



Božanski neurotičari: subverzija gnjeva u Eshilovim *Eumenidama* i integrativna violentnost

Originalni naučni članak

Nikola Bogićević

GDC *Res Publica*, Prnjavor, Bosna i Hercegovina

nikola_bogicevic@hotmail.com

U članku će biti izvršeno poređenje dva narativa o specifičnom načinu podvođenja gnjeva, i njemu imanentnih aktualizacija nasilja i agresije pod poredak pravde. Prvo će biti obrađen savremeni narativ unutar tri diskurzivne cenzure: kulturološke, psihološke i političke, te njegova sublimacija u Frojdovom konceptu "nagona ka smrti". Zatim će biti prikazana genealogija gnjeva u antičkom kontekstu da bi se došlo do određujuće subverzije u Eshilovoj drami *Eumenide* i samim tim do poređenja sa savremenim diskursima violentnosti. Pokazaće se da je mračna helenska intuicija možda teorijski produktivnija kada su u pitanju tematizacija i eksplikacija problema nasilnog utemeljenja pravde, a to ćemo argumentovati kroz postuliranje trodjelne dijalektičke strukture koja se sastoji iz: 1) transcendentnog izvora, 2) božanskog neurotičara i 3) subverzije u psihološki imaginarijum nasilnih scenarija. Struktura će nam takođe pokazati da je emanacija nasilja iz gnjeva uvijek dio šire implicirane sheme, projekta ili poretka, i da je nasilni čin nemoguće prosto redukovati na motiv i psihološki karakter počinitelja te na njegovu materijalizaciju.

Ključne riječi:

gnjev, nasilje, subverzija, Eshil, Frojd

Divine neurotics: Subversion of anger in Aeschylus' *Eumenides* and integrative violence

Nikola Bogićević

CDC *Res Publica*, Prnjavor, Bosnia and Herzegovina

nikola_bogicevic@hotmail.com

The article will compare two narratives about a specific way of subduing anger, and its immanent actualization of violence and aggression under the order of justice. First, the contemporary narrative will be processed within three discursive censorships: cultural, psychological and political, and its sublimation in Freud's concept of the "death drive". Next, the genealogy of anger in the ancient context will be presented in order to arrive at the defining subversion in Aeschylus' play *Eumenides* and thus to compare it with contemporary discourses of violence. It will be shown that the dark Hellenic intuition is perhaps theoretically more productive when it comes to thematization and explication of the problem of the violent foundation of justice, and we will argue this through the postulation of a three-part dialectical structure consisting of 1) a transcendent source, 2) a divine neurotic and 3) subversion in the psychological imaginary of violent scenarios. The structure will also show us that the emanation of violence from anger is always part of a wider implied scheme, project or order, and that a violent act cannot simply be reduced to the motive and psychological character of the perpetrator and to its materialization.

Key words:

anger, violence, justice, Aeschylus, Freud

Uvod

1. jula 2002. Vitalij Konstantinovič Kalojev gubi ženu i dva sina u sudaru putničkih aviona iznad Uberlingena usljed navodnih miskomunikacija i grešaka kontrolora zračnog saobraćaja Pitera Nilsena. Nakon nešto više od 18 mjeseci, u februaru 2004. godine Kalojev odlazi u grad Kloten i nožem ubija Nilsena, koga je i sam smatrao odgovornim za gubitak porodice (“Revenge, but no sweet life for killer”, 2008).

22. jula 2011. Anders Bering Brejvik vrši teroristički napad. U Oslu i na ostrvu Utoja oduzima ukupno 77 života. Jutro prije izvršenja „akcije“, na hiljadu poštanskih adresa poslao je manifest naslovljen *2083: Evropska deklaracija o nezavisnosti*, uvjeren da će ubistva samo povećati marketinšku moć teksta i učiniti njegovog oca ponosnim (Seierstad, 2015).

Šta je zajedničko Kalojevu i Brejviku osim očigledne činjenice materijalne demonstracije nasilja? I po čemu se razlikuju, osim u očitoj raznorodnosti motiva? Članak će se baviti pokušajem da se da autentičan odgovor na ova pitanja, tvrdnjom da u samom činu nasilja uvijek ima nešto više od njegove puke redukcije na racionalni motiv i dezintegracijski karakter materijalizacije. Izvodiće se teza da je u nasilju uvijek prisutan viši integracijski poredak, to jest, da je nasilje već unaprijed u poretku vlastitog projekta. Takođe, demonstriraće se da argesivno ponašanje i njemu imanentan fenomenološki okvir nasilja mogu da budu kulturno integrativni ako sadržaj crpe iz pojmova pravde, pravednosti i pravednog djelovanja. To će se pokazati analizom arhetipskih postavki u Eshilovim *Eumenidama*, te paralelom u okruženje savremenih teorija nasilja koje se teže nose sa takvim tipom objašnjenja. O *Eumenidama* čitamo sledeće: antičkim kulturnim prascenama pošlo je za rukom da slikovnim putem uspješno integrišu gnjev, nasilje i agresiju u projekat kultivisanja i civilizovanja kolektivnog *modusa vivendi*, a sve u pravcu objektivnog i pravičnog određenja državne zajednice. Pokazaće se da su starohelenska rješenja integracije i specifične sublimacije agresivnog nagona i srditih emocija možda za nijansu potentnija od savremenih i da nam na neki način objašnjavaju i dalje najpopularniju javnu emociju masa (Nussbaum, 2018), eruptivne izlive bijesa u društvu te fascinaciju nasiljem u savremenoj umjetnosti.

Kada je riječ o fascinaciji dovoljno je osvrnuti se na skoro stogodišnji projekat estetizacije i medijske distribucije nasilnih arhetipa u Holivudu, od vesterna, pa sve do dekonstruktivnih savremenijih pravaca. Figura pravednog osvetnika u svim tim iteracijama opšte je mjesto (Ritchie, 2009, pp. 849–868). Sa druge strane, ostavljajući umjetnost po strani, izvjesno je da se i u svakodnevnom jeziku nalaze fragmenti kulture časti koja integriše i “set apuje” ponašanje nas, savremenih neurotičara (Ramšak, 2013 pp. 7–32). Ako znamo da je čast nešto kulturološki univerzalno i lako uočljivo (Cohen et al., 1996), tvrdnja da je kultura kao jedan integrativni konstrukt heterogenih elemenata sačinjena od gnjeva i njegove materijalizacije u vidu nasilja zahtijeva ozbiljniju pažnju.

