

Z. Kramarić, A. Banović-Markovska

POLITIKA, KULTURA, IDENTITET

impresum

Zlatko Kramarić
Angelina Banović-Markovska

POLITIKA,
KULTURA,
IDENTITET

NAPOMENA

Tekstovi u ovoj knjizi nastajali su (pre)dugo i veliko je pitanje mogu li krajnji rezultati tih tekstova opravdati ovu dužinu pisanja. Doduše, posvema smo svjesni da brzina pisanja i krajnji rezultati nisu ni u kakvoj uzročno-posljedičnoj vezi. Jer smo, u međuvremenu, od nekih početnih teorijskih premisa odlučili odustati, neke smo, pak, sukladno novim spoznajama, djelomice modificirali, a za neke nam se učinilo da više jednostavno ne korespondiraju s duhom vremena u kojem živimo...

Naposljetku, nikako ne treba zanemariti i neponovljivo iskustvo zajedničkog pisanja koje nas je definitivno uvjerilo da totalitarna svijest nije strana i onima koji za sebe vole misliti da su liberali. Naime, bilo je situacija u kojima smo jedno drugo, s puno strasti, uvjeravali u ispravnost vlastitih i promašenost teza onoga drugoga! Na kraju smo se, ipak, složili da te „male“ razlike u našim stavovima ne treba skrivati od onih koji će kritički čitati ovu knjigu! I zar već netko prije nas nije rekao da je pitanje stila, par excellence, identitetsko pitanje?

Zagreb – Skopje, 2012.

POLITIKA I POETIKA ETNONACIONALNIH IDENTITETA*

Danas prevladava mišljenje da će pojave, poput globalizacije i mondijalizacije, gdje procesi europeizacije predstavljaju samo jednu od mnogih derivacija ovih prevladavajućih pojava u suvremenom svijetu, dovesti do postupnog brisanja kultura kao nacionalnih identiteta. To mišljenje dijele i neki autoriteti¹, koji smatraju da su umjesto tendencije homogenizacije nacionalnih kultura trenutno kudikamo djelatniji procesi stalnih prekomponiranja “nacionalnih kultura kroz reprodukciju elemenata koji dolaze izvana” (J. F. Bayart 2009: 384). Ali u svakodnevnom životu to razlikovanje između onoga što je “naše” i onoga što to nije vrlo teško funkcionira. Najčešće nismo u stanju odrediti što je to u našoj kulturi uistinu “naše”, a što, pak

* U ovome smo tekstu samo naznačili teme (politika, kultura, identitet/ime, (trans)nacija, nacionalizam/kozmopolitizam, demokracija, povijest, memorija, trauma...), koje smo u idućim tekstovima nastojali detaljnije elaborirati. I u toj činjenici treba tražiti razloge zbog kojih se i autorima čini da je uvodni tekst na nekim mjestima nedovoljno dorečen, da su neke vrlo bitne teme samo usput spomene... No, da se u uvodnome tekstu može “biti i nedovršen” bila je naša zajednička odluka. Ta “nedovršenost” posebice se osjeća u onome dijelu teksta u kojem smo “otvorili” temu kako će izgledati budući politički identitet(i) u Europi. Odgovore na to (pre)važno pitanje o budućim političkim i inim odnosima u Europi moći ćemo pronaći (tek) u posljednjem tekstu “Pannacionalizam – transnacionalizam (politički identitet Europe: ad-venture)” ove knjige, koji potpisuje Angelina Banović-Markovska. Isto tako, nemamo nikakvih iluzija da smo uspjeli odgovoriti na sva pitanja, koja smo ovom knjigom otvorili, već samo (blago) želimo sugerirati da je za pravilnije razumijevanje naših temeljnih postavki u knjizi potrebna i određena mjera “strpljivosti” za vrijeme njihova kritičkog čitanja.

¹ Ovdje prije svega mislim na zbornik tekstova, *Identitet(i), Pojedinaac, grupa, društvo*, priredili Catherine Halpern & Jean-Claude Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, 2009., posebice tekst Jean-Claudea Ruano-Borbalana, *Izgradnja identiteta*, str. 5-16., u kojem autor nacionalni identitet definira kao izmišljanje i političku strategiju, koja može biti usmjerena (on uzima za primjer Francusku) protiv mondijalizacije i kozmopolitizma, ali jednako tako nacionalni identitet može služiti kao ideološko pokriće za raznu vrstu sukoba. Prema tome, identiteti nisu ni tradicija ni mentaliteti, već su to isključivo predstave/političke strategije, koje je izgradila ne tako duga povijest, a kojima racionalno upravljaju s(p)retni akteri na političkoj sceni, koji ih aktiviraju ovisno o okolnostima, a sve u cilju ostvarenja svojih (partikularnih) interesa.

Nadasve je zanimljiva teza M. Todorove, koja upravo u činjenici da ono što danas vidimo na Balkanu u geografskom smislu toga pojma (nestanak posljednjih tragova carskog naslijeđa, etničke šarolikosti i suživota, koje su supstituirani etnički homogenim institucionalnim cjelinama) možda predstavlja zakašnjeni stupanj europeizacije (!) ove regije i kraj Balkana u povijesnom smislu te riječi. Više o tome, M. Todorova, *Šta je istorijski region? – Premeravanje prostora u Evropi*, Reč, br. 73/2005., str. 81-96.

“tuđe”! I doista mogli bismo naći mnoštvo primjera, čak i trivijalnih, koji bi potvrdili tu konstataciju! Pretpostavljamo da većina uz kulturu ispijanja čaja automatski pomišlja na britansku/englesku nacionalnu tradiciju! A “čaj” uopće nije autohtoni element te tradicije/kulture, već je riječ o elementu koji je u vremenu britanske imperijalne politike jednostavno preuzet iz neke druge kulture i za relativno kratko vrijeme postao je, ne samo sastavnim, već i prepoznatljivim dijelom britanske/engleske tradicije/kulture. Isto tako, tradicija pijenja kave ne predstavlja nikakav autohtoni element talijanske kulture, kao što ni jela s paprikom nisu isključivo dio makedonske kulture. I kava i paprika, kao i čaj, preuzeti su iz nekih drugih kultura. No, da je nešto preuzeto nitko više ne smatra ozbiljnom preprjekom za njihovo integriranje i funkcioniranje u novoj kulturi. I nitko više, ne samo što ne primjećuje, nego i ne razmišlja da su i kava, i čaj i paprika “strani” elementi u našoj kulturi. Stoga ne treba imati nikakvih iluzija o tome da su identiteti i kulture apsolutno “svoji” i da u njima nisu prisutni i neki “tuđi” tragovi. U svakome odvojenom identitetu/kulturi/tradiciji uvijek su neizbježno prisutni i tragovi nekih drugih/različitih identiteta/kultura/tradicija.

Tako su nam i tekstovi B. Andersona i C. Castoriadis nedvojbeno pokazali da se više ni za jednu nacionalnu kulturu ne može tvrditi da je homogena. Čisti identitet kao jednakost sa sobom nije ništa ino nego tek puki ideološki privid. B. Anderson u svojim nas je tekstovima uvjerio da između nacionalnog identiteta i “zamišljene zajednice” ne postoji nikakva bitna razlika, dok je C. Castoriadis u svojim analizama društvenih odnosa došao do zaključka da je u interakciji između članova jednoga te istoga društva kategorija promjenjivosti kudikamo prisutnija od kategorije nepromjenjivosti. Nadalje, ovaj autor, u interakciji među članovima jednoga te istoga društva, između ostalih čimbenika, uočava i djelovanje društvene imaginacije². Stoga je posvema razumljivo da su nam tekstovi tih autora dali poželjni teorijski okvir, koji će u našim daljnjim analizama omogućiti da pokažemo kako su i takvi fenomeni, kao što su to nacija, identitet, kultura, tradicija, odnosno cjelokupna politička i socijalno-povijesna stvarnost, zapravo, rezultat diskurzivnih/simboličnih konstrukcija!

Ako je u oblasti grupnih identiteta (kulture, tradicije, nacije...) pojam razlike najvažnija osobina, onda nam može biti razumljivo zašto A. Appadarai prepoznaje bliskost između kulture i etniciteta. Naime, i kultura i etnicitet proizvod su svjesne i imaginativne djelatnosti, koja se očituje u konstruiranju „razlika“. Njihovo približavanje otvara pitanje *etničkog nacionalizma* i njegove plemenske logike. Etnički nacionalizam izgrađen je na temelju primordijalnih elemenata (tlo, jezik, krv, religija, povijest), a kako je riječ o elementima koji bitno određuju svaku nacionalnu politiku, onda je logično da ti isti elementi sudjeluju i u proizvodnji kulturnih

² Usp. B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma, Školska knjiga, Zagreb, 1990., i C. Castoriadis, *L’Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1999. Na istome tragu razmišlja i E. Carpintero u tekstu, *Bolest našeg vremena: fragmentacija kolektivnih identiteta*, Tvrđa, br.1-2/2006, str.65-71, držeći da je vrlo važno proučiti silu fantazije i imaginacije u političkome životu. Politika u našoj subjektivnosti djeluje kao prostor proturječja i sukoba, čije posljedice vidimo u konstrukciji identiteta pojedinaca i kolektiva.

razlika. Nadalje, etnički nacionalizam nužno otvara i neke dileme oko budućnosti nacionalne države kao moderne političke forme. Njezino postojanje u općem i heterogenom kulturnom okviru poslijenacionalnog političkog poretka oslobođenog prinuda nacionalne uniformnosti, otvara pitanje o sudbini koncepta „država-nacija“, o njezinoj sadašnjoj krizi, kao i o neizvjesnoj budućnosti toga koncepta, prije svega, u kontekstu prevladavajućih procesa globalizacije i mondijalizacije, koji bitno osporavaju svaku ideju stabilnog identiteta: moderni je identitet, u prvome redu, paradigmatičan primjer trajno nestabilnog identiteta!

Sve te, kao i neke druge, dileme pokušali smo problematizirati tekstovima u ovoj knjizi, ali već sada je vidljivo naše temeljno teorijsko ishodište: ne dijelimo stavove esencijalista, koji polaze od ideje „vječnosti“ nacionalnih kultura: kako govoriti o „vječnosti“ kada sva ta „vječnost“ nije starija od 18. stoljeća! Upravo od tada i počinje pokret kulturnog zatvaranja, koji se, pak, podudara s „izmišljanjem tradicija“, „odnosno s tendencijom ponovne upotrebe – instrumentalne ili nesvjesne – fragmenta manje-više fantazmagorične prošlosti. Ali to izmišljanje tradicija nije anegdotska pojava: ono je pratilo društvene, političke i kulturne promjene, i nastanak moderne države na zapadu, a poslije i u ostalim dijelovima svijeta. Tako se u Engleskoj, na primjer, „pretjerani kraljevski ritual afirmira (...) tek kasnije, krajem 19. stoljeća, u jednom industrijskom društvu, žrtvi nesigurnosti imperijalističke konkurencije i napredovanja radničke klase“ (J. F. Bayart, 2009, 386). U međuvremenu se zaboravilo da je ta tradicija „kraljevskih rituala“ jednostavno izmišljena i da je njena veza s prošlošću ne samo lažna, već i umjetno oblikovna! Ta praksa umjetnoga oblikovanja ponovila se uostalom i u drugim europskim tradicijama!

Praksa „izmišljanja tradicije“³ poznata je i u zemljama središnje i istočne Europe. Doduše, u tim se zemljama ta praksa, u pravilu, povezuje sa zakasnjelim nacionalnim buđenjima, koji su se zbog određenih povijesnih razloga javili tek u drugoj polovini 19. stoljeća. To je bio dovoljan razlog da neki autori o tim nacijama govore kao o „zakasnjelim nacijama“⁴.

³ Usp. E. Hobsbawm, Uvod: Kako se tradicije izmišljaju, u: Izmišljanje tradicije, ur. E. Hobsbawm & T. Renger, XX vek, Beograd, 2002, str. 5-25., gdje ovaj autor pod sintagmom „izmišljena tradicija“ predmnijeva skup „(...) radnji ritualne ili simboličke prirode, koje se obično upravljaju prema otvoreno ili prikriveno prihvaćenim pravilima, i koja teže da usade određene vrednosti i norme ponašanja putem ponavljanja, što automatski podrazumeva kontinuitet sa prošlošću. U stvari, kad je moguće, one obično teže da uspostave kontinuitet sa odgovarajućom istorijskom prošlošću.“

O zapadnoj/engleskoj tradiciji „gledanja na Balkan“ više kod Vesne Goldsworthy, Izmišljanje Ruritnije. Imperijalizam mašte, Geopoetika, Beograd, 2005., a o utjecaju „istoka“ na formiranje europskog identiteta vidjeti u knjizi Iver B. Neumanna, Upotrebe Drugog. „Istok“ u formiranju evropskog identiteta, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

⁴ O stvaranju hrvatskog nacionalnog identiteta vidjeti Ivana Žužul, Uloga tekstova hrvatskog narodnog preporoda u tvorbi nacionalnog identiteta, doktorska disertacija, Zagreb, 2007., u kojoj autorica uvažavajući teorijske stavove B. Andersona, E. Gellnera, A. Smitha, E. Hobsbawma, na tekstovima hrvatskog narodnog preporoda (upravo su ti tekstovi iz toga razdoblja predstavljali podlogu za konstrukciju izmišljanje hrvatskog nacionalnog identiteta onakvog kakvog ga mi danas prepoznajemo jer identiteti su proizvodi književnosti, a ne obratno) pokazuje kako su bivanje nacijom i nacionalizam kulturne tvorbe posebne vrste. Tako će i Ivana Žužul prihvatiti tezu B. Andersona da „nacije“ nije

Ali, ono što je zajedničko svim tim “izmišljanima tradicije” jesu (uspješni) pokušaji intelektualaca nacionalista – poznato je da su mnogi nacionalistički ideolozi bili lingvisti⁵ – da stvore nacionalne identitete na način da ih ukorijene u prerađene nacionalne kulture. Da bi to napravili, oni su, prema Bayartovu mišljenju morali minuciozno kodificirati tradicije⁶, koje su se temeljile na neobičnoj folklornoj matrici,

moгуće definirati, ako prije toga ne prihvatimo postojanje nekoliko (tri) paradoksa: “1. Objektivna modernost nacije u očima povjesničara, i s druge strane njihova subjektivna drevnost u očima nacionalista. 2. Formalna univerzalnost nacionalnosti kao sociokulturnog koncepta – u suvremenom svijetu svatko može, mora i želi “biti” određene nacionalnosti, isto kao što “jest” određenog spola – i, nasuprot tome, neizlječiva partikularnost njezinih konkretnih manifestacija, tako da je, po definiciji, “grčka” nacionalnost sui generis. 3. Politička moć nacionalizma, i s druge strane njihovo filozofsko siromaštvo, pa čak i nesuvislost. Drugim riječima, za razliku od drugih -izama, nacionalizam nikada nije dao velike mislioce” (1990:16).

