-61.
6. Bodrijar, Ž. (1990). Teorija virusa (virus teorija). Slobodni govorni tekst. *Gledišta*, XXXI (5-6): 40-45.
7. Bonneuil, C. (2015). Une nature liquide? Les discours de la biodiversité dans le nouvel esprit du capitalisme', in: Frédéric, T.; Boisvert, V. (Ed.). *Le Pouvoir de la biodiversité*. Presses de l'IRD, Paris, 2015: 193-213.
8. Brunkhorst, H. (2013). Von der Krise zum Risiko und zurück, in: Rahel Jaeggi und Daniel Loick (Hg.). *Nach Marx, Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
9. Canguilhem, G. (1952). *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie Hachette.
10. Chesnais, F. (2016). *Finance Capital Today: Corporations and Banks in the Lasting Global Slump*. Leiden, The Netherlands: Brill.
11. de Jesus, D. S. V. (2020). Necropolitics and Necrocapitalism: The Impact of COVID-19 on Brazilian Creative Economy. *Modern Economy*, 11: 1121-1140.
12. DeLoughrey, E. (2014). Satellite Planetary and the Ends of the Earth. *Public Culture*, 26 (2): 257-80.
13. Denning, M. (2010). The Vagueness Life. *New Left Review*, 2010.
14. Dieter, P. and Quinn, S. (2020). Introduction, in: Plehwe, D., Quinn, S. and Mirowski, P. (Eds.). *Nine Lives of Neoliberalism*. London: Verso.
15. Elder-Vass, D. (2015). Disassembling Actor-network Theory. *Philosophy of the Social Sciences*, 45 (1): 100-21.
16. Gidens, E. (1998). *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
17. Habermas, J. (1973). *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
18. Habermas, J. (1982). *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Zagreb: Naprijed.
19. Hacking, I. (1982). Biopower and the avalanche of printed numbers. *Humanities in Society*, 5 (1982): 279-295.
20. Hacking, I. (1992). Statistical language, statistical truth and statistical reason: The self-authentication of a style of scientific reasoning, in: McMullin, E. (Ed.). *The social dimensions of science*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 130-157.
21. Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin. *Environmental Humanities*, 6: 159-65.
22. Haskaj, F. (2018). From biopower to necroeconomies: Neoliberalism, biopower and death economies. *Philosophy and Social Criticism*, 44 (10): 1-21.

23. Hornborg, A. (2017). Artifacts have consequences, not agency: Toward a critical theory of global environmental history. *European Journal of Social Theory*, 20 (1) 95-110.
24. Hornborg, A. (2015). The Political Economy of Technofetishism: Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic HAU. *Journal of Ethnographic Theory*, n° 5, 2015, 35. Citira, Malm, ibid., 53.
25. Isin, E. F. (2004). The neurotic citizen. *Citizenship Studies*, 8 (3): 217-235.
26. Jappe, A. (2017). *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: Éditions La Découverte.
27. Kangilem, Ž. (2017). *Normalno i patološko*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
28. Kasser, T. (2000). Terror Management Theory. Two versions of the American dream: Which goals and values make for a high quality of life?, in: Diener, E. and Rahtz, D. (Eds.). *Advances in quality of life theory and research, Volume 1* (3-12). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer. Ernest Becker, *Escape from Evil* (New York: Free Press, 1975), p. 81.
29. Kaushik Sunder Rajan (2009). *Biokapitalismus. Werte im postgenomischen Zeitalter*. Frankfurt/M.
30. Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
31. Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
32. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford Oxford University Press.
33. Latour, B. (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham, NC: Duke University Press.
34. Latour, B. (2013). *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature*. Edinburgh: The Gifford Lectures on Natural Religion.
35. Lemke, T. (2007). Die Natur in der Soziologie. Versuch einer Positionsbestimmung. *Leviathan*, 35: 248-255.
36. Malm, A. (2017). Nature et société: un ancien dualisme pour une situation nouvelle. *Actuel Marx*, 2017/1 (n° 61): 47-63; Traduit de l'anglais par Jean-François Bissonnette.
37. Mann, G. (2017). *In the Long Run We are All Dead*. London: Verso.
38. Mason, P. (2015). *Post-Capitalism: A Guide to Our Future*. London: Allen Lane.
39. Mason, P. (2016). Nach Dem Kapitalismus?! Blätter Für Deutsche Und Internationale. *Politik*, 5 (16): 45-59.
40. Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1): 19-20.
41. Montag, W. (2005). Necro-economics, Adam Smith and death in the life of the universal. *Radical Philosophy*, 134 (November/December 2005).
42. Noys, B. (2005). *The Culture of Death*. Oxford, New York: Berg.
43. Pépin, J. (2011). *The Origins of AIDS*. Cambridge: Cambridge University Press.
44. Pépin, J. (2013). *Journal of Epidemiological Community Health*, 67 (6).