Supstancijalnu integrativnost gnjeva i nasilja dokazaćemo postuliranjem

trodjelne metastrukture koja sadrži: 1) transcendentni izvor pravde kao regulativnu ideju, 2) božanskog neurotičara, subjekta koji formalizuje i izvršava sveti poziv nasilja, te 3) progresivnu obradu gnjeva, posebnu subverziju potencijalnih nasilnih scenarija u individualnom i kolektivnom psihološkom imaginarijumu. Prvi korak u argumentaciji tiče se moralnog utemeljenja priče o konstruktivnosti nasilja uopšte. Da bi se to uradilo moraju se zaobići tri diskurzivne cenzure i njihova sublimacija u Frojdovom poimanju nagona ka destrukciji kada je riječ o izvođenju psihoanalitičkog mehanizma u kulturni kontekst. Zatim će se putem dekonstrukcije grčke tradicije i to prvenstveno homerovskog mentaliteta analizirati karakter i značaj Eshilove subverzivne revolucije i transformacije, da bi se na samom kraju došlo do diskurzivnih posljedica u savremenosti.

1. Diskurzivne cenzure

Koje su to tri cenzure? Jedna od njih je definitivno kulturološka, rezultat inkubacije unutar specifičnog tipa kulture, u ovom slučaju hrišćansko-humanističke. Zaista, čovjek hrišćanske ili iz nje izvedene humanističke ekumene nasilje tretira kao epifenomen ultimativno pogrešnog i moralno nedopustivog ponašanja. Emotivno porijeklo nasilja je u sukobu sa arhetipskim načelima našeg kulturnog miljea, kojeg otkrivamo i u svakodnevnoj političko-društvenoj deklarativnosti pozivajući se na institucije tolerancije i mira. Korijen obje cenzorske tradicije leži u filozofiji stocizma, onog grčkog, kao i kasnijeg mnogo pristupačnijeg, rimskog (najbolji primjer je svakako Senekin spis *De Ira*, gdje je problem violentnosti za unutrašnji život pojedinca ekspliciran do tančina). Dovoljno je samo osnovno poznavanje stoičkih i hrišćanskih autora da bi zapadni čovjek shvatio kako i zašto je violentnost emotivno nedopustiva stvar. Jasno se vidi da je u prvom obliku cenzure nasilje prvenstveno negativna emocija i protivnik egzistencijalnog čovjekovog ostvarenja.

Drugu cenzuru nazvaćemo psihološkom. Ona u isto vrijeme inkorporira psihoanalizu, evolutivnu analizu uzroka (Shackelford, 2005), te metodologiju liječenja neuroza u praksi. Ovdje se agresivnost i violentnost posmatraju kao fenomeni vrijedni pažnje, kao prisutni u svakodnevnoj i profanoj *conditio humana*, ali za ovdje namjeravani argument, ozbiljnost nasilja u psihijatriji ipak nije dospjela do adekvatnog pojma. Savremena psihološka nauka subjekta tretira kao neurotičara, koji racionalnim i emocionalnim praksama uspjeva da se bori sa vlastitim poremećajima, nezavisno od njihovog uzroka. Savremeni psiholozi i psihijatri su kriptokartezijanci: oni uviđaju slabost tradicionalnog racionalizma, ali i dalje održavaju privid centra psihološke konstitucije u Ja i/ili –Egu. U ovom slučaju, Ego mora da prepozna simptome agresije i nasilja u gnjevu i srditosti, te da uspješno mapira te uzroke. Nakon toga, savremeni neurotičar uči da živi sa njima. Oni su u kulturi svuda oko njega i kao takvi su brana uspješnom psihološkom sazrijevanju i kulturno-psihološkoj integraciji. Možemo sa sigurnošću utvrditi da psihološka cenzura ne dozvoljava da se srditim emocijama prida predikat integrativnog i konstruktivnog. U tom diskursu one su faktori koji djeluju isključivo antisocijalno i antikulturno.

Treća diskurzivna cenzura, ona odgovorna za zbunjujući status violentnosti u liberalnim i racionalnim pravno-političkim doktrinama, navlači nam veo neznana na način da materijalno ispoljavanje nasilja i porijeklo istog u pravedničkim i osvetoljubivim kontekstima interpretira eventualno kao iracionalnu negaciju imanentnog državnog projekta. Sa stanovišta ustaljenog pravnog pozitivizma, kao i doktrine prirodnih prava nasilje se nerijetko uopšte ne percipira kao problem. Nemoguće ga je dedukovati iz principa racionalne liberalne politike. Ono se tematizuje eventualno kao iznenadni i kontingentni izuzetak, elementarno prepoznat jedino unutar diskursa vigilantizma (Doležal, 2024, pp. 381–402), retributivizma, te međunarodnog prava kada je činjenica rata ili vanrednog stanja već apriori konstatovana. Sjetimo se samo teorije društvenog ugovora: sama politička konstitucionalnost eksternalizuje nasilni sukob kao nešto u odnosu na šta država nastaje. Ona dakle, postoji da bi pojedinca zaštitila od nasilja i dezintegracije (Hobbes, 2013, pp. 119–123).

2. Frojdiv „Thanatos“

Iz tri diskursa možemo izvući opšte mjesto: nasilje je dezintegrativna sila, bilo u emotivno-egzistencijalnom (hrišćanstvo-humanizam-stoicizam), psihološko-neurotičarskom (psihoanaliza), ili političko-pravnom (racionalne i liberalne političke doktrine) smislu. Iako se možemo pozivati na skoro čitavu intelektualnu tradiciju da bismo potkrijepili ovo stanovište, sinteza triju elemenata cenzure najbolje se osjeti u sada već čuvenom Frojdivom tekstu *Nelagodnost u kulturi* (Frojd, 2014) te će stoga biti dovoljno u taj tekst unijeti zrno sumnje i nekoliko dodataka da shvatimo šta to tačno od cenzure ne možemo da vidimo, kada je riječ o kulturi nasilja.