Termin “zakašnjela nacija” u ovome tekstu rabimo u onom značenju koji mu je dao H. Plessner, a odnosi se na sve one nacije koje su svoje političke probleme rješavali bijegom u kulturu umjesto da ih rješavaju unutar same politike.

⁵ O tome da je jezik nužan uvjet etniciteta vidjeti kod E. Kedouirea: „Test prema kojem se zna da nacija postoji samo je jezični. Skupina koja govori isti jezik poznata je kao nacija i ona treba konstituirati državu. To nije tek skupina ljudi koja govori određeni jezik pa može objaviti prvo na njegovo čuvanje; prije je riječ o takvoj grupi, koja jest nacija, a odustat će od bivanja nacijom ako nije konstituirana u državu. Onda, tvrdi Fichte, ona je... izgrađena da bi odustala od svojeg jezika te srasla sa svojim podjarmljivacima, kako bi postigla jedinstvo i unutrašnji mir i potpuni zaborav odnosa koji više ne postoje. Takva grupa usisana u stranoj državi, osuđena je na smrt; njezini članovi postaju Fichteovim rječitim metaforama, dometak životu koji je prije i onkraj njih samih sa sobom u suglasju; oni su jeka koja odzvanja od stijena, jeka već utihlog glasa; oni su razmatrani kao ljudi, izvan izvornih ljudi i kasnije oni su, smatra li ih se narodom, izvan izvornog naroda, kojem su tuđinci i stranci. Ponovno, ako je nacija skupina ljudi koja govori istim jezikom, onda su političke granice, što razdvajaju članove takve skupine, arbitrarne, neprirodne, nepravedne” (1993: 62).

Ta homogenizacija jezika svojstvena je za sve zemlje Europe jer upravo taj proces bitan je preduvjet za realizaciju nacije kao društvene i kulturne cjeline. „Taj proces jezičnog stvaranja, povezan je s pojavom traženja nacionalnih prava, nastavlja se i danas. On je upravo na djelu u novim državama nastalim poslije raspada bivše Jugoslavije (razlike između srpskog i hrvatskog, koji je bio formiran u 19. stoljeću od erudita kao jedinstven i pisan dvjema abecedama, proklamacija makedonskog kao nacionalnog jezika, različitog od bugarskog)” (A. M. Thiesse 2009: 337).

A konstituiranje zasebnoga jezičnoga (makedonskoga) „teritorija” stidljivo su započeli i makedonski preporoditelji u drugoj polovini 19. stoljeća, gdje su onda te aktivnosti na polju jezika nužno, početkom 20. stoljeća, dovele i do prvih zahtjeva za vlastitom državom.

⁶ Upravo na istovjetan način makedonski pisac K. Racin odnosi se spram makedonske književne/pučke tradicije. U nekim našim ranijim tekstovima o K. Racinu u kojem smo problematizirali upravo taj odnos, budući da su bili pisani u jednom drugom ideološkom vremenu, nismo imali građanske hrabrosti reći da je K. Racin (uostalom kao i K. P. Misirkov), par excellence makedonski nacionalist. I tada nam je bilo jasno da je riječ o piscu koji je posvema svjestan da se jedino modifikacijom narodne tradicije/kulture mogu stvoriti pretpostavke da se ona što je moguće jednostavnije stopi s etnicitetom, što u konačnici dovodi do buđenja nacionalne svijesti. A do toga stapanja dolazi tek onda kada se postojeći kulturni identitet transformira u svjesnu i organiziranu političku strategiju – komunističku partiju! I u toj činjenici treba tražiti razloge relativnog kašnjenja u razvoju makedonske nacionalne svijesti. U 19. stoljeću, nažalost, nije postojala među Makedoncima svjesna i organizirana politička strategija, koja bi tekstove koje su skupili braća Miladinovci, makedonski preporoditelji, transformirala iz niske u “visoku/vrtnu” kulturu. To će reći da u XIX. stoljeću Makedonci, baš kao i Slovenci, Ukrajinci i Slovaci, nisu posjedovali puno etničkih osjećaja, domaću elitu i zasebne institucije. Za razliku od njih,

potvrđujući na taj način svoj narodni karakter. Taj je graditeljski posao predmnijevao i standardizaciju jezičnog izraza (tako je u jeziku kao vanjskoj i vidljivoj oznaci koja razlučuje jednu naciju od drugih. E. Kedouire vidio najvažniji kriterij prema kojem se prepoznaje opstojnost neke nacije, koja time stječe pravo formirati vlastitu državu⁷. “Započet početkom 19. stoljeća, ovaj proces imat će tendenciju jačanja uoči Prvoga svjetskog rata, a nastaviti će se i u razdoblju između dvaju ratova. On će sa staljinizmom doći do visoki stupanj savršenstva (naime, bez toga fenomena, prema našem mišljenju, nije moguće ozbiljnije raspravljati o genezi makedonske i ostalih istočnoeuropskih kultura/identiteta, jer primjerice književno-političko djelovanje jednoga K. Racina, bez ikakvih negativnih ideoloških konotacija, bitno je obilježeno upravo ovim fenomenom, koji je u 30-im godinama prošloga stoljeća bio dominantan u europskoj političkoj misli – op. Z. K./A. B.-M.). Često se zaboravlja, ali staljinizam je, zapravo, odigrao bitnu ulogu u stvaranju “nacionalnih” kultura u istočnoj Europi i unutar Sovjetskog Saveza, na temelju sustavnog vrednovanja elemenata folklorne kulture” (J. F. Bayart 2009: 386-387). Na tu činjenicu u svojim tekstovima upozorava i E. Gellner, koji kaže da nacionalizam najčešće osvaja u ime tobožnje pučke kulture, a svoju simboliku izvodi iz zdravog, davnashnjeg, krjepkog života seljaka/Volka/naroda, a sve te elemente u svojim tekstovima sustavno

Hrvati, Česi, Poljaci i Mađari imali su jasno ocrtanu naciju s omeđenim granicama, samosvjesnim stanovništvom i bogatim pamćenjem. O tome više kod A. D. Smitha, Nacionalizam i modernizam. Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma, Politička misao, Zagreb, 2003.; i M. Hroch, Društveni preduvjeti nacionalnih preporoda u Europi. Komparativna analiza društvenoga sastava patriotskih grupa malih europskih naroda, Srednja Europa, Zagreb, 2006. M. Hroch, prema kriteriju kontinuiteta političkih veza uspostavlja dvije skupine malih nacija: (a) tzv. “nacije bez povijesti”, nacije koje u svojoj pretkapitalističkoj prošlosti nisu bile stjecište neovisnog oblikovanja i (b) nacije koje su još u srednjem vijeku činile političke entitete, imale vlastitu vladajuću feudalnu klasu, ali su izgubile političku neovisnost ili bitne attribute prije nego što su se razvile u moderne nacije.

Iako M. Hroch nigdje u svojoj knjizi eksplicite ne spominje Makedonce nema sumnje da je makedonska nacija, u njegovoj klasifikaciji, “nacija bez povijesti”, kojoj je bitna karakteristika da ne posjeduje potpunu društvenu strukturu.

Te postupke samoobmanjivanja/samoiskrivljivanja E. Gellner smatra neizbježnim komponentama nacionalizma u postupku supstitucije postojećih kultura visokim kulturama: “Osnovno zavaravanje i samozavaravanje koje prakticira nacionalizam jest sljedeće: nacionalizam je u biti općenito nametanje visoke kulture u društvu u kojemu su prijašnje niske kulture obuzele živote većine, a ponekad i cjelokupnog stanovništva. (...) Nacionalizam obično osvaja u ime tobožnje pučke kulture. Njegova je simbolika izvedena iz zdravog, davnashnjeg krepkog života seljaka, Volka, naroda. U nacionalističkom samopredstavljanju postoji određeni element istine kada narodom ili Volkom vladaju dužnosnici druge, strane, visoke kulture čijem se tlačenju mora oprijeti najprije kulturnim preporodom i reafirmacijom, a kasnije eventualno i radom za nacionalno oslobođenje. Ako nacionalizam uspije, on eliminira stranu visoku kulturu, ali je potom ne zamjenjuje starom lokalnom niskom kulturom; on ponovno oživljuje ili izmišlja vlastitu lokalnu visoku (pisanu, koju šire stručnjaci) kulturu, iako, mora se priznati, donekle povezanu s prijašnjim pučkim stilovima i narječjima” (1998: 77).

U nekim od idućih poglavlja ove knjige opširnije ćemo se referirati na ulogu (makedonskih) intelektualaca kroz povijest!

⁷ Usp. E. Kedouire, Nationalism, Blackwell, Oxford & Cambridge USA, 1993. O standardizaciji jezika kao temeljnom preduvjetu stvaranja države vidjeti u tekstu „Blaže Koneski ili kako se stvarala makedonska inteligencija“.

reciklira i K. Racin stvarajući poželjni/kanonski model, koji će, poslije Drugoga svjetskoga rata, ponavljati, manje-više, i drugi makedonski pisci: S. Janevski, P. Andreevski, Ž. Čingo, S. Popov, B. Koneski...,⁸ a tek će se generacija postmodernista: S. Prokopiev, V. Andonovski, D. Mihajlovski ..., upustiti u dekonstrukciju toga modela, i to više na tematskom planu, a kudikamo manje na planu označitelja. Očito je da na temelju vlastitih vrijednosti/kultura i društvene grupe retroaktivno reagiraju na taj graditeljski posao jer je izgradnja nacionalnih identiteta neodvojiva od njihovog “formiranja”. Tu distinkciju između izgradnje i formiranja Bayart posuđuje od dvojice povjesničara iz Kenije, B. Bermana i J. Lonsdalea, koji kada govore o izgradnji, onda misle na svjesno stvaranje aparata za političku kontrolu od strane neke društvene klase ili političke partije, a kada govore o formiranju, onda misle na konflikatan, nenamjeran i vrlo nesvjestan proces, koji dovodi do nereda, sukoba i kompromisa u kojima sudjeluje masa bezimernih osoba. Tom distinkcijom moguće je objasniti sve one suptilne nijanse koje se javljaju pri nastajanju nacionalnih identiteta.

Kada govorimo o “makedonskom slučaju”, onda u prvome redu mislimo na prevladavajući utjecaj komunističke partije – ne samo različitih nacionalnih predznaka i političko-ideoloških strategija, nego i u različitim povijesnim razdobljima – u odnosu, na neke druge, građanske političke ideje, gdje se jedan dio procesa izgradnje makedonskog nacionalnog identiteta okončao završetkom Drugog svjetskog rata, ali procesi formiranja tada nisu bili definitivno završeni, što su devedesete godine 20. stoljeća na najbolji mogući način iznova demonstrirale. Tih godina postaje neprijepornim činjenica da su i neke druge tradicije, pored komunističkih, itekako žive i djelatne i da su samo strpljivo čekale povoljni povijesni trenutak u kojem će se i one politički potvrditi, društveno etablirati i institucionalizirati. A sve to odvija se u vremenu u kojem se, na velika vrata, na političku scenu “vraća” Nacija. Povratak Nacije bio je moguć iz vrlo jednostavnog razloga: veliki dio članova zajednice/nacije čvrsto je vjerovao da nacija (unatoč svim nedaćama, koje su je, u međuvremenu, pratile i onemogućavale u slobodnoj artikulaciji vlastitog postojanja) i dalje postoji. Treba reći da je sam taj “povratak” bitno pridonio stvaranju iznimno povoljnog društvenog ambijenta za određene političke formacije, uglavnom antikomunističke i pseudograđanske orijentacije, koje do tada uglavnom nisu aktivnije participirale u vlasti, da bez nekih većih problema, na demokratski način, na slobodnim i višestranačkim izborima, osvoje pozicije koje će im ubuduće omogućiti posvemašnju kontrolu državno-ideoloških aparata. A, sve to bilo je moguće, jer su se svi ti procesi odvijali u vremenu u kojem su makedonski intelektualci iznova otkrili i prisvojili jednu selektivnu etnopovijest, izvedenu iz postojećih mitova, simbola i tradicija u zabilježenoj povijesti i živim sjećanjima

⁸ Uvažavanje tradicije kod ovih pisaca nikako na znači da su oni ponavljali akte prošlosti ili da su vjerovali u ono što su vjerovali njihovi preci. Iz prošlosti isključivo se mogu prenositi dijelovi modela i slika”(…) činjenja koji ovi modeli impliciraju ili predstavljaju, te vjerovanja koja zahtijevaju, preporučuju, reguliraju, dopuštaju ili zabranjuju ponovno usvajanje ovih modela” (E. Shils 1981: 12), i upravo to ovi pisci i čine!

„naroda“. Naime, i makedonskim je intelektualcima bilo jasno da osnovom nacionalnog identiteta može biti samo ono što je „izvorno“ i „naše“⁹.