45. Povinelli, E. A. (2017). The Ends of Humans: Anthropocene, Autonomism, Antagonism, and the Illusions of Our Epoch. *The South Atlantic Quarterly*, 116 (2): 293-310.
46. Richards, P. (2016). *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic*. London: Zed Books.
47. Ricœur, P. (1985). Ist „die Krise“ ein spezifisch modernes Phänomen?, in: Michalski, K. (Hrsg.). *Über die Krise, IWM Castelgandolfo-Gespräche*, 38-63.
48. Robert G. Wallace, Robert G. et al. (2015). The Dawn of Structural One Health: A New Science Tracking Disease Emergence Along Circuits of Capital. *Social Science & Medicine*, 129: 68-77.
49. Soper, K. (2006). Counter-Consumerism in a New Age of War. *Radical Philosophy*, 135 (January-February): 2-8.
50. Subhabrata Bobby Banerjee (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29 (12): 1541-1563.
51. Thacker, E. (2009). The Shadows of Atheology: Epidemics, Power and Life after Foucault. *Theory Culture Society*, 2009.
52. Warren Montag (2015). Necro-economics, Adam Smith and death in the life of the universal. *Radical Philosophy*, 134 (November/December, 2005).

Internetski izvori:

1. Abay, Kibrom A.; Tafere, Kibrom; Woldemichael, Andinet (2020). Winners and Losers from COVID-19: Global Evidence from Google Search. Policy Research Working Paper; No. 9268. World Bank, Washington, DC. © World Bank. <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/33852> License: CC BY 3.0 IGO.”
2. Cevat Giray Aksoy, Barry Eichengreen, Orkun Saka, Revenge of the experts: Will COVID-19 renew or diminish trust in science?, <https://www.ebrd.com/publications/working-papers/revenge-of-the-experts>, poslednji put pristupljeno 9/5/2020.
3. <https://www.yanisvaroufakis.eu/2020/01/09/should-liberal-capitalism-be-saved-martin-wolf-yanis-varoufakis-debating-live/>, pristupljeno, 5.9.2020.
4. James Rowe, Is a Fear of Death at the Heart of Capitalism?, <http://arrow-journal.org/is-a-fear-of-death-at-the-heart-of-capitalism/>, poslednji put pristupljeno 7.9.2020.
5. Jurgens, Klaus: The End of Capitalism as we know it, <https://www.dailysabah.com/opinion/op-ed/covid-19-economic-upheavals-end-of-capitalism-as-we-know-it>, pristupljeno, 5.9.2020.
6. Matthew G. Hannah, Jan Simon Dutta and Christoph Schemann, Thinking Through COVID-19 Responses With Foucault – An Initial Overview, ANTIPODE ONLINE, <https://antipodeonline.org/2020/05/05/thinking-through-covid-19-responses-with-foucault/>, pristupljeno, 9/7/2020.

7. Merin, William. Digital War, Anthropocenic war: coronavirus and total demobilization, Digital war, <https://doi.org/10.1057/s42984-020-00016-9>.
8. Tett, Gillian. Does capitalism need saving from itself? <https://www.ft.com/content/b35342fe-cda4-11e9-99a4-b5ded7a7fe3f>, poslednji put pristupljeno 5.9.2020.
9. Therborn, Göran. Opus Magnum: How the Pandemic is Changing the World, <https://thesiseleven.com/2020/07/06/opus-magnum-how-the-pandemic-is-changing-the-world/?fbclid=IwAR2Ziui29P2z1waasllLa7bRNaJdTGWq6ycZuTiLprOXBbhg6PY7nJcwJY>, poslednji put pristupljeno 7.9.2020.

Autophagy of Capitalism. A Pandemic Crisis Between Nature and Society

Pavle Milenković

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Serbia
e-mail: pavle.milenkovic@ff.uns.ac.rs

Alpar Lošonc

University of Novi Sad, Faculty of Technical Sciences, Serbia
e-mail: alpar@uns.ac.rs

Abstract

The pandemic crisis caused by the COVID-19 virus leads to a rethinking of the anatomy and genealogy of the crisis of Capitalism. The current pandemic is just one sequence in the multiplication of different crises. The insight social system of capitalism is subject to the crisis, and that the crisis is an integral part of social equilibrium and social dynamics, is placed in the context of biopolitics and biopower, as well as autophagically intoned natural and demographic selection. The COVID-19 crisis thus imposes a re-examination of the mechanisms of self-regulation of Capitalism through the concept of crisis and risk management, as well as through the discourse of vulnerability and control over nature that has spiraled out of control. The subversive effect of viruses on social organization and social mobilization can be encompassed by the virus theory (Baudrilard), which sees the threat of a virus in the context of the evolutionary supremacy of highly differentiated sociability. This leads to the question of the ontological status of the crisis, as well as its historical continuity/discontinuity. It is proposed to rethink the relationship between crisis, pandemic and death, i.e. the phenomenon of tanatization of Capitalism as well as necrocapitalism itself. In the light of recent discussions, the problem of the relationship between nature and society in the categories of postnaturalism, hybridization, i.e. the permeation of the natural and the social, which leads to the idea of erasing the difference between nature and society, has been especially considered. The discourse on the pandemic crisis needs to be understood both in the light of the nature-society dichotomy as well as in the angle of structurally determined capitalist and neoliberal demand for unlimited resources.

Key words: Capitalism, pandemic, crisis, autophagy, virus theory, bio-politics, bio-power, death.