Zašto baš ovaj tekst? U čitavom Frojdivom analitičkom projektu teško da se može pronaći mjesto gdje su na taj način kondenzovana razmišljanja o odnosu neuroze (koja je centralni pojam projekta) i civilizacije, odnosno svega onoga što čovjek stvara da bi sebe i svoju vrstu zaštitio od patnje i da bi postigao zadovoljstvo. Frojd priznaje da je kao i u slučaju religioznog osjećaja (kojeg karakteriše kao okeansko, infantilno i bezgranično), porijeklo agresivne dezintegrišuće sile nepoznato i uopšte teško spoznatljivo. Frojd nije dao iscrpno tumačenje nagona za agresijom, destrukcijom i smrti, Thanatosa, kako ga je i sam krstio nasuprot integrativnom Erosu. Željka Matijašević je u pravu kada primjećuje da: „...nakon *Nelagode u kulturi* možemo primijetiti da je poglavlje o Thanatosu, destrukciji i agresiji gotovo dovršeno, odnosno iscrpljeno te je nakon Drugog svjetskog rata, u razdoblju poraća, ostao zadatak raščlambе Erosa, odnosno dimenzija cjelovitosti ličnosti, rasta ličnosti, integrativnih sposobnosti ega... a da ...nije pretjerano ustvrditi da se Thanatos uglavnom ‘izgubio’...“ (Matijašević, 2021, p. 188).

Nagon smrti kao izvorište agresije, nalazi se uvijek nasuprot institucijama i zakonima, i Frojd tu kao da anticipira nemoć savremenog diskursa da unatoč paradoksu istovremenog boravka u kulturi srama i kulturi svjetskog ratovanja, tretira violentnost kao nešto malo ozbiljnije. Iako je agresija autonomna sila, Frojda njeno

porijeklo mnogo i ne zanima, on je siguran da je bitnije da se odredi i definiše relacija pseudokartezijanskog ega prema tom dezintegracionom entitetu. Mogućnost da izvor agresije i destruktivnosti bude nešto imanentno samoj integraciji a u isto vrijeme različito od kulture Erosa, Frojdu je bila nemisliva.

Međutim, treba biti pošten prema analizi destruktivnosti u *Nelagodi* jer njen autor ipak govori u kategorijama sublimacije i rada sa agresijom, koja se prema njemu iako ne učestvuje u kulturno-institucionalnoj integraciji ipak može interiorizovati i podvesti pod viši poredak u samoj strukturi neuroze i neurotičnog (Frojd, 2014, p. 275). Agresivnost se udvaja prema unutra kroz instance super-ega, koji u objektivnom poretku funkcioniše kao svijet tradicije i običaja, a u subjektivnom kao savjest, krivica ili kajanje. Kultura dakle pored žrtvi seksualne sublimacije i nagonskog života, uzima i žrtve sublimiranog nagona za uništavanjem. Frojd je i sam shvatio koliko je njegovo tumačenje pa i sama konstatacija da destruktivni nagon postoji autonomno kao sila nasuprot integrativnom Erosu “liberalno” u odnosu na analitičare savremenike:

Prihvatanje nagona smrti ili destruktivnosti naišlo je na otpor čak i u krugu analitičara. Znam koliko smo skloni tome da sve što u ljubavi osetimo kao opasno i neprijateljsko pripišemo iskonskoj bipolarnosti njene suštine (...) Jasno mi je da smo u sadizmu i mazohizmu uvek gledali ispoljavanje nagona destrukcije koje je usmeren ka spolja ili ka unutra, i jako pomešan sa erotikom, ali više ne mogu da shvatim kako smo mogli da previdimo ubikvitarnost neerotične agresivnosti i destruktivnosti i da propustimo da im damo mesto koje zaslužuju na osnovu svog značaja za objašnjavanje života. (Frojd, 2014, pp. 276–277).

Upravo ta “neerotična” agresija jeste ono što je uzdignuto do svetosti, odnosno božanske tematizacije u tradiciji protiv koje se okreće tragičar Eshil. Da bismo shvatili značaj njegovog mističnog obrta moramo se okrenuti hermeneutičkom pregledu svijeta koji je pri punoj svijesti o gnjevu i agresiji umjesto psihijataru i policije, igranja Counter Strike-e i organizovanog huliganstva na sportskim tribinama, zazivao bogove (Wenning, 2009, p. 93).

3. Homerov okean gnjeva i arhaisko nasilje

U početku bijaše riječ i riječ bijaše od Boga. Ali koja riječ? Savremenim istraživačima evropske književnosti i kulture jasno je da je riječ nijedna druga do “*gnjev*”: “Gnjev mi boginjo pevaj...” (Homer, 1968, p. 43). Tako nas samo lingvističko određenje prapočetka civilizacije navodi na vezu između gnjeva, kao primarne kulturne emocije, i bogova: ono postulira jednu sakralnu, teološku relaciju. Zaista, prva obrađena tema antičkog čovjeka ticala se uspješnog kroćenja i obrade srditih i osvetničkih energija. U liku Homerovog Ahila, dobijamo fenomenološki prikaz božanske neurotičnosti. Sloterdajk je sjajno mapirao vezu između neuroze i pomenute frojdske neerotične agresije, te njen značaj za izgradnju institucija pravde i metafizičkog projekta osvete u kasnijim kulturama (Sloterdijk, 2012). Kao što Wenning u naslovu teksta kaže, dolazi do povratka gnjeva, a on se ogleda

u tome da se ovoj najpopularnijoj političko-društvenoj emociji pridaje veća pažnja (Wenning, 2009, pp. 89–99). Kakva je veza između primordijalne homerovske intuicije i savremene nemogućnosti da se nasilje posmatra kao integrativno? Tvrđimo sledeće: homerovski mentalitet ostao je kao arhajski element u psihičkom sadržaju nasilnika, a on podrazumijeva metastrukturu:

- 1) božanski poredak,
- 2) materijalizaciju nasilja u tijelu ratnika, i
- 3) “gašenje” ili “potrošnju” gnjevnih energija u sublimaciji daljeg produženja eskalacije.

Ovu shemu možemo izvesti iz narativa *Ilijade*:

1) bogovi upravljaju sudbinama tijela na borilištu, poklanjajući ili oduzimajući im nagone, odnosno motivaciju. Bogovi su apsolutni krediteri, arhajske metabanke, koje umjesto novca pozajmljuju razlog da se gnjev pokazuje “ovdje i sada”. (Snell, 1953, pp. 21–22). Snell je lucidno izveo argument da na bojnopolju Ilijuma ne može biti govora niti o religiji niti o etici, upravo iz razloga što su bogovi i heroji ujedinjeni u misiji koja ne postavlja odnose autoriteta i služenja: ono što bogovi žele, heroji rade, i ono što bogovi rade, heroji žele (Snell, 1953, pp. 1–22).