I, ako razdoblje između dvaju svjetskih ratova predstavlja razdoblje posvemašnje nemoći makedonske (pseudo)građanske klase, razdoblje u kojem ona nije imala snage izvršiti svoju povijesnu ulogu, onda kraj 80-ih i početak 90-ih godina prošloga stoljeća predstavljaju vrijeme njenog buđenja, u kojem će ona pokušati vratiti svoj povijesni dug i aktivnije se uključiti u projekt stvaranja novog makedonskog nacionalnog identiteta. Na žalost, neki intelektualci relativno kasno prihvaćaju činjenicu da je nacija specifičan „klub ovisnika o jeziku“, odnosno da predstavlja „nevidljivu crkvu čitatelja i slušatelja“, koja se budi uvijek kada je pozvana – preko govora, naracije, rime – jer je u njima sadržana kao autogena rezonancija. To znači da je nacija, zapravo, biološko-invensticijski program nadopunjen simboličkom, ritualnom i jezičnom praksom, kojom se brani vlastiti identitet, a koji je utkan u fiktivne naracije i autosugestivne poruke u kojima se artikuliraju valjani razlozi vlastitoga postojanja. Stoga se nacija više ne doživljava kao povijesna zajednica utemeljena u mitu o podrijetlu, već se doživljava kao „psiho-političko tijelo izgrađeno od sugestija koje imaju karakter artefijalnog društva stresa“ (**P. Sloterdijk 2002: 89**).¹⁰

U nekim našim ranijim tekstovima upozorili smo na činjenicu da je stvaranje nacije u značajnijoj mjeri „buržuski“ projekt, koji se kada je u pitanju makedonska nacija itekako odrazio na razvoj njene književnosti. I to na negativan način, jer čitav niz dramatičnih epizoda iz makedonske povijesti uopće nisu postale predmetom odgovarajućih naracija. To odustajanje/nemoć makedonske građanske klase da u presudnim povijesnim trenucima strasnije participira u projektu stvaranja vlastite nacije nije moglo proći bez negativnih posljedica. I te posljedice dugo su se osjećale. Osjećaju se i u današnjem političkom životu jer na najveći broj bitnih i traumatičnih pitanja (o identitetu, jezičnoj, vjerskoj i političkoj autonomiji) makedonska intelektualna elita, pisci, političari, još uvijek nemaju odgovarajućih, a još manje zadovoljavajućih odgovora. I dalje određene povijesne epizode (partijski sukobi u

⁹ Neki autori (npr. D. Škiljan) smatraju da etnički kolektiv i njegov identitet u podjednako mjeri ovise i od samoidentifikacije grupe, kao i od identifikacije drugih, odnosno od tuđeg pogleda! Više o tome u knjizi *Govor nacije, Jezik, nacija, Hrvati, Golden marketing*, Zagreb, 2002.

Isto tako, i neki drugi autori (npr. M. V. Llosa) slažu se s našim mišljenjem da je nacionalizam krajem 80-ih godina, na ovim prostorima, predstavljao najkraći i najbrži put u realizaciji temeljne političke ideje „kako osvojiti vlast“!

O iznimnoj ulozi „drugog“/”tuđeg pogleda“ u formiranju identiteta upućujem na sjajnu studiju A. Lošonca, *Da li identitetski obrasci predstavljaju apoteozu kapitalizma?*, Treći program Radio-Beograda, br.147/2010, str. 205-237., jer nema dvojbe da je „Drugi (...) izvor bez kojeg Ja ne postojim, ali je Drugi istovremeno i prepreka u odnosu na prisvajanje „mog sopstvenog“ identiteta bez ostatka“ (210). A na tome tragu moguće je navesti i razmišljanja W. E. Connolly, koji smatra da je „identitetu potrebna različitost da bi postojao, i on različitost pretvara u drugost da bi osigurao svoje vlastito samoodređenje“ (1991:64).

¹⁰ O tome više vidjeti kod P. Sloterdijka, *U istome čamcu*, Beogradski krug, Beograd, 2001., posebice tekst *Jak razlog da se bude zajedno* (Podsećanje na pronalazak naroda), str. 63-98.

40-im godinama, političko sljepilo i nesnalaženje partijske elite krajem 80-ih...) čeka ju svoju "naraciju", svoju "dramu"...

I upravo će ti procesi razgradnje jedne identitetske paradigme i formiranje nove obilježiti kraj 20. stoljeća na prostorima bivše Jugoslavije. Identitet(i) nije(nisu) stalna(e) kategorija(e), on(i) je (su) rezultat kulturne, političke ili ideološke izgradnje, on(i) je(su) povijesna(e) konstrukcije. "Oni su izraz "identitetske strategije", racionalno vođenih od aktera koji se mogu identificirati: srpski komunistički aparatičari koji su se transformirali u ultranacionaliste (...) i identitetski snovi ili košmari kojima prilazimo jer nas očaravaju ili nas teroriziraju" (J. F. Bayart 2009: 388).

Krajem 80-ih godina prošloga stoljeća na ovim je prostorima najvažnije bilo biti „autentičan”¹¹. A biti "autentičan" značilo je, zapravo, biti u svemu (kulturi, jeziku, običajima) različit od svojih susjeda. A sve što je različito u odnosu na moj/ naš svijet, treba na svaki, pa i na najradikalniji način, isključiti/eliminirati, udaljiti od sebe: sve ono što nije isto kao i „ja" predstavlja prijetnju mojoj „autentičnosti": nitko drugi/stranac/neprijatelj/susjed nema pravo dovoditi u pitanje moj teritorij, moj identitet, moje granice. Ta „predodžba o neprijatelju, o zlom, neprijateljskom principu, o zajedničkoj opasnosti koja dolazi s njegove strane djeluje na grupu kao vezno sredstvo. (...) Susjed je istovremeno i protivnik. Barem dolazi u obzir kao takav. Njegova snaga je opasnost, njegova slabost je šansa za širenje vlastite moći" (E. Lemberg 1964 II: 83).¹²

Balkanski ratovi na najsuroviji način potvrdili su ovu tezu – jedni: Srbi, Bugari, Grci – mislili su da su u tom trenutku dovoljno jaki i moćni, da im političke prilike u Europi idu na ruku i da je sada pravo vrijeme one druge/Makedonce, slabije, osvojiti/kolonizirati/asimilirati¹³. Treba biti iskren i reći da su ti pokušaji susjeda

¹¹ Anothny D. Smith u knjizi Nacionalizam i modernizam, Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma, Biblioteka Politička misao, sv. 43, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2003., dovodi u svezu nacionalističku potragu za „autentičnošću" i povratak „etničkoj prošlosti (prošlostima), jer samo ono što je „izvorno" i „naše" može biti osnovom nacionalnog identiteta, a sve to „zahtijeva kultiviranje domaće povijesti i narodnih jezika i kultura te vernakularnu mobilizaciju „naroda" u vlastitu povijest i kulturu i kroz nju. Tako nastaje tip nacije utemeljen na „etničkim" koncepcijama koji pothranjuje genealoški nacionalizam" (197).

¹² Citirano prema S. Kordić, Jezik i nacionalizam, Durieux, Zagreb, 2010, str. 349.

¹³ I u makedonskom slučaju donekle je primjenjiva metafora "crna koža, bijela maska" koju je tijekom 60-ih godina 20. stoljeća u svojim tekstovima rabio psihijatar F. Fanon objašnjavajući fenomen kolonizacije: mentalitet kolonizatora prodire u mentalni sklop koloniziranoga, radikalno mijenja njegov svjetonazor, i on umjesto da promiče vlastite interese staje na stranu gospodara i pokušava ga (neuspješno) imitirati, jer u tom svom pristupanju narodu kolonizirani intelektualac pristupa samo njegovim vanjskim manifestacijama, "koje tek površno odražavaju bogat unutrašnji i neprestano nov život" (1973: 133). Nešto kasnije to će u svojim tekstovima, govoreći o povijesti kolonijalizma na primjerima iz Indije, potvrditi i Gayatri Chakravorty Spivak: "da je svijest podređenih podvrgnuta cathexis elite, da se ona nikada ne može potpuno povratiti, da uvijek predstavlja iščašenje primljenih označitelja, da je zbilja uništena čak i kada se otkriva, da ne može biti manje diskurzivna. Ona je, (...) ponajprije materija "negativne svijesti" u onim esejima koji su više teorijski. (...) Prema jednom pogledu na "negativnu svijest" (...) ona nije svijest podređenih bića nego svijest tlačitelja. Ovdje izbija, u nejasnim hegelijanskim konturama (misli se na Hegelovu čuvenu analizu odnosa "gospodar" vs. "sluga" – op.

ostavili itekako duboke tragove u povijesti makedonske nacije jer je i njen današnji politički život uvelike opterećen sviješću o prisutnosti tragova Drugog/Drugih. I upravo ta svijest u mnogih članova te zajednice generira trajne nelagode, posebice u situacijama kada se oni moraju nacionalno identificirati/potvrditi. U takvim trenucima zajednica pruža otpor tako što se grupira oko svojih imena i svojih priča, vjerujući da se na taj način najbolje opire svojim stvarnim ili virtualnim hegemonima¹⁴.

O iznimnoj važnosti granica za formiranje grupa/zajednica pisao je norveški etnolog/antropolog F. Barth. U tekstu „Etničke grupe i njihove granice” on pokazuje da se definicije i granice etničkih zajednica grade i obnavljaju u neprekidnoj interakciji između grupa, i to sukladno logici uključivanja/isključivanja sa susjednim grupama. Uzmimo samo za primjer famozni mir u Bukureštu 1913. godine koji je u konačnici stvorio nove granice unutar istog nacionalnog/makedonskog korpusa. Ali povlačenjem tih novih granica unutar iste cjeline ništa više neće biti kao prije uspostave tih novih granica – i te činjenice i njenih dalekosežnih političkih i inih posljedica za sudbinu makedonske nacije itekako je bio svjestan i jedan K. P. Misirkov! Naime, on u nekim svojim tekstovima s početka 20. stoljeća gotovo da anticipira studiju F. Bartha, koja je napisana 1969. godine. Misirkovu je jasno da će povlačenje novih granica¹⁵ uvjetovati i promjenu u političkom i inom ponašanju i pojedinaca, i grupa, i zajednica. Naime, čovjek “ima potrebu da oko sebe podigne barijeru koja bi obeležila prostor koji je zauzeo, da ga odvaja i štiti od nečega što, onog istog trena kada se iscrta granica, postaje „drugi”, „drugačiji”⁸ (P. Zanini 2002: 10). Misirkovu je već tada, bilo posvema jasno da identiteti predstavljaju jedan stalni proces: „(...) kultura nije datost, već rezultanta s različitim sadržajima. Etnička grupa nije samo po sebi entitet, već jedan oblik organiziranja prepoznatljiv po kontrastima između kulturnih atributa i unakrsnih izraza načina prema kojima se ljudi svrstavaju. Usprkos etimologiji riječi „identitet”, aspekt tako kvalificiranih društvenih odnosa nema

Z. K./A. B.-M.), antihumanistička i antipozitivistička pozicija da je uvijek želja (za moći Drugog) ta koja proizvodi sliku sebe. Ako se ovo generalizira (...) onda je podređeni taj koji služi kao model za opću teoriju svijesti. A ipak, budući, “podređeni” se ne može pojaviti bez razmišljanja o “eliti”, ova generalizacija po definiciji je nepotpuna – filozofskim rječnikom rečeno “neprvobitna” ili “u nekoj ranijoj verziji značenja “unursprünglich” neprimordijalna” (1987: 203). O tome više kod Gayatari Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructiong Historiography”, u: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, str.197-221. New York, Methuen.

¹⁴ J. F. Lyotard drži da je riječ o pogrešnoj reakciji, jer takva vrsta otpora “održava hegemoniju (...) isto toliko koliko joj se suprotstavlja” (1991: 190). O potrebi “okupljanja” ljudi i kazivanju priča, koje je u funkciji toga okupljanja pisali smo i u našoj knjizi *Identitet*. Tekst. Nacija. interpretacije crnila makedonske povijesti, Ljevak, Zagreb, 2009, posebice upućujem na tekst: *Ideologija – historiografija* (politički aspekt kritičke djelatnosti Dimitra Mitreva), str. 185-203. O odnosu mita i zajednice u ovoj knjizi vidjeti tekst “Povijest i narativi”.

¹⁵ Stalna pomjeranja granica predstavljaju jednu od temeljnih odrednica dvadesetog stoljeća u Europi. A sva ta pomjeranja granica uvjetovale su još tri “strašnije” stvari od same činjenice da procesi “mapiranja” u Europi još uvijek nisu dovršeni: istrebljenje, protjerivanje i razmjenu stanovništva! O fenomenu granica opširnije u knjizi P. Zanini, *Značenja granica. Prirodna, istorijska, duhovna određenja*, CLIO, Beograd, 2002.

ničega introspektivnog u onome što bi bilo definirano isključivim pozivanjem na slično. Posvema suprotno, svijest o sebi je neodvojiva od ogledala koje predstavlja stranac” (B. Formoso 2009: 301). A ono što je K. P. Misirkov¹⁶ anticipirao, K. Racin je u svojim tekstovima i potvrdio: od onoga momenta kada je u Bukureštu potvrđena (očito) trajna podjela makedonske nacije između triju država, onda svako daljnje političko i ino djelovanje te nacije moralo je respektirati tu činjenicu ma koliko ona bila neugodna i bolna za pojedine članove zajednice. To znači da će se svako buduće političko/kulturno djelovanje te nacije odvijati isključivo unutar prostora/teritorija, koji tek djelomice pokriva cjelokupni etnički i politički prostor/teritorij makedonske nacije. Naposljetku, jezične i državne granice vrlo se rijetko podudaraju! I upravo će iz te vizure K. Racin napisati onaj čuveni, programski članak „Razvitak i značaj jedne nove naše književnosti”, u kojem govori o dugom i mučnom formiranju (nacionalne i političke) svijesti naroda Povadarja i njegove književnosti, koja će, prema njegovom mišljenju, nužno morati biti realistička! Naime, jedino je takav tip književnosti (a treba reći da je upravo književnost – pjesme, romani, drame, pa čak i rječnici i gramatike – ta koja nam na performativnoj razini omogućava razumijevanje nacionalizma kudikamo više od bilo kojeg sociološkoga ili povijesnoga istraživanja)¹⁷ u stanju proizvesti nedvojbeni makedonski identitet! Identitet je proizvod književnosti, a ne obrnuto!