2) Tijela nasilnih neurotičara pak izražavaju agilnost, ne jedinstvo, što nam pokazuju i prizori razjedinjenih udova na vazama iz geometrijskog perioda (Snell, 1953, p. 7). Homerov “čovjek” i po sastavu nije čovjek kasnije grčke kulture racionalnosti: tijelo se na različitim mjestima u skladu sa funkcijom naziva “chros”, “demas”, i “soma” (Snell, 1953, pp. 5–7), a ono što kasniji Grci nazivaju dušom čas je “psyche”, čas “thymos” a čas “noos” (Snell, 1953, pp. 8–17). Neodredivost čovjekovog centra, kaže Snell, dokaz je da personalnost u *Ilijadi* zauzima prostor posude, vaze ili kontejnera, koji su materijalni medijatori božanskog. Tijelo i duša nisu jedno ni u sintezi niti kao pojedinačni entiteti, oni su mnoštvo koje se integriše za potrebe ličnosti-kontejnera, to jeste za volju bogova (Snell, 1953, pp. 21–22).

3) Ako je Frojd religijsko osjećanje opisao kao infantilnu intuiciju beskonačne povezanosti ega sa svim stvarima, i dao mu epitet “okeanskog” (Frojd, 2014, pp. 221–222), onda kada je riječ o homerovskom mentalitetu, možemo govoriti o okeanu gnjeva. Pjesniku je bilo jasno da se tom okeanu moraju postaviti barem kakve takve granice: on nam ih je saopštio u slikama arhajske kulturne sublimacije: junaci Trojanskog rata i sami su znali za integracijske projekte, odnosno da se konstantno ubijanje na bojnopolju mora završiti u nekom trenutku intervencije “pravične” naknade ili raspodjele (preraspodjele). Rat i sukob će prestati kada Troja padne, a Ahilov gnjev će se transponovati iz ličnog (zadovoljenog) u kolektivni plan. Takvu transformaciju imamo u zaključku našeg roditeljskog ratničkog epa, u Prijamovom otkupu sinovljevog tijela (Homer, 1968, pp. 427–447). Prijamu je jasno da ništa neće spriječiti Ahila da obavi dužnost prema Ahajcima, to jest, da uništi njegov grad. Ali da bi na ispravan način sahranio palog Hektora, on mora Ahilu da ukaže poštovanje. I zaista, nakon razmjene kod Ahilovog šatora, u opštenju dvojice velikih, srditog i mudrog, dešava se prva kulturna transformacija

agresije. Ona se razriješava u obostranom divljenju i priznanju veličine. Prijamova fascinacija Ahilom najinformativnija je stvar: “A kad već za jelom i pićem podmire žudnju, tada se Dardanić Prijam Ahileju diviti stao, kakav li je i kolik, jer bozima podoban beše;” (Homer, 1968, p. 442)

Ahil je ultimativni božanski neurotičar, katalizator traume i vječnog gnjeva, on je instrument bogova, i Prijamova personalnost, koliko god pogođena asimetrijom zbog gubitka sina heroja, pada pred tom činjenicom. Stiče se utisak da je stari mudrac na neki način i dužan velikom agresoru, da njegova pozicija mora da subordinira u odnosu na krvnikovu. Upravo je Prijamova pozicija konstitutivna za jednu drugu transformaciju, koja je mnogo vijekova kasnije, u drugom kulturnom kontekstu, iz pera jednog od najvećih Atinjana subverziji gnjeva dala novu dimenziju.¹ Kakav preobražaj se desio sa Eshilom?

4. Eshil i žanrovski preobražaj

Dok se u posthomerijskoj lirici individua samo prepoznaje kao mali plutajući entitet unutar velikog i megalomanskog mitsko-istorijskog ciklusa, tragedija u žanrovsko-psihološkom smislu donosi pravu malu revoluciju (Snell, 1953, p. 92). U dramama velikih tragičara progovara problem sudbine naspram pozicije ljudske egzistencije, koja se prvi put našla u jednom identitetskom rascjepu, iz koga lukavi pjesnici mehaničkim rješenjima izvode svojevrsno pročišćenje i sintezu u odnosu na svijet mita i konkretne mitološke istorije koja se u lirici prenosila usmeno. Tragičar simulira grandioznu situaciju da bi iz nje emancipovao tragediju od mitskog sadržaja i ritualnog izvođenja (Snell, 1953, pp. 93–94). Prvi veliki regrut ovog preobražaja bio je Eshil. O njegovom životu se mnogo pisalo, mada je upitno šta je u svemu tome mitska konstrukcija a šta istorijski fakt. Od spekulacija da je bio posvećenik Eleusinskih misterija, preko toga da je u neznanju uhvaćen da određene aspekte liturgije otkriva na bini, sve do “istine” koju poručuje i na koju upozorava famozni natpis na spomeniku, koji takođe nije autentičan, iako govori o percepciji ovog velikog “borca sa Maratona” (Jeger, 1991, pp. 129–130). Govorilo se da je imao slavnu braću ratnike, sinove od kojih je jedan naslijedivši očev talenat i sam pobjeđivao sa tragedijama na Dionizijama. Sve u svemu, nevezano za biografiju slavnog Atinjanina, čak i mali preostali korpus koji nam je sačuvan govori mnogo, posebno kada znamo da je o tragediji kao žanru, analizi i dekonstrukciji konteksta zapadni čovjek prvenstveno učio preko Eshilovih komada, upravo iz nedostatka starijih izvora (Jeger, 1991, pp. 129–141).

Eshilova tragedija nam pruža interesantne uvide: sa jedne strane, evidentno je da on rekonstruiše mitske sheme i pojačava dramaturgiju njihovog sadržaja. Bez obzira da li je radnja smještena u istorijsko okruženje grčko-persijskih ratova ili u posttrojanske ahejske dvorove, kroz likove provejava sukob sakralnog karaktera. Duševna snaga drama poput *Persijanaca*, *Pribjeglica*, *Sedmorice protiv Tebe*

¹ “Mnogo vijekova kasnije” ako prihvatimo konsenzus istraživača takozvanog “homerskog pitanja” da većinski sadržaj epa oslikava period davne prošlosti u odnosu na vrijeme kodifikacije.

ili jedine sačuvane organske trilogije starog svijeta *Orestije*, ne dolazi iz njene veze sa profanim i običnim, i zato Jeger kaže:

Ono što u Eshilovoj umetnosti možemo označiti kao tragično jeste specifično religiozno dejstvo doživljavanja ljudske sudbine kakvo je u prikazivanju zbivanja razvila i na slušaoca ostavljala Eshilova tragedija. Ako želimo da je razumemo, moramo ostaviti po strani sve moderne pojmove o biću drame ili tragedije i svu svoju pažnju posvetiti ovom momentu (Jeger, 1991, p. 135).

Junaci i njihovi postupci, te božanska inspiracija i lične emocije koji ih uzrokuju dio su sakralne tematizacije, stoga i opšte i univerzalne konotacije za antičkog subjekta u nastajanju. On se kida i pati, da bi kroz tu patnju došao do saznanja. Međutim, iako božanski uzvišenog karaktera, to saznanje je ovoga puta njegovo, intimno, prevedeno sa mitskog na konkretni emotivni plan. Sada osjeća i pati sam “ego” na pozornici, ne u alegorijskom nego i doslovnom smislu. Svaki čovjek u sebi ima potencijal da bude učesnik sakralnog sukoba, on sam može da bude Pelazg, Orest ili Prometej. Eshilove tragedije su vjesnici buđenja demonskog elementa u grčkoj kulturi: nezaobilazne suprotnosti i logičke kontradikcije uređenog božanskog plana i onog konkretnog za šta pojedinci i zajednice preuzimaju odgovornost. U njihovom sukobu i pokušaju da se situacija razriješi, prvi put u istoriji tematizuje se dubina ljudskosti. Alfred Veber postavlja pitanje i naslućuje odgovor:

Gde smo se to mi našli? Ne u Homerovim sudbinskim sferama, koje su, u poređenju sa ovim, skoro bezazleno-proste. Nismo ni kod Hesioda, ni u njegovim moralističkim spekulacijama. Ni kod Pindara s njegovim uzvišeno spokojnim predavanjem sudbi. Naprotiv, nalazimo se na nekom neugodnom mestu (Stojanović, 1984, p. 454).

“Neugodnost” pozicije o kojoj je pisao Veber osjeća se i danas, kada pokušavamo da interpretiramo Eshilovu situaciju u kontekstu kulture nasilja. Odnosno, kako je moguće da se u deklarativno ultimativnoj kulturi srama, tolerancije i “okretanja drugog obraza”, dešava povratak i kumulativna eksplozija gnjeva i agresije. Ovdje, kao što je i navedeno u uvodu, treba pokazati kako taj problem tretira situacija stara skoro dva i po milenijuma, i u čemu se sastoji njena pronicljivost pa zašto ne reći i superiornost u odnosu na savremene “eksplikacije” gdje se gnjev ne tematizuje kao božanski i nadljudski već kao imanentna psihološka emocija. Ako na savremenu profanizaciju i degradaciju gnjeva dodamo i dekonstrukciju transcendentnosti pravde kao njen korelativ, osvrt na Eshilovu *Orestiju* (pogotovo na treći dio *Eumenide*) postaje teorijska nužnost, svojevrsna konceptualna “slamka spasa”. Iako se kao latentni motiv provlači kroz skoro svaki sačuvani pjesnikov komad, brak gnjeva i pravde nigdje nije tako jasno prikazan kao u *Orestiji*. Da bi se razumjela važnost mehanizma subverzije a potom i veza sa Frojdom i savremenim cenzurama violentnosti mora da se objasni specifičnost narativa ovog komada.

5. Erinije ulaze u grad – subverzivna integracija

Kako dolazi do potrebe za integracijom gnjeva u *Orestiji*? Nakon što Agamemnon neslavno strada od Klitemnestrine ruke, sile sudbine traže krv za krv, te Orest i sestra mu Elektra projektuju osvetu oca. Kada Klitemnestra i njen ljubavnik Egist stradaju, pojavljuju se demonske sile gnjeva, Erinije, koje evociraju arhajsku logiku u kojoj za cenzuru osvetničkih energija nije bilo mjesta. One jure Oresta i zahtijevaju dalje prosipanje krvi. Orest, u nelagodnoj poziciji uz pomoć naručitelja ubistva vlastite majke Apolona nekako uspijeva da pobjegne od osvetnica i da zaštitu potraži kraj žrtvenika ispred hrama boginje Atine Polijade (Eshil, 2002).

U sukobu Erinija i Apolona tumači su najčešće gledali sukob dvije tradicije unutar helenskog svijeta kulture: stare htonske čija su personifikacija Erinije, i one novo-olimpske, kulture reda i pravila, novog društvenog uređenja polisa, koju u drami utjelovljuje Apolon. Otud i s pravom velika tenzija među Erinijama, kada uviđaju da je ovaj sukob drukčijeg karaktera i da su u njega uključena dva božanska poretka. Iz njih progovara stara navika:

Ovu službu od rođenja vršim ali ne smem besmrtniku prići, nikad ni s kim ne sedam za sofru, belo ruho, stajaći ogrtač, nikad ne bi praznična mi radost. Volim kuće da obaram, svoj kad svome glavu seče. Ovako ga napadamo, ma koliko snažan bio, krv mu svežu ispijamo (Eshil, 2002, p. 147).

Već iz same pojavnosti Erinija možemo pročitati da su one instrumenti starih bogova osvete i gnjeva koji za granice nerijetko ne mare. Iz njihovih očiju kaplje krv prošlih žrtava. Niti izgledom bogovi, niti ljudska bića, one su “arhe” onog neobuzdanog gnjeva kojeg smo sa fascinacijom posmatrali kod Ahila. Pjesma hora na bini koji ih reprezentuje doprinosi stvranju horor atmosfere: “Ma se slava i do neba digla, u prah pada, gine, rastura se, kad u crnu navalimo ruhu i zlokobno zaigramo kolo.” (p. 148).