To svjesno odustajanje od djelovanja na cjelokupnom teritoriju/prostoru može kod pojedinih članova/grupa nacionalne zajednice izazvati određene, pa i trajne traume/nesporazume, ali u konačnici većina će morati prihvatiti da je jedino takav način (političkog i inog) djelovanja ne samo surova realnost, već i jedini mogući način djelovanja u politički determiniranome svijetu, koji i funkcionira zbog toga što granice postoje. U našem slučaju uopće nije bitno što je riječ o granicama koje razdvajaju istu (makedonsku) etničku skupinu, jer načini na koji se ta skupina ponaša ovisi od činjenice s koje strane granice se nalazi. Upravo ta činjenica „odvojenosti” vremenom će generirati izvjesne razlike unutar te iste etničke skupine, koje će se sve više povećavati. Ta spoznaja predstavlja i najznačajniju vrijednost Barthova teksta, jer je nedvojbeno „pokazao da se etničke grupe reprodukuju samim održavanjem granica koje ih odvajaju od drugih grupa za koje smatraju da su sačinjene kao drugo zato što nemaju ove ili one karakteristike. Drugim rečima, on je predložio da se proučava veza *sopstvo-drugo* takoreći od crte koja se koristi kao granični marker identiteta, a koju je on nazvao

¹⁶ Doduše, treba reći da P. K. Misirkov sve da je i htio nije mogao razmišljati izvan filologije 19. i ranog 20. stoljeća, koja je utjecala na neupitnu pretpostavku da jezik i nacionalnost tvore organsku taksonomsku jedinicu za proučavanje književnosti. No, isto tako, treba reći da njemu ideja da je “nacionalnost” subjektivno gledište, a ne nikakvo objektivno stanje uopće nije strana! I kada sebe identificira kao “Makedonca”, onda on jako dobro zna da ta identifikacija može pripadati isključivo sferi subjektivnosti, odnosno da ne izražava nikakvo objektivno stanje.

¹⁷ O značaju književnosti prilikom nastanka nacije vidjeti u tekstu T. Brennana “The national longing for from”, H. Bhabha (ur.), *Nation and Narration*, London & New York, 1993, str. 44-70. Ovaj autor, između ostaloga, smatra da je izmišljanje nacije nemoguće bez naracije, odnosno “nacije su izmišljene konstrukcije čije postojanje ovisi o mehanizmima kulturne fikcije u kojoj književnost igra presudnu ulogu” (47); jer kada nastanak nacije nije prirodno uvjetovan i kada ne postoje objektivni kriteriji za određivanje nacije, onda je posezanje za (esencijalističkom) fikcijom logična stvar!

“dijakritikom” (“diacritica”). Tako, pri proučavanju neksusa *sopstvo-drugo*, polazište treba da bude prepoznavanje te granične crte i načina njenog održavanja. Velika zasluga ove promene jeste u tome što je Bart iščupao stvaranje identiteta iz psihološkog pravca, (...) i učvrstio ga na mestu koji pripada domenu društvene interakcije” (I. B. Neumann, 2011, 24-25). To, zapravo, znači da o realnosti neke države-nacije u prostoru svjedoči njen teritorij, a njena realnost u vremenu potvrdit će se tek onda kada ta država-nacija sebi osigura potvrdu povijesti. “To što je neka država-nacija iskonstruisana na osnovu istorijskog materijala koji nikada nije postojao ili iz materijala sumnjive relevantnosti, ne mora neizostavno umanjivati realnost te države-nacije ako je ona vezana uz određenu teritoriju”, tvrdi Neumann (2011, 136). No, moramo biti svjesni da uporaba tako marginalnog povijesnog materijala može dovesti u pitanje realnost te države-nacije u vremenu, a time i njen identitet. I naš “slučaj Makedonije” to nam nedvojbeno i potvrđuje: susjedi Makedonije smatraju da povijesni materijal na kojem je konstruirana makedonska država-nacija nije relevantan i tu činjenicu smatraju dovoljnim razlogom da se, još dan-danas, osporava i identitet te države-nacije.

Ali, ako bismo, kojim slučajem, ideju nacionalizma čitali iz psihoanalitičke perspektive, onda bismo slijedeći slovenskog filozofa S. Žižeka, mogli reći da nacionalnu identifikaciju “po definiciji, podupire odnos prema Naciji kao Stvari. Ta Nacija-Stvar određena je nizom proturječnih svojstava. Ona nam se ukazuje kao “naša stvar” (možda bismo mogli reći *cosa nostra*), kao nešto dostupno samo nama, kao nešto što “oni”, drugi ne mogu doseći; pa ipak, to je nešto što “oni” neprestano ugrožavaju. Ona se ukazuje kao nešto što daje punoću i snagu našem životu, a ipak, jedini način na koji možemo da je odredimo bit će pribjegavanje različitim verzijama iste prazne tautologije – sve što o njoj možemo konačno reći jest da je Stvar “ona sama”, “prava stvar”, “ono o čemu se zapravo radi”. Ako nas upitaju kako prepoznamo nazočnost te Stvari, jedini dosljedni odgovor bit će da je Stvar prisutna u neuhvatljivom etnitetu zvanom “naš način života”. Sve što možemo uraditi je nabranje fragmenata načina na koji naša zajednica organizira svoje poslove, obrede vjenčanja, svečanost inicijacije – ukratko, sve pojedinosti što jedinstven način na koji zajednica organizira svoje uživanje čini vidljivim” (1996: 11). Nama je ovdje S. Žižek neobično važan, jer dovodi u pitanje dekonstrukcionističko čitanje nacije kao čisto diskurzivne konstrukcije. Naime, “čisto diskurzivna posljedica nema dovoljno “supstance” da Cilj učini privlačnim i lakanovski termin za čudnu “supstancu” koja se mora dodati tako da Cilj dobije svoju pozitivnu ontološku konzistentnost, jedinu supstancu koju priznaje psihoanaliza je, naravno, uživanje (kao što to Lacan nedvosmisleno tvrdi u *Encore*). Nacija postoji samo dok se njeno specifično uživanje materijalizira u nizu društvenih postupaka i prenosi kroz nacionalne mitove koji strukturiraju te postupke. Dakle, “dekonstrukcionalističko” naglašavanje da Nacija nije biološka ili transpovijesna činjenica, već nevidljiva diskurzivna konstrukcija, naddeterminirani rezultat tekstualnih postupaka, pogrešno je: takvo naglašavanje ispušta iz vida ostatak nekog realnog, nediskurzivnog jezgra uživanja koje mora postojati da bi Nacija kao diskurzivni(!) entitet-posljedica postigla svoju ontološku konzistenciju. (...) Nacionalizam, dakle, predstavlja privilegirano polje izbijanja uživanja u socijalno polje. Nacionalni Cilj, u krajnjoj liniji, nije ništa drugo do način

na koji subjekt date etničke zajednice organizira (!) svoje uživanje kroz nacionalne mitove” (1996: 13).

Na istome teorijskom tragu, kao i S. Žižek, razmišlja i P. Sloterdijk. Naime, taj teoretičar moderne nacije definira kao “radikalno autoplastične prirode jer postoje samo u onoj meri u kojoj same sebe uzbuđuju, a same sebe uzbuđuju samo u meri u kojoj u moćnim fiktivnim pripovestima – i u autosugestivnim porukama koje stvaraju stres – same sebi navode svoj razlog za postojanja” (2001: 89). Prema tome, sukladno psihoanalitičkoj paradigmi, nacija nije samo jezična tvorevina, već je nužno određena i neprikazivom, nejezičnom jezgrom uživanja.

U tom kontekstu moguće je povući izvjesnu analogiju između određenih psiholoških vrijednosti i klasičnog domoljublja 19. stoljeća, jer i jedno i drugo pokazalo se sposobnim motivirati članove zajednice na izvršenje općeprihvaćenih političko-etičkih izbora. To znači da nacionalizam nije moguće promatrati isključivo kao „kulturni“ fenomen – kao izraz kulturnog i lingvističkog zajedništva, jer treba imati na umu da su u nacionalizmu spojene (moderna) politička forma nacionalne države i čežnja za jednim „starijim i maglovitijim“ uvjetima pripadanja.¹⁸

Preostaje nam provjeriti nametnutu nedoumicu, ali u svakom slučaju, taj psihoanalitički pristup umnogome će nam olakšati razumijevanje svih onih političkih i inih zbivanja u 80-im godinama prošloga stoljeća na ovim prostorima – Jugoslavija se raspala, između ostaloga, onoga momenta kada gotovo nitko od članova te zajednice više nije prepoznavao u toj “našoj Stvari”, kada je nepovratno izostalo uživanje u službenim jugoslavenskim mitovima: u mitu o vječnom “bratstvu i jedinstvu” jugoslavenskih naroda, o apsolutnoj moralnoj čistoći narodnooslobodilačke borbe, o mudrosti i nepogrešivosti partije, u prvome redu, njenog lidera, Josipa Broza... Ne umiru mitovi zbog svoje starosti, već oni umiru zbog toga što gotovo više nitko ne osjeća potrebu da ih, s vremena na vrijeme, ponavlja. A onoga trenutka kada izostane potreba ponavljanja znači da taj obred nije popraćen osjećajem ugone, odnosno da je nestalo ono što se u teoriji imenuje kao “emocionalno posredovano bratstvo”.¹⁹ A kada je, pak, ta emotivnost, prisutna, onda ti simbolički/obredni vidovi nacionalizma imaju itekako pozitivan učinak na osjećanje individualnog identiteta i to tako što će, s jedne strane, oživljavati etničke veze i etničko poistovjećivanje, a s druge

¹⁸ Usp. T. Brennan, „The national longing for form“, u H. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990. Nacionalizam je nezamisliv bez jednog oblika „političke imaginacije“, koja nije ništa ino nego ona politizirajuća snaga koja transformira kulturne zajednice i druge kolektivite u pregnantne političke entitete. To će reći da nacije „postoje“ tek od momenta stjecanja ili manifestacije izvjesne vrste težnji za ostvarivanje državnosti i postizanjem suvereniteta/političkog subjektiviteta.

¹⁹ A. B. Wachtel u svojoj knjizi „Stvaranje nacije, razaranje nacije. Književnost i kulturna politika u Jugoslaviji, Stubovi kulture, Beograd, 2001., smatra da jugoslavenska država nije propala zbog „rastakanja političkog ili ekonomskog tkiva jugoslavenske države; naprotiv, propadanje, koje se jasno videlo i obilno je dokumentovano, počelo je postepenim uništavanjem pojma jugoslavenske nacije. Da je ideja o toj naciji bila životvorna, posle rušenja političkih autoriteta usledilo bi obnavljanje jugoslovenske države, kao što se dogodilo posle Drugog svetskog rata (i kao što se tokom poslednja dva veka često dešavalo u Nemačkoj i Francuskoj, na primer), a ne bi nastajale odvojene nacionalne države za različite grupe Južnih Slavena“ (2001: 11).

će, pak, strane čuvati sjećanje na “praoce” i pale branitelje u svakome pokoljenju zajednice. Dekonstrukcionistička nam paradigma nedvojbeno pokazuje da nacije nemaju povijesni kontinuitet, ali moramo biti svjesni da su u teoriji, jednako tako, prisutna i ona mišljenja prema kojima je “nacionalna identifikacija nešto tako prirodno, prvotno i neprolazno da nekako prethodi povijesti” (E. Hobsbawm 1991: 25). I te esencijalističke fikcije (riječ je o etnonacionalističkim fantazmama) nikako ne smijemo zanemariti. Naposljetku, u svakodnevnom životu taj tip fikcija kudikamo je prisutniji i djelatniji jer ljudi su skloniji u naciji vidjeti nešto najprirodnije, nego o njoj razmišljati kao o konstrukt koji se prelamaju određene političke i ideološke funkcije i interesi.

U nekim našim ranijim tekstovima²⁰ pokazali smo da u “zamišljenim zajednicama”, u izmišljanju tradicija ne treba a priori pripisivati isključivo negativne konotacije, odnosno da taj čin izmišljanja ne mora nužno završiti u totalitarizmu. Doduše, to ne znači da nismo bili svjesni da nacionalizmi u mnogim slučajevima pre naglašavaju razlike i stvaraju umjetne prepreke za uzajamno razumijevanje i približavanje stvarajući na taj način pretpostavke za ksenofobično raspoloženje²¹, ali jednako tako ukazivali smo, oslanjajući se, prije svega, na tekstove A. Smitha, i neke benigne efekte nacionalizma, kao što su između ostaloga: obranu kultura manjina, očuvanje izgubljene povijesti, inspiraciju za kulturnu renesansu, rješavanje krize identiteta, stvaranje društvene solidarnosti, otpor potiskivanju narodnoga suvereniteta... I ne samo to, sve “potrage za identitetom”, i ona nadnacionalistička, i ona nacionalistička, legitimne su potrage, kao što su pogrešni oni teorijski pristupi, koji naivno misle da između tih potraga za identitetom postoje vrijednosne/civilizacijske razlike u korist jedne ili druge.

Konačno, kao autori ove knjige moramo reći da nikada nismo krili da je i naš vlastiti političko-teorijski život bio obilježen kretanjem između imagološkog prostora jugoslavenske ideje, ali, jednako tako, nismo imali ništa protiv da svoje teorijske projekcije i političke preferencije pokušamo realizirati/kontekstualizirati i u jednom drugom imagološkom prostoru, koji je bio determiniran/kontaminiran etnocentričnim idejama mitteleuropske provenijencije. No, nisu nam bile strane ni one projek-

²⁰ Vidjeti tekst “Konstrukcija identiteta u hrvatskoj i makedonskoj književnosti (na primjerima iz romana M. Jergovića i P. Avirovića)”. Riječ je o tekstu koji pokušava osporiti prevladavajuću tezu mnogih hrvatskih teoretičara, koji se trude na sve moguće i nemoguće načine dokazati da su manifestacije postmodernih upisivanja identiteta u teksturu zamišljene nad-zajednice/Jugoslavije u svakome pogledu nadmoćne u odnosu na upisivanje onih (partikularnih, prije svega, hrvatskog) identiteta koja nikako nisu sklona vidjeti nikakvu prednost upisivanja u neku nad-zajednicu, pa makar ona bila i “zamišljena” kao dio projekta “zajedničke budućnosti”. No, svi ti teorijski koncepti ispuštaju iz vida da je taj navodno nadmoćni projekt “zajedničke/sretnije budućnosti” imao i svoju “formativnu pretpovijest”, koja nedvojbeno pokazuje da svi sudionici toga projekta od samoga početka nisu baš bili oduševljeni svim njegovim političkim rješenjima.