Neka još starija i neobičnija logika stanuje u tijelu Erinija, kroz uvjerenje da se transcendentna pravda može nadoknaditi ispravljanjem prirodne ili reputacijske asimetrije (Nussbaum, 1985, pp. 233–267). One u isto vrijeme sintetišu oba shvatanja: prirodna nepravda (Anaksimandar) je upisana u *physis* a naknada za nju je kosmičkog karaktera (Kaluderović, 2010, p. 35). Pošto nam takvo shvatanje ne daje odgovor na pitanje kako bića upravljaju kaznama i naknadama bez da pribjegavamo ontološkoj žrtvi “neograničenog” i “metafori nastajanja i propadanja” skloni smo da u kulturnom, posredovano kažnjavanje shvatimo kao produženu ruku kosmičke pravednosti. Tako se povreda u poretku prirode može poistovijetiti sa povredom časti i statusa žrtve i osvetnika pa nam reputacijsko ili statusno zadovoljenje može biti regulativna ideja. Erinijama moć daje sinteza dvaju arhajskih koncepata pravde:

Ima l' koga ko ne bleđi ko ne zebe, ko ne dršće kad moj čuje zakon večni? Sam ga Usud pređo meni, a bogovi potvrdili. Stara pošta još mi traje; pod zemljom sam, gde caruje tama, al' sam časna, jer boravim sama (Eshil, 2002, p. 148).

Ove stihove možemo čitati kao poslednji izraz Erinija pred transformaciju, jer već u sljedećem činu, dolazi Atina i počinje subverzivna “predigra”. U njoj se dešava ono što su teoretičari prepoznali kao simbolički početak pravne svijesti (Harris et al., 2013). To je trenutak kada Atina oltar žrtvenika pretvara u sudnicu, u kojoj se umjesto neposredne eskalacije i nadoknade žrtvi, posredno raspravlja, glasa i odlučuje. Tako iracionalni poredak gnjeva zamjenjuje racionalni svijet prava (Nussbaum, 1985). Tu imamo prvu transformaciju: Erinijama nije lako prihvatiti da u ovom slučaju neće biti direktne nadoknade putem nasilja, već je ona posredovana Atininim projektom. Zadatak objektivne procjene jači je od pukog arbitrarnog prosipanja krvi. Erinije se žale: “Zakoni će sada novi oboriti staro pravo, pobjedi li stvar i delo te ubice materine. Moja propast u svih ljudi lako obest izazvaće! I potonji roditelji mnoge jade dočekaće: deca će ih rukom biti...” i dalje: “Pritisnu li koga jadi, neka više ne zove nas, neka niko ne jauče: “Avaj, Pravdo, sveta moći Erinija!” Uskoro će takvim plačem otac ovde, majka onde zbog uvrede zaplakati kuća pravde kad se sruši” (Eshil, 2002, pp. 151–152).

Vidimo da se u starom osvetničkom shvatanju nasilje ne može odvojiti od pravde, ono je tu da bi u startu zadovoljilo viši cilj, bez obzira o kakvim materijalnim posljedicama se radi. Nasilnici koji ispravljaju pomenutu arhajsku asimetriju već u startu djeluju prema višem poretku jednog nasilnog angažmana. Prva transformacija se završava promjenom dekora pozornice i dolaskom atinskih građana. Nakon svjedočenja Apolona i Erinija koje možemo tumačiti kao borbu između muškog i ženskog principa i nastavak borbe dvaju kultura drugim argumentima, dolazi do glasanja u kojem u situaciji 50 : 50 preko mehanizma “calculus Minervae”² to jest Atininog simboličkog glasa, Orest biva oslobođen i pomilovan (p. 158).

Da bi spriječila potpuno odvajanje nasilničkih tendencija od ma kakvog poretka pravde čime Erinije po okončanju suđenja i prijete: “...Uvređena, jadna, gnevna, tamaniću zemlju ovu...” (p. 159). Atina mora pokušati sa još jednom, ovog puta ultimativnom subverzijom, mora nagovoriti Erinije da se pridruže novom meta-političkom projektu:

... Ne izlivajte na tu zemlju čemer ljut, ne besnite i plod joj ne tamanite, ne kropite je kapljama smrtonosnim što seme proždiru i nište useve. A ja se vama zavetujem svečano, u zemlji imaćete stan po zasluži, na sjajnim sedećete žrtvenicima i punu poštu činiće vam građani. (p. 159).

Atina a sa njom i novi objektivno-pravni racionalni poredak baziran na argumentaciji ne smiju da dozvole da nasilje ne bude integrisano, da bude čista haotična aktualizacija “malo ovdje malo ondje”. Gnjevu se ne smije dozvoliti neusmjerenost i autonomija. Oni moraju da mu ponude uzvišeno mjesto, a to rade putem zanimljivih sofističkih konstrukcija. Naime, nakon što se Erinije opiru ukazivanjem časti i protiv za njih poražavajućeg kompromisa, Atina izgovara sledeće:

² Koncept kasnije razrađen u rimskom zakonodavstvu.

Oprostiću ti gnev, jer ti si starija, razume se, i mudrija si nego ja al' Div ni meni lošu pamet ne dađe. U drugu dođete li zemlju, kažem vam unapred, ovaj ćete željkovati kraj. Budućnost biće slavom još bogatija za ovaj grad, a i časno sedište uživaćeš kraj doma Erehtejeva... (p. 160).

Ovaj dio Atininog govora je centralna tema subverzije. Možemo da ga shvatimo na dva načina: ili kao stilsku figuru koja potpomaže ulagivanju i sofisterijama, ili kao stvarno mišljenje boginje. Samim tim ovaj stav implicira i nemoć apsolutnog utemeljenja pravne racionalnosti bez nasilja i novog poretka u polisu bez sadržavanja moćnijih i potentnijih sila. Za koje god od ova dva tumačenja da se odlučimo, ne mijenja stvari u bitnom: polis kao integrativni projekat zna da je gnjev i stariji i mudriji pa samim tim shvata da ne može da garantuje pravdu i pravičnost bez da prethodno nije inkorporirao svoje najveće neprijatelje. Ako gnjeva, osvete i nasilja nema unutra onda oni eksternalno mogu kad god hoće da ugrožavaju poredak. Ukratko, bolje ih je imati na svojoj strani. Šta nam to govori o drugoj transformaciji, onoj Erinija u Eumenide? Iako Atina obećava da će Erinije “na dobro navraćati neprestano” (p. 161), trenutak u kome priznaje njihovu premoć govori nam nešto veoma specifično: građani polisa mogli su učiti o tome kako gnjev mora da se podvede pod poredak koji i sam nema dovoljno moći da ga u potpunosti suzbije. Gnjev ostaje sakriven ali je uvijek potentan, samo zavisi u kom pravcu će da se subvertira. Erinije mijenjaju izgled, “pripitomljuju” se, postaju Eumenide (Milostive) i u pratnji povorke sa mnogim darovima i počastima odlaze u pećine. One će se kroz istoriju povremeno buditi u „glavama i srcima“ raznih Brejvika i Kalojeva.