²¹ J. Habermas u knjizi *Eseji o Europi*, Školska knjiga, Zagreb, 2008., još jednom upozorava do čega sve može dovesti ideja nacija u njenom narodnom tumačenju – do uništavajućih isključivosti, do izopćenja neprijatelja Rajha – i do progona Židova, ali ako tu ideju promatramo kroz prizmu kulturalističkog tumačenja, onda ćemo vidjeti da je ona pridonijela i stvaranju solidarnih odnosa među pojedincima koji su do tada hjedan drugome bili stranci.

cije koje Makedoniju/jugoistočnu Europu vide kao “treći prostor”, koji se centrima moći ukazuje kao simbol posvemašnje nestabilnosti, neracionalnih protesta, mjesta na kojem se susreću i sukobljavaju različite kulture, gdje se sve te “neugodnosti” mogu prevladati stalnim prakticiranjem transnacionalnih/kozmpolitskih ideja. Uistinu ne vidimo nikakvo proturječje u stavu da je vlastitu nacionalnu svijest moguće jačati i transnacionalnim političkim idejama. U našem slučaju jedno su (za)vodile ideje europskog liberalizma, kao jednog od derivata konkretnog, strastvenog i živog nacionalizma, ali, vjerujemo, za razliku od drugih uvijek pod kontrolom liberalnog svjetonazora²², a drugo spremnost da se u dramatičnim i neizvjesnim političkim vremenima, svjesno odabere jedna relativno autsajderska pozicija. Doduše, tako što bilo je moguće zahvaljujući pogodnostima, koje je omogućio, u svakome pogledu, “skromni” akademski život. Jer, upravo unutar takvog ambijenta bilo je moguće, u relativnome miru, analizirati suptilne odnose između poetike i politike kulture, između književnosti i ne-književnosti, kritički pisati o „centrima i strategijama moći”, duboko uvjeren u vlastitu “izmještenost” i nevinost!

No, unatoč vlastitim (liberalnim) svjetonazorima, moramo napomenuti da smo u nekim tekstovima nepotrebno prenaplaćivali političke i ine razlike između Srednje Europe i barbarskog Istoka/Balkana. Ta naša srednjoeuropska vizija nije bila ništa ino nego još jedna demonstracija lokalne (hrvatsko-makedonske) vesternizacije, koja nas je naposljetku suočila s temeljnom dilemom „kako obrazložiti nazadnost vlastitih nacionalnih kultura kao i razlike u odnosu na europsku kulturu iz koje su potekle. Tako su formulirana dva moguća rješenja, i ona se, zapravo, stalno pojavljuju još od prosvjetiteljstva i romantizma. Jedno rješenje je u imitiranju Europe, a drugo je potpuno razlikovanje od nje” (C. Kiss 1989: 135).

Trebali bismo biti iskreni i reći da u 80-im godinama prošloga stoljeća etnocentrizam nije stupio u društveni govor kao dobro razvijena i eksplicitna ideologija, već da je u to vrijeme više bio implicitan koncept sklon znatnim oscilacijama. Ali, isto tako, treba priznati da bez obzira na te svoje promjenjive osobine, on je u bivšoj državi imao neprijeporan utjecaj na konstrukciju i rekonstrukciju nacionalnog identiteta. Upravo zbog toga, i naše analize pokazuju da postoji izuzetna konceptualna bliskost (što ni u kojem slučaju ne predmnijeva i istovjetnost!) između komunizma i nacionalizma: “obje ideologije dodjeljuju empirijski nepostojećim grupama titulu nosivih subjekata zajednice” (N. Dimitrijević 2000: 47), što uvelike objašnjava relativno laku pobjedu nacionalističkih koncepcija u svim jugoslavenskim društvima 90-ih godina prošloga stoljeća. A upravo takav razvoj događaja, predvidio je i Z.

²² Više o tome kod D. Millera, *On Nationality*, Oxford UP, 1995., gdje je liberalni nacionalizam definiran kao ona vrsta nacionalizma koja je ograničena građanskim pravima, političkim pravima i vladavinom zakona.

Isto tako, ne smijemo smetnuti s uma da većina liberalnih nacionalista smatra svršenom činjenicom esencijalno liberalno vjerovanje u međusobno poštivanje nacija. Argument je sljedeći: nacije su dio našeg identiteta. Identitet zaslužuje poštovanje. Načelo poštivanja obvezuje nas da poštujemo ono što u drugima čini dio njihova osjećaja vlastitog identiteta. Stoga mora postojati međusobno poštivanje između nacija.

Đinđić²³ analizirajući ideološki, institucionalni i kulturalni amalgam komunizma i nacionalizma u bivšoj državi. Tu vezu između nacionalizma i komunizma nije bilo moguće održavati, te se krajem 80-ih godina prošloga stoljeća ta veza počela nekontrolirano raspadati, tako da su tragične posljedice toga raspada s početka 90-ih posvema logični slijed jedne neprirodne i neodržive veze.

No, kako stvari trenutno stoje, imamo osjećaj da su u pravu oni (L. Greenfeld npr.) koji smatraju da doba nacionalizma nije prošlo, već da mi tek ulazimo u fazu neonacionalizma i da nikakvi procesi europeizacije taj proces ne će bitnije ugroziti ni usporiti! Naposljetku, i mnogi teoretičari (npr. M. Todorova) skloni su da u tim najnovijim procesima homogeniziranja i institucionaliziranja etničkih zajednica na prostoru bivše Jugoslavije, prepoznaju par excellence europske procese. Možda je ta teza paradoksalna, ali stvaranje nekih novih granica može dovesti do stvaranja takve političke volje koja će uspjeti nadići te nove granice/podjele. A da bi se tako što i dogodilo J. Habermas predlaže da se diljem Europe razvije “politička javnost i zajednička politička kultura. U takvom komunikacijskom kontekstu, koji bi sezao preko granica nacionalnih društava, iz odavno postojećeg spleta interesa mora nastati i svijest o zajedničkoj pripadnosti. (...) Kolektivni se identiteti u većini slučajeva stvaraju, a ne nalaze (a to stvaranje identiteta konstruira se “kao da ...” pričom koja će se o tom identitetu pričati – op. Z. K./A. B.-M.). No oni smiju stvarati samo jedinstvo heterogenih jedinki. I među građanima istoga društva svatko je svakomu onaj drugi i ima pravo ostati drugi” (2008: 26). Svjesni smo da smo ovom knjigom otvorili jedno od ključnih pitanja naših europskih budućnosti: u kojoj su mjeri priče o nacionalnim identitetima kompatibilne s institucijskim integracijama i hibridizacijom identiteta koje bi članstvo u EU navodno povlačilo za sobom²⁴. Tim više, što nas neki autori nadasve blago upozoravaju da projekt europskog ujedinjenja boluje od “dramatičnog deficita emocionalnih veza”²⁵, nedostatak koji uvelike otežava

²³ O tome više kod Z. Đinđića, *Jugoslavija kao nedovršena država*, Novi Sad, 1988.

²⁴ O tome više kod I. B. Neumann, *Upotrebe drugog. „Istok” u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik, Beograd, 2011. Ovaj je autor i sam sudjelovao u pregovorima oko norveškog nacionalnog identiteta, odnosno institucionalizacije odnosa između Norveške i EU. I tijekom tih pregovora iskristaliziralo se ključno pitanje: „(...) u kojoj mjeri su priče o nacionalnom sopstvu kompatibilne sa institucionalnim integracijama i hibridizacijom identiteta koje bi članstvo u EU navodno povlačilo za sobom. U pregovaranju o nacionalnom identitetu, svaki pokušaj da se izlože argumenti u prilog nomadskim, višestrukim, hibridnim identitetima kao rezultat je imao još veće učvršćivanje dominantne priče o sopstvu, po kojoj je norveško nacionalno sopstvo bilo napadnuto pozivanjem na druge identitete i na evropsko sopstvo. Tako su pokušaji da se primeni pluralistička politika izgubili bitku protiv nacionalističke politike” (2011: 237). Ako je tome tako, onda nisu u pravu C. Mouffe i E. Laclau kada tvrde da će narativi koji esencijaliziraju, u konačnici, izumrijeti zbog svoje nestabilnosti, ali pri tome zaboravljaju da su ti narativi u stanju svrstati veći broj identiteta oko središnjeg nekusa sebstvo-drugi, koji se predstavlja kao nešto što je od vitalnog političkog značaja.

²⁵ Usp. U. Frevert, *Eurovisionen*, a na sličan način razmišlja i P. Sloterdijk, koji nadasve jasno i pravovremeno upozorava da se veliki kompleksi/nacije, sve više orijentiraju prema budućnosti “svijeta kapitala”, a sve manje prema budućnosti vlastite djece. Doduše, uopće nije jednostavno dokučiti razloge zbog kojih se tako (o)lako odustaje od investiranja u ljude, u njihove ljubavne i jezične odnose, i zašto su takve vrste investicija stvar prošlosti. Isto tako, posvema je izostalo bilo kakvo objašnjenje o stvarnim, komparativnim prednostima užurbanih i nervoznih procesa ulaganja u kapital, procesa koje

konstituiranje Europe kao “zamišljene političke zajednice” jer nije do kraja jasno iz kojih elemenata bi se mogle konstruirati te zajedničke, europske predstave.

Literatura

- Appadurai, A. (1997) *Modernity at large: Cultural dimensions in globalization*, University of Minnesota Press
- Bayart, J. F. (2009), “Imaginaro u identitetskoj situaciji”, [u zborniku:] *Identitet(i), Pojedinac, grupa, društvo*, priredili C. Helpert & J. C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, str. 374-384.
- Connolly, W. E. (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Dimitrijević, N. (2000), *Reči i smrt: nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, br. 60/5, Beograd, str. 137-159.
- Gellner, E. (1998), *Nacije i nacionalizam*, Minerva, Zagreb.
- Fanon, F. (1973), *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb.
- Formoso, B. (2009), “Rasprave o etnicitetu”, [u zborniku:] *Identitet(i), Pojedinac, grupa, društva*, priredili C. Helpert & J. C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, str. 295-312.
- Habermas, J. (2008), *Eseji o Europi*, Školska knjiga, Zagreb.
- Hobsbawm, E. (1991), *Nationen und Nationalismus*, Frankfurt am Main & New York.
- Kedouire, E. (1993), *Nationalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Kiss, C. G. (1989), “Central European Writers about Central Europe: Introduction to a Non-Existent Book of Reading”, [u:] *In search of Centrale Europe*, ur. G. Schopflin & N. Wood, Cambridge: Polity, str. 125-136.
- Lemberg, E. (1964), *Nationalismus I-II*, Reinbeck.
- Liotard, J. F. (1991), *Raskol*, Novi Sad.
- Neumann, I. B. (2011), *Upotrebe drugog. “Istok” u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik, Beograd.
- Shils, E. (1981), *The Tradition*, London.
- Sloterdijk, P. (2001), *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd.
- Thiesse, A. M. (2009), “Kulturna proizvodnja evropskih nacija”, [u zborniku:] *Identitet(i), Pojedinac, grupa, društvo*, priredili C. Helpert & J. C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, str. 332-344.
- Zanini, P. (2002), *Značenje granice. Prirodna, istorijska i duhovna određenja*, CLIO, Beograd.
- Žižek, S. (1996), *Metastaze uživanja*, XX vek, Beograd.

preko svjetskih burzi pokreće i kontrolira spekulativna privreda duhova. Zato se u jednome trenutku, na ovu prijeteću “bezgraničnost”, nacionalizam i mogao učiniti kao jedini mogući odgovor!

POLITIKA. IDENTITET. KULTURA (U OPTICI B. KONESKOG)

Polemika kao način komunikacije nije svojstvena totalitarnim društvima. To su društva u kojima prevladava monološki diskurs, društva u kojima su misli vladajućih ujedno i vladajuće misli, a sve ono što ostaje izvan toga diskursa, što predstavlja „razliku“ u odnosu na dopušteno mišljenje, nasilno se delegitimira. Za razliku od totalitarnih društava u pluralističnim je moguće govoriti slobodno, moguće je bez straha osporavati tuđa mišljenja. U pluralističnim društvima „pravo na razliku“ promovira se kao poželjni modus mišljenja i djelovanja. Praksa osporavanja određenih društvenih vrijednosti i autoriteta, pa i onih „najsvetijih“, ne predstavlja nikakvu herezu i ne smatra se društveno subverzivnim činom. Pluralistička se društva od totalitarnih razlikuju i po tome što u njima egzistira čitav spektar demokratskih identiteta s kojima se pojedinci mogu slobodno identificirati. U totalitarnim društvima tako što nije moguće, pa će svaki pojedinačni pokušaj identifikacije izvan propisanih, najčešće, partijskih/esencijalističkih kanona, nužno završiti na društvenim marginama. A život na marginama svim tim „markiranim“/„neposlušnim“ pojedincima osigurava status vječitih društvenih autsajdera sa svom onom prtljagom koja uz taj status ide.

Praksa polemiziranja nije bila strana u socijalističkoj Jugoslaviji. Polemizirali su i političari, i književnici, i profesori, i povjesničari, i lingvisti, i publicisti... I te polemike uopće nisu bile naivne. Štoviše! Nije bila nikakva rijetkost da se sučele različita, čak i vrlo oprečna mišljenja, pa i o onim najdelikatnijim političkim temama, kao što je to npr. bila ideja „jugoslavenstva“!¹

¹ Početkom 60-ih godina prošloga stoljeća D. Ćosić i D. Pirjevec/Ahac vode prvu javnu i krajnje otvorenu polemiku o smislu „jugoslavenstva“. Nema nikakvih dvojbi da je riječ o induciranoj polemici i da su, i jedan i drugi protagonist te polemike, samo eksponenti svojih nacionalnih komunističkih partija. Temeljna točka polemike sastojala se u različitom poimanju smisla „jugoslavenstva“: realizira li se taj smisao kroz „univerzalnu/unitarnu“ ili „partikularnu/(kon)federativnu“ koncepciju uređenja jugoslavenske države! I ta kvadratura (jugoslavenskog) kruga stalno će nam se vraćati pa ćemo sredinom 80-ih imati svojevrsnu reprizu te polemike: s jedne strane, „Memorandum“ Srpske akademije nauka i umetnosti, a s druge strane, „Prilozi...“ slovenskih neovisnih intelektualaca, okupljenih oko časopisa „Nova revija“. I tako će se u čuvenom Memorandumu, manje-više, ponoviti i dodatno radikalizirati teze (posebice onu o ugroženosti srpske nacije u Jugoslaviji zbog političke i ekonomske dominacije Hrvatske i Slovenije) koje je prije dvadesetak godina iznosio D. Ćosić, a slovenski Prilozi uvelike će ponavljati stavove D. Pirjevca o nepodnošljivim limitima sintetičkog jugoslavenstva, koji onemogućavaju punu realizaciju slovenskih nacionalnih interesa.

Ali, to još uvijek ne znači da je jugoslavensko društvo uistinu i bilo pluralistično. Sama činjenica da su se i u jugoslavenskom/makedonskom društvu vodile ozbiljne i žustre polemike još uvijek nije dovoljni dokaz da ta društva možemo smatrati oglednim primjerima pluralističnih društava.²

Polemike su bile dopuštene, ali ta “sloboda” polemiziranja bila je strogo kontrolirana. Jer kako drukčije objasniti da se, u tim “vunenim vremenima”, o nekim autoritetima, u politici (J. Brozu, E. Kardelju, V. Bakariću, L. Koliševskom...), u znanosti (B. Koneskom, P. Saviću...), u povijesti (V. S. Karadžiću, članovima „Mlade Bosne“.....), u književnosti (M. Krleži, I. Andriću, I. Cankaru...), moglo govoriti isključivo apologetski. Stavovi tih autoriteta u javnosti nisu bili ozbiljnije osporavani, jer su ti stavovi dugo vremena bili institucionalno zaštićeni. Tek poslije sloma totalitarizma u društvu su stvorene elementarne pretpostavke da se, konačno, kritički valoriziraju i djelovanja onih autoriteta, koji su donedavno bili institucionalno zaštićeni.

No, to još uvijek ne znači da će mogućnost slobode govora riješiti sve društvene probleme. Tako i mogućnost da se o svemu slobodno, bez straha, može govoriti još uvijek ne mora značiti da se ta sloboda automatski odnosi i na sam predmet govora. Detabuizacija određenih/nezgodnih tema, događaja, povijesnih ličnosti nije ni u kakvoj korelaciji s transformacijom društvene svijesti. 80-e godine prošloga stoljeća to nam nedvojbeno potvrđuju: gotovo da nije bilo teme koja tih godina nije bila detabuizirana, ali ta “pozitivna” činjenica nije, sama po sebi, dovela i do transformacije društvene svijesti. Moglo bi se reći da smo u to vrijeme, zapravo, bili suočeni s mnoštvom retrogradnih procesa. To samo znači “da zabranjivanje ili dopuštanje nekih tema nije neposredno vezano za (ne)mogućnost društvenoga samotematizovanja. Uslovi mogućnosti komunikativnog funkcionisanja govora su, dakle, sabrani negde drugde, a ne u tehnikama interno-govorne cenzure” (Z. Đinđić, 1987, 8).

Nadalje, nije moguće o nekom društvu govoriti je li ono pluralistično ili ne, ako prije toga ne znamo ništa o protagonistima javnog djelovanja. Nisu svi u socijalističkoj Jugoslaviji imali pravo javno istupati, pisati, govoriti, djelovati... To iznimno pravo pripadalo je gotovo cijelo vrijeme postojanja te države isključivo istaknutim članovima partije i onim „nepartijcima“ koji nikada nisu doveli u pitanje temeljne

² I polemike između makedonskih “modernista” i “tradicionalista” nisu ništa drugo nego teorijsko-politička neslaganja unutar iste ideološke matrice, unutar iste komunističke partije. Budući da je “polje politike” bilo unaprijed rezervirano za neke druge aktere i kao takvo nedostupno ostalim smrtnicima, onda je teoretičarima književnosti, književnicima, književnim kritičarima preostalo da na “polje kulture” demonstiraju svoje različite interpretacije iste teorijske doktrine, a te interpretacije nisu ni u jednom trenutku dovodile u pitanje (političku) stvarnost na koju su tako rado referirali u svojim opreznim teorijskim argumentacijama. Biti za estetski pluralizam, a protiv monističke “teorije odraza” tek je jedna od pretpostavki radikalnije društvene kritike, koja se, na žalost, u njihovim teorijsko-kritičkim laboratorijima nikada nije dogodila! Budimo iskreni i recimo: tako što se i nije moglo dogoditi jer su i makedonski „modernisti“ u konačnici bili limitirani postojećom monističkom/totalitarnom politikom, koja ih je, bez prevelikih teorijskih napora, uspjela „natjerati“ da i one nedogmatske teorijske doktrine u svojim interpretacijama pretvore u neke nove dogme: kao što su to bila dogma o socijalizmu s ljudskim licem, ili narativ o prednostima samoupravljanja, koji je trebao potvrditi (neo)humanistički karakter „novoga“ društva...!

vrijednosti režima, njegov legitimitet, pa im je bilo dopušteno da, tu i tamo, u strogo propisanim granicama, “kritički” upozore na određene anomalije u društvu, kulturi, znanosti... A o iznimnoj važnosti “prava na govor” svjedoči nam i neviđeni cinizam nositelja vlasti, koji su se, u 80-im godinama prošloga stoljeća, usudili etatizirati, ni manje ni više, nego i “pravo na sumnju”, i to tako što su sebi prisvojili čak i pravo na radikalnu kritiku svega postojećeg, prava koje inače po definiciji pripada, prije svega, protivnicima režima, “neovisnim” intelektualcima, novinarima... A svi oni drugi koji nisu pripadali tom odabranom krugu nisu mogli konzumirati pravo na kritiku. Ni jednoj drugoj, osim marksističkoj ideologiji, nije bio dopušten neometan pristup javnosti. Doduše, vremenom su se tolerirali i oni pojedinci koji su se usudili javno deklarirati kao nemarksisti i u javni život (književnost, film, glazbu, znanost, periodiku...) uvoditi i neke druge, građanske diskurse, koji su predstavljali izvjesni odmak od marksističkog diskursa. I ti odmaci kretali su se, u početku, od „blage“ reinterpretacije marksizma, da bi s vremenom, u 80-im godinama, ti odmaci završili u ozbiljnom osporavanju marksističkog svjetonazora.³ No, ti pojedinci nisu predstavljali neku ozbiljniju prijetnju režimu, njihovo javno djelovanje bilo je diskretno kontrolirano, državni su ga ideološki aparati svjesno marginalizirali, budno su pazili da njihovo djelovanje nikada ne premaši okvire institucija u kojima su “po kazni” radili (instituti, zavodi, fakulteti...). Doduše, bilo im je omogućeno publiciranje, ali te publikacije/časopisi imali su i više nego skromnu nakladu, pa je i to bio jedan od suptilnih načina da se njihov eventualni politički utjecaj na javno mnijenje maksimalno minimalizira. U javnosti su se, u međuvremenu, pojavili i neki dokumenti čija vjerodostojnost nije sporna (nismo od onih koji bez ostatka vjeruju arhivima tajnih službi, selektivnim ispovijedima zakasnelih memoarista, nepouzdanim svjedočenjima malicioznih i razočaranih povjesničara, ali neobjašnjiva ponašanja nekih poznatih “disidenata” u 80-im i 90-im godinama prošloga stoljeća, njihovo sramotno javno djelovanje, otvoreno svrstavanje uz nositelje totalitarnih ideologija, otvara mnoga neugodna pitanja glede njihova angažmana u tim vremenima i, nema sumnje, uvelike diskreditira njihov disidentski kredibilitet, pa je i ta neugodna činjenica itekako utjecala da se, danas, u javnosti, o iznimnom demokratskom potencijalu, političkoj dosljednosti i, uopće, o ulozi jugoslavenskih disidenata u procesima demokratizacije socijalističkoga društva može slobodnije i kritičnije, bez nepotrebnih mistifikacija, pisati i govoriti. I ti kritički govori pokazali su da je i taj njihov demokratski potencijal, i navodna dosljednost, i politička ko-

³ Prije svega, upućujemo na tekstove zagrebačkog filozofa N. Sesardića, koji je među prvima uputio na priličnu teorijsku insuficijentnost i političku nekorektnost/selektivnost “praxis-filozofije” i njenih korifeja: G. Petrovića, M. Kangrga, jednog od uspješnijih švercera vlastite sudbine u bivšoj jugofilozofiji i politici, a o dosljednosti filozofskog mišljenja jednoga Lj. Tadića, M. Markovića, M. Đurića, S. Stojanovića, koji je jedno vrijeme glumio srpskog Eckermanna ni manje ni više nego jednom D. Čosiću, koji je, pak, želio biti i otac nacije, i ozbiljan pisac, i radikalni kritičar društva, i predsjednik države, i duboki mislilac, nepotrebno je govoriti.

Praxis-filozofija, zapravo, predstavlja hibrid svega i svačega: od kavanske politike, šovinizma, svemirskog neznanja, teorijske površnosti, pa sve do unosne prakse denunciranja neistomišljenika (dovoljno je vidjeti samo “slučaj” V. Gotovac), a u tekstovima praxis-filozofa najmanje je prisutna ozbiljna filozofija!

rektnost, u mnogim slučajevima bila obična demokratska farsa, loša i neuvjerljiva predstava za zapadnu publiku, koja je totalitarnom režimu služila kao jeftini alibi, tipa “als ob” i u bivšoj državi, ne samo što postoje zapadno-europski demokratski standardi/vrijednosti, već da se ti standardi/vrijednosti (pravo na razliku, pravo na slobodu govora...) slobodno i prakticiraju. U mnogim detaljima te predstave za stranu javnost nisu bile vrijedne neke veće pozornosti, pa su s vremenom te predstave izgubile svaki smisao, bile su i neuvjerljive, i naivne, i tragikomične... No, i pored toga mnogi “disidenti” i dalje su neumorno ustrajavali u stvaranju (samo)privida o iznimnoj važnosti vlastitih uloga u relevantnim društvenim procesima.⁴

Stoga se uopće ne moramo previše čuditi što su se poslije političkih promjena, početkom 90-ih godina prošloga stoljeća, i u makedonskoj akademskoj i političkoj javnosti, isprva stidljivo, a poslije i nešto glasnije, pojavili pojedinci koji su smatrali da su tim promjenama stvorene realne pretpostavke za objektivnu (re)valorizaciju djela B. Koneskog. Nadam se da ne ćemo zvučati previše heretično ako kažemo da ovu reakciju „moralista” (umjesto bilo koje druge političke kvalifikacije držimo da taj termin, na najmanje diskvalificirajući način, određuje sve i političke i teorijske oponente B. Koneskog, koji su, doduše, ne baš u svim detaljima najspretnije, pokušali koncipirati strategiju “suočavanja s prošlošću kroz moralnu refleksiju”, svjesni da novi početak nije moguć bez refleksivnog odnosa spram naslijeđa koji su nam ostavile prakse i ideologije starog režima)⁵ ne samo što imamo duboko razumijeva-

⁴ O nekim od tih sumnji u lažne uloge nekih disidenata vidjeti više kod P. Matvejevića, Requiem za jednu ljevicu, Sarajevske sveske, br. 35-36/2011. S jednog pristojnog vremenskog odmaka i Predragu se Matvejeviću danas čini da ponašanje i djelovanje nekih od tih “disidenata” i nije bilo baš za pohvalu. Moralo je proći i više od dvadeset godina da bi P. Matvejević, s prilično sjete, konstatirao da su mnogi od tih “ljevičara” otvoreno koketirali s najgorim derivatima nacionalizma – fašizmom, da su neki od njih (M. Marković, Lj. Tadić...) javno podržali politiku S. Miloševića, da se ti gorljivi “antinacionalisti” nisu na jednaki način odnosili spram svih jugoslavenskih nacionalizama, pa su tako početkom 70-ih godina zdušno branili nacionalističke istupe srpskog profesora M. Đurića, ali kada je trebalo braniti pjesnika i filozofa V. Gotovca, onda su se zadovoljili pilatovskim pranjem ruku: obrana prava na slobodu izražavanja nije njihov posao!

Kao i obično, i u ovome tekstu, P. Matvejević ostaje isključivo na površnom opisu (na trenutke vrlo šarmantnom i autoironičnom) nekih njegovih privatnih relacija s (bivšim) prijateljima, praxis-filozofima. Ako već ima namjeru govoriti o povijesnom (ne)uspjehu “lijeve” misli na ovim prostorima, onda taj govor nikako ne bi smio ostati na razini šarmantne dosjetke. Imamo dojam da P. Matvejević nema ni teorijske snage ni političke volje upustiti se u jednu neizvjesnu avanturu koja bi od njega zahtijevala da, bez ikakvih ideoloških i inih sentimentata, dubinski i kritički/dekonstrukcionalistički analizira tekstove glavnih protagonista (G. Petrovića, R. Supeka, Lj. Tadića, M. Kangrga, M. Markovića, M. Životića...) te misli. Tek jedna takva analiza mogla bi pomoći u boljem razumijevanju jedne nadasve zanimljive i burne teorijsko-političke epizode u razvoju mišljenja na ovim prostorima. I tek poslije jedne takve analize njihovih tekstova mogli bismo vidjeti sve bitne razlike između njih u teorijskim i praktičnim stavovima, koje nisu bile samo nijanse. I tek poslije te analize uvjerali bismo se da bez obzira što su djelovali u vremenima ideološke tame/noći – sve krave ipak nisu bile crne!

⁵ Kada govorimo o određenoj “nespretnosti” aktera te strategije, onda u prvome redu mislimo da se ta “nespretnost” očituje, prije svega, u pogrešnom izboru predmeta osporavanja, to svakako ne bi trebalo biti djelovanje B. Koneskog u javnom životu socijalističke Makedonije jer oni bi morali znati da je krajnji rezultat njihova osporavanja nedvojbeno definiranje vrijednosnog diskontinuiteta s prošlošću. Mogu prihvatiti početnu premisu njihove strategije: demokracija nije moguća bez novog

nje, već smatramo da je riječ o jednoj posvema logičnoj i očekivanoj reakciji. Naime, svaka promjena političkih paradigmi predmnijeva i određene promjene unutar do tada vladajućih i obvezujućih teorijskih paradigmi: tako je teoriju odraza bila moguće napustiti tek poslije političkog sukoba sa Staljinom! Preko noći Ždanov i T. Pavlov više nisu bili neupitni političko-teorijski autoriteti, pa je o književnosti/umjetnosti bilo moguće misliti i izvan soc-realističkog kanona.⁶ Isto tako, poslije 90-ih godina prošloga stoljeća stvorene su realne pretpostavke i u makedonskom

vrijednosnog utemeljenja politike; a to novo vrijednosno utemeljenje politike ostvarit će se jedino ako smo u stanju nefunkcionalistički suočiti se s vlastitom prošlošću; a jedno takvo suočavanje s prošlošću znači usmjerenje k prevladavanju moralno i politički kompromitiranih elemenata te iste prošlosti. No, nikako se ne mogu složiti da upravo javno djelovanje B. Koneskog predstavlja taj “moralno i politički kompromitirani element” makedonske prošlosti. Odnositi se na taj način spram javnog djelovanja B. Koneskoga ne predstavlja ni političku ni građansku korektnost! To samo znači da su protagonisti te “demokratske” strategije ostali trajni zarobljenici pojmovnog para “prijatelj vs. neprijatelj” koji navodno toliko žele nadvladati!