Možemo sa sigurnošću reći da nam se otvara nova teorijska psihopolitička disciplina: mapiranje i analiza same subverzije gnjeva u integrativnom poretku. Nije ni čudo što jedan poznati autor tvrdi da gnjev može biti kao fosilna ili kao solarna energija, kao resantiman ili kao obnovljiva i manje opasna stvar.³ Iako se mora cijeniti Sloterdajkov pokušaj i eksplikacija problema gnjeva u onom što su Grci nazivali “thymos”, autentično mapiranje i slikanje pravca subverzije tek preostaje i treba da se uradi (Wenning, 2009). Dakle, između prve i druge Eshilove transformacije krije se strašna konstatacija neobične i revolucionarne subverzije: kultura pravde ne može da se izgradi ako u svoje redove ne integriše sirovu potenciju violentnosti. Sa tim saznanjem valja se vratiti nazad na Frojda i reći nekoliko stvari o savremenim slučajevima tematizacije, odnosno o njihovoj konceptualnoj manjkavosti u odnosu na ovu mračnu helensku intuiciju.

Zaključak

Analizom i dekonstrukcijom helenske obrade gnjeva u dvije idealnotipske pozicije (Homer i Eshil) ukazalo se na to da je nasilje uvijek dio nekog poretka, a ne puki dezintegracijski faktor. Eshilovu poziciju u *Eumenidama* možemo interpretirati kao kraj jedne simboličke tematizacije i eksplikacije. Pored dvije transformacije

³ Nemoguće je zaobići uticaj Sloterdajkovih ideja kada je riječ o izgradnji kulture na timotičkim osnovama.

dakle, oltara u sudnicu, i boginje osvete u boginje pomilovanja (Nussbaum, 1985), dešava se i treća, pseudotransformacija, lukavo preuzimanje gnjeva u domen racionalnog. Nasilnom postupanju se priznala nadmoć i veličina. U tome se može tražiti fleksibilnost i potencijalna superiornost helenskog uvida u prirodu odnosa između pravde i nasilja. Dok je Frojd u *Nelagodi* priznao da nagon ka destrukciji i agresiji jeste autonomni nagon, i dao mu kakvu takvu ulogu u konstituciji simboličke instance super-ega, nije ni pomislio da ga tumači na integrativni način. Za kulturu i komunikaciju je zadužena sublimacija erotskog, nikako tanatološkog. Agresija se tako čita u ključu internalizovane individualne neurotičnosti. Nasilnik je po Frojdu uvijek atomizovani neurotičar. Grupa ili horda ovakvih subjekata može samo da ugrozi integritet na kolektivnom planu.

Kao što Frojd nije uvidio mogućnost da sam nasilni čin nosi integrativni projekat, tako ni savremeni diskursi violentnosti, opisani u uvodu kao cenzure, ne mogu da objasne glavne socio-političke tokove našeg vremena. Teorije vizantizma, retributivne pravde, kulture časti na kolektivnom, neuronaučne, psihološke, kriminološke teorije na individualnom, kao i teorije međunarodnog ratovanja, te protestno i revolucionarno nasilje na hibridnom planu porijeklo gnjeva unutar formulisanja “ispravnog” i “pravednog” nerijetko i ne zanima (Sloterdijk, 2012). U tim narativima nasilje je uvijek neposredni iznenadni čin izazvan nekom asimetrijom u odnosu na “normalna stanja” kada ga nije bilo. Ono je prosto konstatovano kada se dogodi. Čak i kada se gnjevu priznaje sadržajna potentnost (Nussbaum, 2018) uvijek se teži jednodimenzionalnoj sublimaciji u pravcu smirivanja i gašenja, gdje se ponovo razotkriva stoicistička strategija. Preostaje da se vidi korelacija između nemogućnosti pravilnog tumačenja gnjeva kao specifične integracije i današnje, već uveliko “toksične” kulture (Mate & Mate, 2023).

Da se vratimo na primjere iz prvog poglavlja. Ono što je kod Kalojeva i Brejvika zajedničko nije dakle niti motiv, niti puka demonstrativnost ubijanja, pa ni dijanogza utvrđena u procesu izgradnje optužnica za obojicu. Oni dijele zajedničku strukturu: *transcendentni objekt* oko kojeg se nasilni čin gradi - u slučaju Kalojeva nadoknada časti u krvi prema primordijalnom rješenju asimetrične pozicije “svega stvorenog” (Kaludžerović, 2010), dok Brejvik radi jednu metaistorijsku konstrukciju, emancipaciju Evrope od orijentalizma, i ponovno proživljavanje bitke kod Beča 1683. (Seierstad, 2015). Dalje, riječ je o dvojici *božanskih neurotičara*, poziciji subjektivnosti koja uz samu materijalizaciju gnjeva, postavlja sebe kao nosioca višeg projekta, koji spaja žrtve, ideju nadoknade ili pravde, i počinioaca. Integrativna struktura završava u psihoistorijskom i kulturnom imaginarijumu kao *specifična obrada*: društveno-političke sisteme bazirane na racionalnim (čitati modernim) načelima, liberalnim i demohrišćanskim vrijednostima ovakvi ekscesi ne ugrožavaju u bitnom. Teško da će zbog eksplozije nasilja i konstantne prisutnosti gnjeva u javnosti društva da redefinišu način postojanja. Međutim, ti slučajevi nam govore drugu važnu stvar: subverzija gnjeva je otvoren integrativan process, te ga se ne može isključiti iz pravnog poretka. U trenutku kada se potencijal gnjeva ka