⁶ Treba biti iskren i reći da je u bivšoj državi već početkom 60-ih godina prošloga stoljeća došlo do određenih promjena teorijskih paradigmi, tih godina “modernizam je, sa svojim sintetičkim sklonostima, bio na izmaku, a zamjenjivali su ga postmodernistički trendovi (na tom tragu napisan je i moj tekst “O mogućnosti/nemogućnosti komunikacije između jugoslavenskih književnosti”, u knjizi *Diskurs razlike*, Dometi, Rijeka, 1994., str. 13-20, u kojem branim tezu da između jugoslavenskih književnosti ne postoji neka ozbiljnija komunikacija i da one unatoč toj činjenici mogu sasvim normalno funkcionirati. “...evolucija (je) pokazala da naše književnosti mogu funkcionirati isključivo kao nacionalne institucije, pa stoga danas i Srbi i Hrvati i Slovenci uglavnom svoje književnosti vide kao zasebne sustave, s vlastitim tradicijama i s vlastitim književnim potencijalima.” (18)

Tekst je bio napisan 1987. godine, a kao referat pročitao je na posljednjem kongresu (jugo)slavista u Novom Sadu, održanom početkom listopada te iste godine. Sudionici kongresa bili su neposredni svjedoci sramnog pada vojvođanskih komunista. Ulicama Novoga Sada kretala se pijana i manipulirana rulja koju su “ribari ljudskih duša/ideolozi novog poretka” doveli sa svih strana i vješto ih uputili na zgradu Skupštine Vojvodine, uvjeravajući ih da je ta zgrada kriva za sve njihove frustracije, da ljudi koji se sjede u toj zgradi ne prepoznaju prave interese Srbije i da zato moraju poniženi i poraženi napustiti tu zgradu i zauvijek otići na smetlište povijesti. A da stvar bude još apsurdnija upravo je jedan književnik tu pijanu i “revolucionarnu” energiju rulje euforično okarakterizirao kao “događanje naroda” “nepovjerljivi prema sintetišućim metanaracijama, skloni relativističkom razmišljanju i posebnostima, neprijateljski raspoloženi prema svakom obliku sinteze. U toj kulturnoj atmosferi Jugoslavija je prvi puta pošla za nečim što bi se moglo nazvati višenacionalnom politikom koja je garantovala odvojena, ali jednaka prava svim nacionalnim kulturama, dozvoljavajući svakoj od njih da se razvija po sopstvenoj volji. Da je to uspjelo, Jugoslavija bi se razvila u višenacionalnu zemlju poput Indije. Za razliku od Indije, međutim, Jugoslavija je stvorena na kolektivističkoj osnovi. Pošto nije bilo nikakvog kulturnog lepka koji bi ih ujedinjavao, sve više homogenih kolektiva je lako upućivalo izazove ideji jugoslovenstva, koja je bila izgubila svoj raison d’etre” (A. B. Wachtel 2001: 18).

Nema dvojbe da je autoritet B. Koneskoga u 60-im godinama bio takav da je bilo iluzorno očekivati da bi se netko usudio na kritički način čitati njegovo djelo i eventualno dovesti u pitanje njegove vrijednosti. Na žalost, ni ta zakasnjela reakcija makedonskih “moralista/idealista”, u 90-im godinama, nije otišla dalje od površnih političkih (dis)kvalifikacija, koje nisu uspjeli prevladati limite pojmovnog para “prijatelj vs. neprijatelj”! Nitko u Makedoniji nije B. Koneskog osporavao na način na koji su osporavani M. Heidegger, P. de Man, J. P. Sartre, europska lijeva misao. Nitko u Makedoniji nije se usudio izravnije povezati njegove teorijske postavke s njegovim mladenačkim političkim angažmanom.

Nitko nije želio vidjeti, a još manje analizirati, vezu između njegovih teorijskih iskaza i njegova povijesnoga/političkog ja. No, jednako su promašeni i oni pokušaji koji nas danas žele uvjeriti da je B. Koneski oduvijek bio antistaljinist. Doduše, ti nekritički apologeti imaju problema kako tu, najblaže

društvu da se na jedan drukčiji način pokuša ovladati vlastitom prošlošću, gdje bi jedan od načina ovladavanja tom prošlošću predstavljao i aktivno traganje za alternativnim (potisnutim, tabuiziranim, prešućenim...) vrijednostima, događajima, osobama u makedonskoj povijesti. No, pri tome moramo biti svjesni da prošlošću ne ćemo ovladati ako je jednostavno „storniramo“ i zaključimo da je (u ovome slučaju, makedonska) prošlost isključivo lanac pogrješnih definicija problema (M. Schmid). To jednostavno nije i ne može biti točno!

Po svemu sudeći makedonski „moralisti“ smatrali su da se stari režim može delegitimirati jedino tako što će se pored njegovih političkih tradicija osporavati i njegove kulturne tradicije, jer su, prema njihovu mišljenju, upravo kulturne tradicije predstavljale jedno od najvažnijih (ideoloških) uporišta staroga režima. Taj postupak radikalnog odbacivanja političkih i kulturnih tradicija, bilo gdje, pa tako i u Makedoniji, ne odobravamo i skloniji smo onim mirnijim pristupima, koji su svjesni da je čuvanje izvjesnog kontinuiteta i jednih drugih tradicija, u svakome društvu, temeljna pretpostavka za izgledniju budućnost toga društva. Jer, ako se sve tradicije dovedu u pitanje, što nam onda osim „praznine“ preostaje? A „praznina“ nikako ne može predstavljati neko ozbiljnije jamstvo da će taj „novi početak“, u svakome pogledu, biti bolji od onog prošloga.

A nema nikakvih dvojbi da su u dužem razdoblju teorijski stavovi B. Koneskog u odnosu na pojedina pravopisna, gramatička, leksička rješenja u makedonskom jeziku, o karakteru makedonske kulture/kulturne politike, bili i vladajući i obvezujući! I političke promjene početkom 90-ih godina prošloga stoljeća, između ostaloga, omogućile su stvaranje relativno pozitivne i demokratske atmosfere u kojoj su se onda mogla postavljati i ona, nešto manje ugodna pitanja: Nije li razvoj makedonistike možda mogao biti i nešto drukčiji nego što je bio? Jesu li u prošlosti izabrana baš najbolja rješenja, ili su, možda, postojala i neka druga rješenja, koja bi razvoj makedonistike usmjerili u nekom drugom smjeru?

Riječ je, naravno, o krajnje hipotetskim, a nikako heretičkim pitanjima, koja imaju smisla samo onda kada o delikatnim temama raspravljamo bez ikakvih ideoloških predrasuda. Bilo bi korektno kada bismo o tim neugodnim temama govorili, prije svega, iz perspektive vremena u kojem su se te teme javljale. I ako želimo biti politički korektni, odnosno građanski pristojni, onda nam ta korektnost i pristojnost, između inih stvari, nalaže da se sva, pa i ona neugodna, pitanja nužno moraju kontekstualizirati! Nepovijesni pristup bilo kojoj, pa tako i ovoj najdelikatnijoj temi makedonske kauze, jednako je legitiman kao i bilo koji drugi teorijski pristup. No, legitimnost različitih teorijskih pristupa i njihovi krajnji rezultati nisu ni u kakvoj korelaciji: metodološka legitimnost nekog teorijskog pristupa ne znači da moramo, bez ostatka, i povjerovati rezultatima do kojih smo na taj, nepovijesni, način došli.

Svakako da je razvoj makedonskog jezika (i svega onoga što se uz jezik veže: njegova gramatika, pravopis, načela standardizacije...), uostalom kao i mnogih dru-

rečeno, diskutabilnu konstataciju dokazati, kada je upravo jedan Staljinov tekst bio i prvi tekst koji je B. Koneski s ruskog preveo na standardni makedonski jezik, koji je on, usput rečeno, uspostavio!

gih jezika, mogao biti i nešto drukčiji. No, uvjereni smo da su u tom trenutku, neposredno poslije Drugog svjetskog rata, upravo rješenja koja je ponudio B. Koneski, i na planu lingvistike, i na planu politike, bila najbolja moguća rješenja. I ne samo to – upravo su ta rješenja (ovdje prije svega mislimo na ona rješenja koja se odnose na standardizaciju makedonskog jezika) početkom 90-ih godina prošlog stoljeća predstavljala ona legitimna uporišta na koja su se mogli pozvati makedonski političari kada su sukladno pozitivnom međunarodnom pravu proglasili neovisnost makedonske države.⁷

Iako su ta njegova lingvističko-politička rješenja proizvod jednoga vremena, do kojih je došlo u jednom revolucionarnom (nesigurnom) vremenu, ta rješenja ne samo što su bila iznimno precizno formulirana, već su se i temeljila na jedinoj realnoj i mogućoj makedonskoj nacionalnoj viziji u trenutku završetka Drugog svjetskog rata. U to vrijeme u igri su bile i neke druge političke vizije koje su jednako tako imale svoje vatrene pristalice i nisu bile ništa manje legitimne od “realističke” vizije koju je zastupao B. Koneski. Naime, i te vizije imale su teorijsko pokriće u ondašnjim teorijama jezika, ali, i pored svoje teorijske utemeljenosti, one su ipak imale “mali” nedostatak: bile su nerealne i kao takve posvema su zanemarile postojeći politički kontekst, tajne dogovore “velikih” sila na mirovnim konferencijama, nisu uopće bile svjesne novih podjela sfera političkih utjecaja u svijetu, od kojih ni jedna nije predviđala teritorijalno (a samim time i jezično) ujedinjenje makedonskog nacionalnog korpusa. Relevantnim političkim akterima, koji su iz Drugog svjetskog rata izašli i kao politički i kao vojni pobjednici, nedostajalo je elementarne političke volje da se upuste u neizvjesnu avanturu revizije mirovnog sporazuma iz 1913. godine, kojim bi se poništili nepravedni učinci balkanskih ratova. Za razliku od “utopista”/“idealista” “realisti” su, unatoč i svojim

⁷ E. Kedouire smatra da je vlastiti standard temeljni uvjet koji neka nacija mora ispuniti da bi mogla stvoriti vlastitu državu: “Jezik je vanjska i vidljiva oznaka tih razlika koje razlučuju jednu naciju od drugih; najvažniji kriterij prema kojem se prepoznaje njezina opstojnost, i ima pravo oblikovati vlastitu državu.” (1993: 58) To mišljenje, nasuprot nekim drugim mišljenjima, samo još jednom upućuje da su i književni, i kulturni, i jezični problemi, uvijek i problemi o kojima, u konačnici, odlučuje politika! Pa je tako politika odlučila da međunarodno priznanje Republike Makedonije bude tek djelomično jer još treba riješiti neke “nesporazume” oko imena države. O tome više vidjeti u našem predavanju o imenu, održanom 26. svibnja 2009. godine na Filološkom fakultetu u Skopju, Godišnji zbornik, knjiga 35, Skopje, 2009., str. 483-495.

Istražujući “grčki slučaj”, isto što i E. Kedouire, tvrdi i G. Jusdanis! On će tako u studiji “Belated Modernity and Aesthetics Culture, Inventing National Literature” ustvrditi da je: “Najvažnije sredstvo za kreiranje nacionalne svijesti (...) vernakular. Inteligencija mora prizvati mase na borbu za revoluciju jezika koji one razumiju. Nacije su se pojavile u Europi nakon što su vernakulari stali uz bok klasičnim jezicima, osobito latinskom. Kodifikacija vernakulara, dijelom olakšana tiskom, stvorila je unificiranu područja izmjene i komunikacije koja su ljudima omogućila da o sebi misle na nove načine: kao o međusobno povezanim sraslim skupinama ne nužno svojom lojalnošću kralju ili dužnošću prema Crkvi nego “dubokim horizontalnim drugarstvom” (B. Anderson 1983: 47, 15) i osjećajem jezičnog zajedništva. Promičući prikupljanje uzajamnih iskustava, vernakulari su pomogli da se skupine razluče jedna od drugih. Svaka se nacionalna zajednica sastojala od individualaca koji su govorili, čitali i pisali na standardnom jeziku i radili na području (izmišljenog) kulturalnog konsenzusa.” (1991: 41)

manjim lutanjima⁸, itekako bili svjesni svih tih surovih činjenica i bilo im je jasno da se u pogledu (nepravednih) odluka iz Bukurešta ništa dramatično ne će dogoditi: makedonski nacionalni korpus i dalje će ostati podijeljen između triju država, odvojen granicama, koje “umiru i vaskrsavaju, premeštaju se, brišu se i neočekivano vraćaju. Označavaju iskustvo, jezik, životni prostor, telo sa njegovim zdravljem i bolestima, psihi sa njenim poremećajima i vraćanjem u normalu, politiku sa njenim često apsurdnim kartografijama, ego sa pluralitetom fragmenata i njihovim mučnim ponovnim spajanjima, društvo sa njegovim podelama, ekonomiju sa napredovanjem i povlačenjem, misao sa njenim mapama o uređenju” (C. Margis, citirano prema P. Zanini 2002: 10); a sve to zajedno duboko će utjecati na prirodu identiteta pojedinca jer uopće nije svejedno s koje se strane granice taj pojedinac nalazi! Konačno, identitet nije nešto što je prirodno jednom zauvijek stečeno i kao takvo nepromjenjivo. “(...) on je stalno “izložen procesu preformulisanja” i na njega utiču kontakti, razmene, odnosi u koje se ulazi s drugim identitetima. To se događa upravo zato što “etničke razlike ne zavise od odsustva interakcije i socijalnog konsenzusa, već, naprotiv, često predstavljaju same temelje na kojima su izgrađeni složeni društveni sistemi. Interakcije u jednom takvom društvenom sistemu ne dovode do njegovog ukidanja kroz promenu i akulturaciju; kulturne razlike mogu da postoje i pored interetničkih kontakata i međusobne zavisnosti”. Granica “opstaje” baš zato što identitet uvek nastaje unutar jednog “suprotnog i suprotstavljajućeg” konteksta, dakle u onom specifičnom ambijentu gde se različite grupe “nalaze u često konkurentskoj interakciji.” (isto: 104)

Ali, jednako tako, treba biti iskren i reći da je do podjele Makedonije, između ostaloga, došlo i zbog toga što politički lideri Ilindenskog ustanka nisu razumjeli krajnji smisao reformi koje su se početkom 20. stoljeća, pod pritiskom velikih europskih sila, otpočele provoditi u Osmanskom Carstvu, oni su svojim nepotrebnim srljanjem ignorirali važnost tih reformi i naivno su mislili da mogu nadmašiti/prestići objektivnu logiku povijesnog razvoja. Reforme su, s jedne strane, trebale sačuvati teritorijalni integritet Carstva, što će reći da nisu dovodile u pitanje administrativnu cjelovitost Makedonije, a s druge, pak, strane, one su trebale temeljito modernizirati/europeizirati tursko društvo, omogućiti mu da na kompleksnost svijeta/okoline odgovori vlastitom unutarnjom kompleksnošću. Nemamo potrebu komentirati tu političku iluziju velikih europskih sila, ali temeljna ideja reformi sastojala se u stvaranju nužnih pretpostavki unutar turskog društva, koje bi onda, u konačnici, dovele do toga da Turska vlastitom unutarnjom kompleksnošću odgovori na kompleksnost okoline, što bi, u konačnici, trebalo da se od potencijalnoga neprijatelja velikim europskim silama postane pouzdani i respektabilni partner, koji će zajedno s njima jamčiti zadržavanje postojećih političkih i inih odnosa u Europi/svijetu⁹.