aktualizaciji zanemari i ekskomunicira iz “pretpostavki” društvenosti, tek tada se ispunjavaju ozbiljni uslovi za kolektivni masakr. Dovoljno je pogledati “mirnodopski” politički scenario sa početka XIX vijeka i njegov epilog jedan vijek kasnije u kome su generacije pohrlile da oslobode svijet u nasilju. Iako je hegelijanska linija argumentacije na liniji Kožev-Fukujama dosta uvjerljiva kada nalaže da je istorija u bitnom završila još za Napoleona, a da su kasniji sukobi svjetskih razmjera samo materijalna adaptacija idejnog scenarija načela “bratstva, jednakosti i slobode” (Fukuyama, 1994), obrazlaganje emocije koja je generator dijalektike “gospodara i roba” u mnogo čemu je manjkavo. Tačno je da smo i danas na pozicijama liberalne demokratije kao sistema bez alternative kada je priznanje dostojanstvenog pojedinca u pitanju, ali Fukujama griješi kada ne uviđa konstantnu “predpolitičku” tendenciju thymosa (dio duše u kom se odvija dijalog između pravde i gnjeva) da se prilagođava višim instancama, bez obzira na stvarno ili individualno zadovoljenje (Skorupka, 2020, pp. 167–178). Upravo opisana integrativna struktura neurotičnosti i njen transcendentni “višak” ne mogu da budu zadovoljeni formalnim racionalnim određenjem priznanja.⁴

Ako ćemo vjerovati Hajdegeru da su raspoloženja sredstvo našeg “uštimaivanja” sa svijetom, možemo zaključiti da se u savremenom trenutku to uštimaivanje vrši preko nove eksplozije gnjeva i agresije. Otvaranje novih ratišta, političke krize, protesti protiv koruptivnih vlada, bezakonje, neriješena klasna, rasna, rodna, etnička, ekološka, nacionalna i ekonomska pitanja kao da daju nagovještaj nekog novog menadžmenta gnjeva: upravljanja nasilnim potencijama u svijetu gdje se ne možemo usmjeriti prema nekom utopijskom horizontu (Sloterdijk, 2012). U nedostatku metapravnog okvira (ostajanjem pri individualnim cenzurama i ekscesima) vidjeli smo da su šanse da se sam gnjev kao kolektivno-uvezujuće energetske polje zadrži i kontroliše ravne nuli. Da li to znači da ćemo umjesto staromodnih “društava” imati nove subkulture ili manje grupice revoltiranih bandi, ostaje da se vidi (Badiju, 2017). A dotad, jedan od primarnih zadataka psihopolitičke fenomenologije možda može biti upravo analiza analogije Eshilovog strašnog nagovještaja u današnjem društveno-političkom okruženju:

Čujete li ovo, gradska stražo, šta vam nudi Erinija časna? Njena reč je moćna i na nebu i pod zemljom; svud na ljudma ona svetu volju jasno izvršuje: jedan pesmu od radosti peva, drugi plače od žalosti ljute (Eshil, 2002, p. 163).

⁴ To ne znači da je timotička zajednica osuđena da ponavlja neuspješne utopijske projekte, već prosto da ne može izgubiti potencijal gnjevne integracije.

Reference

- Badiju, A. (2017). *Pravi život*. Fakultet za medije i komunikacije.
- Cohen, D., Nisbett, R. E., Bowdle, B. F., & Schwarz, N. (1996). Insult, aggression, and the southern culture of honor: An "experimental ethnography". *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(5), 945–960. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.70.5.945>
- Doležal, D. (2024). Vigilantizam - neformalna zaštita društva ili nužno zlo?. *Zbornik Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci*, 45(2), 381–402. <https://doi.org/10.30925/zpfsr.45.2.5>
- Eshil. Sofokle. Euripid. (2002). *Helenske drame*. CID.
- Frojd, S. (2014). *Iz kulture i umetnosti*. Neven.
- Fukuyama, F. (1994). *Kraj povijesti i Poslednji čovjek*. Hrvatska sveučilišna naklada.
- Harris, E., Leao, D., & Rhodes, P. J. (2013). *Law and drama in ancient Greece*. Bloomsbury Publishing.
- Hobbes, T. (2013). *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Naklada Jesenski i Turk.
- Homer. (1968). *Ilijada*. Izdavačko preduzeće Prosveta.
- Revenge, but no sweet life for killer. (2022). *Chicago Tribune*. <https://www.chicagotribune.com/2008/02/10/revenge-but-no-sweet-life-for-killer/>
- Jeger, V. (1991). *Paideia: oblikovanje grčkog čoveka*. Književna zajednica Novog Sada.
- Kaluđerović, Ž. (2010). *Helensko poimanje pravde*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Knežević, B. (2023). *Poimanje prava Ronalda Dvorkina*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Mate, G., & Mate, D. (2023). *Mit o normalnom: trauma, bolest i izlečenje u toksičnoj kulturi*. Publik praktikum.
- Matijašević, Ž. (2021). Dobri ljudi neurotici: Stoljeće Freudove "Nelagode u kulturi". U B. Mikulić, M. Žitko & S. Damjanović (Eds.), *Psihoanaliza i njezine sudbine* (pp. 185–201) Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Nussbaum, M. (1985). Aeschylus and Practical Conflict. *Ethics*, 95(2), 233–267.
- Nussbaum, M. (2018). *Anger and forgiveness: resentment, generosity, justice*. Oxford University Press.
- Ramšak, M. (2013). Posredovanje kulture u jeziku: utjecaj kulture časti na svakodnevi život. *Narodna umjetnost*, 50(2), 7–32. <https://doi.org/10.15176/vol50no201>
- Ritchie, D. T. (2009). "Western" notions of justice: Legal outsiders in American cinema. *Suffolk University Law Review*, 42(4), 849–868.
- Seierstad, A. (2015). *One of Us: the story of Anders Breivik and the Massacre in Norway*. Farrar, Straus and Giroux.
- Shackelford, T. K. (2005). An evolutionary psychological perspective on cultures of honor. *Evolutionary Psychology*, 3, 381–391. <https://doi.org/10.1177/147470490500300126>
- Skorupka, A. (2020). A critical look at Francis Fukuyama's concept of thymos. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 26, 167–178. <https://doi.org/10.31648/hip.6747>
- Sloterdijk, P. (2012). *Rage and time: a psychopolitical investigation*. Columbia University Press.
- Snell, B. (1953). *The discovery of the mind; the Greek origins of European thought*. Basil Blackwell.
- Stojanović, Z. (1984). *Teorija tragedije*. Nolit.
- Wenning, M. (2009). The return of rage. *Parrhesia*, 8, 89–99.