⁸ Uvid u neke od dokumenata iz toga razdoblja svjedoči o posvemašnjoj nesigurnosti mnogih aktera tih povijesnih događaja, odnosno iz tih dokumenata vidljivo je da nitko nije bio “savršen” i da su ljudska i politička kolebanja u povijesno zgusnutim vremenima posvema razumljive pojave.

⁹ Zanimljivo da je K. P. Misirkov cjelovitost Turskog/Osmanskog Carstva povezivao s cjelovitošću Makedonije. Plašile su ga sve one političke/revolucionarne aktivnosti koje su dovodile u pitanje teritorijalni integritet Turske. Bio je protiv teritorijalnog dekomponiranja Turskog/Osmanskog Carstva

No, ta nesretna epizoda (povijesno preuranjenog) ustanka samo još jednom daje za pravo Hegelovoj teoriji o ulozi ponavljanja u povijesti: “politička je revolucija općenito potvrđena u mišljenju naroda samo kada je ponovljena” – odnosno, ona može uspjeti samo kao ponavljanje prvog neuspješnog pokušaja. Makedonski slučaj to potvrđuje: ono što, 1903. godine, u prvome pokušaju, nije uspjelo, uspjel će u drugome, ponovljenom pokušaju, 1941. godine. Doduše, i to oslobođanje bilo je tek djelomično: uspjeli su se osloboditi jarma tuđih nacija, ali do potpunoga oslobođenja u odnosu na srodne narode moralo se još malo pričekati i do njega je došlo tek početkom 90-ih godina prošloga stoljeća!¹⁰

Mislimo da je svima jasno što bi se sve na ovim prostorima dogodilo u slučaju da su makedonski/jugoslavenski političari prihvatili kao podlogu za rješavanje političko-teritorijalnih problema “idealističku” imaginaciju/viziju makedonskog jezičnog identiteta, koja ne samo što nije bila ograničena postojećim državnim granicama, već ih i nadilazi, tako što prostorno obuhvaća cjelokupni makedonski nacionalni korpus. Jedno takvo iracionalno otvaranje kompleksnog teritorijalnog pitanja može se riješiti jedino nekim novim oružanim sukobom! I nema sumnje da su se “kartografi svijeta” između neizvjesne ratne opcije i zatečenih teritorijalnih odnosa svjesno opredijelili za potonju soluciju: bolje ne dirati u postojeće ne baš idealne granice, nego se upustiti u ratnu avanturu s neizvjesnim krajnjim ishodom. Isto tako, očito je da su zastupnici “idealističke” imaginacije makedonskog jezičnog identiteta smetnuli s uma jedan mali detalj, a on glasi: svako povlačenje granice ujedno je i način da se jednome “mjestu” dadne i vrijeme. A svako vrijeme uvijek ima namjeru pustiti korijene u tlo koje ga je stvorilo te na taj način učvrstiti, “ovjekovječiti” (F. Braudel) granice prostora. Granica će tako postati mjesto na kojem se utiskuje, usađuje sjećanje na neku civilizaciju, njenu povijest. I budući da granica postaje “granični prostor”, na nju jednostavno više nije moguće misliti kao na homogenu stvarnost. A, ako se tako što dogodi, a “idealistička” imaginacija ima upravo takve pretenzije, želju da ona postane homogena, onda sukobe nikako nije moguće izbjeći.¹¹

jer nagli i nekontrolirani procesi nikako ne idu na ruku makedonskom narodu. Makedonskom narodu treba mirno razdoblje u kojem bi poduzeo sve potrebne mjere da se i on konačno konstituiira kao nacionalni subjekt koji više ne će dopustiti da mu netko drugi/susjedi kroji/kroje sudbinu. „Njegova osnovna preokupacija je čuvanje jedinstva makedonskog naroda. On apeluje na makedonsku inteligenciju, (...) da se otrgne od onih koji je razjedinjuju i da zauzme platformu udruženog rada na izgradnji nacionalnog jedinstva makedonskog naroda.“ (B. Koneski 1978: 101)

U tom suprotstavljanju K. P. Misirkova i lidera Ilindenskog ustanka prepoznaje se, zapravo, suprotnost između opsesivnog (muškog) i histeričnog (ženskog) načela: opsesivac odlaže, odgađa čin, čekajući na pravi trenutak, dok histerik, takorekuć, prestiže sama sebe u svom djelovanju, svojoj žurbi i tako raskrinkava lažnost pozicije opsesivca.

¹⁰ Na ovome mjestu slijedimo Hegelovu teoriju o ulozi ponavljanja u povijesti: “politička je revolucija općenito potvrđena u mišljenju naroda samo kada je ponovljena” – točnije, ona može uspjeti samo kao ponavljanje (narodnooslobodilačka borba, 1941. – 1945.) prvog (Ilindenski ustanak, 1903.) neuspješnog pokušaja! Doduše, u makedonskom, i ne samo makedonskom, slučaju, i “ponavljanje” se moralo ponoviti!

¹¹ Sa sličnim problemima, kao i makedonski “idealisti”, u Hrvatskoj u 19. stoljeću suočili su se i pripadnici ilirskog pokreta “(...) realan domet političkog i kulturnog djelovanja pripadnika ilirskog

Nadalje, treba imati na umu da pozicija B. Koneskoga, neposredno poslije Drugoga svjetskoga rata, nije bila uopće jednostavna jer on je aktivno morao sudjelovati:

- a) i u stvaranju, odnosno dovršenju stvaranja makedonske nacije (mislimo da bi bilo krajnje pretenciozno kada bismo tvrdili da je B. Koneski u to vrijeme bio konstrukcionista i da je već tada mislio da je nacija nešto što je napravljeno; njegovo je poimanje nacije bilo i ostalo esencijalističko: on je naciju doživljavao izrazom nekog već ranije postignutog jedinstva koje se očituje kroz kontinuitet, izvornost i vječnost, nacija je i njemu bila sinonim za kontinuitet i sudbinu jedinstvene zajednice);¹²
- b) i u stvaranju jugoslavenske nacije, točnije jugoslavenske nacije kao okvira u koji će se onda udobno smjestiti/uklopiti i makedonska nacija sa svim svojim posebnostima, a makedonski je jezik, nema dvojbe, predstavljao jednu od najvažnijih posebnosti (Treba imati na umu da neposredno poslije Drugog svjetskog rata ideja zajedničke jugoslavenske kulture ponovno postaje poželjnim modelom kulturnog djelovanja koji bi se trebao realizirati tako što će se potiskivati, a ne kombinirati različite nacionalne kulture. No, i unatoč

pokreta, nasuprot zamišljenu dometu njihova projekta koji se protezao preko čitava južnoslavenskog teritorija, praktički je dosežao samo do granica Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, na kojima se zauzimala ne samo standardizacija vernakulara, nego a fortiori, budući da se u slučaju Srbije (u makedonskom slučaju riječ je o Bugarskoj i Grčkoj – op. Z. K.) radilo i o državnim granicama, njegova teritorijalizacija. Zbog toga su ilirci svojim aktivnostima izravno pridonijeli oblikovanju specifičnog hrvatskog jezičnog prostora i povezivanju jezika i jezičnog identiteta s hrvatskim etničkim identitetom i političkim teritorijem (upravo to čini B. Koneski u makedonskom slučaju – op. Z. K.), što je bilo u neskladu s njihovim proklamiranim (utopijsko-idealističkim – op. Z. K.) ciljevima(...)" (D. Škiljan 2002: 269-270). U tom smislu u pravu je A. P. Cohen kada kaže da granica označava početak i kraj jedne zajednice u onoj mjeri u kojoj „pokriva“ njen identitet. No, to još uvijek ne znači da možemo reći da etničko zajedništvo, „hrvatstvo“/„makedonstvo“ stvara hrvatsku/makedonsku teritoriju. Naime, kada bismo tako sudili, onda bismo prihvatili načela tzv. teritorijalnog nacionalizma, koji je probuđen „istorijskim specifičnostima nemačke nacionalsocijalističke ideologije, to je određena istorija formiranja država u Evropi nakon pada Hasburškog Carstva, i zamamljujuća bliskost „etničkih“ Nemaca, razdvojenih relativno skoro formiranim državnim granicama“ (A. Appadurai, 1996/1997: 195).

¹² U tom smislu nacija također funkcioniše kao mit “čiji je zadatak da jednoj u povijesti utemeljenoj namjeri osigura prirodno opravdanje, da kontingentnosti dadne privid vječnosti... Prelazeći iz historije u prirodu, mit se ponaša ekonomično: on ukida složenost ljudskih činova, daje im suštinsku jednostavnost, ukida bilo kakvu dijalektiku ili zavirivanje s druge strane onoga što je neposredno vidljivo, on organizira svijet koji u sebi ne sadrži proturječnosti zato što je oslobođen dubine, svijet koji je širom otvoren i valja se u onome što je očigledno, on uspostavlja rajsku prozirnost: stvari izgledaju kao da same po sebi imaju neko značenje” (R. Barthes 1972: 142-143). Stoga se i nacionalnim tradicijama lakše vjeruje nego tamo nekim apstraktnim teorijama. Nacionalna je zajednica definirana pretpolitičkim objektivnim prirodnim poretkom. I na ovome mjestu uspostaviti ćemo distinkciju između nacije i etniciteta: za razliku od nacije etnicitet nije konstruiran modernošću, već on postoji kao stvar-u-svijetu! Pa će na tragu ove distinkcije W. Connor ustvrditi da “...osjećaj zajedničkog podrijetla, naravno, nije, a u najvećem dijelu slučajeva i neće biti sukladan s faktičkom historijom (ali i unatoč toj činjenici – op. Z. K.) gotovo sve nacije predstavljaju raznolike nasljednike brojnih etničkih linija” (1994: 197); pa bismo onda mogli reći da etnički identitet, zahvaljujući svojoj pretpostavljenoj kulturnoj izvornosti, predstavlja esencijalni (nekonstruirani) rezultat čovjekove društvenosti kao takve, onaj koji kontinuiran egzistira ispod moderno konstituirane nacionalne zajednice.

takvoj homogenizirajućoj praksi, vladajuća politika više nije bila u mogućnosti ignorirati postojanje makedonskog jezika, jezika čije je postojanje tijekom rata i nekim svojim prijašnjim (avnojevskim) odlukama nedvosmisleno potvrdila. I upravo je taj čin priznanja makedonskog jezika omogućio makedonskoj naciji da se jasno i nedvojbeno odredi kao zaseban etnicitet unutar jugoslavenske zajednice u kojoj legitimno supostoji s ostalim nacijama)¹³.

I Blaže je Koneski pripadao onoj plejadi književnika, političara, filologa, znanstvenika, koje je trajno (za)vodila romantičarska ideja da Južni Slaveni mogu prevladati razlike koje proizlaze iz njihovih odvojenih (komunikativnih) prošlosti, gdje bi onda krajnji rezultat tih (dobrovoljnih) prevladavanja bio stvaranje zajedničke jugoslavenske nacije. Prema tomu i njegov jugoslavenski nacionalizam temelji se isključivo na sintetičkom karakteru. No, treba znati da ni taj romantizam, pa ni taj sintetički karakter jugoslavenskog nacionalizma (o opasnostima toga umjetnog/sintetičkog nacionalnog jugoslavenstva krajem 80-ih godina pisao je slovenski filozof I. Urbančič) uopće nisu tako benigni, kao što možda na prvi pogled izgledaju: “Romantičari nisu imali ni razumijevanje niti sklonosti za slobodu pojedinca – odnosno za osobnu neovisnost i slobodu od prisile i proizvoljne vladavine... Istinska sloboda... koja je nemilosrdno činila da svi drugi pojmovi slobode izgledaju trivijalni i nevažni, bila je sloboda da se ispuni namjera prirode, da čovjek postane “cjelina”, odnosno vjeran svojoj individualnosti i posvema svjestan nje... Ostvarivanje takve pune svijesti o individualnosti ljudima je bilo moguće jedino kroz sjedinjavanje s državom, pa je stoga sloboda proizlazila iz bezuvjetnog podređivanja pojedinca kolektivnom autoritetu, zapravo iz utapanja pojedinačne ličnosti u državi, i bila je moguća jedino na taj način.” (L. Greenfeld 1992: 348-349)

Budući da su se manje-više svi naši romantizmi uvelike oslanjali na njemački romantizam, onda je posvema razumljivo da su takva gledišta generirala kolektivističko-autoritarni, a ne individualističko-liberalni model nacije. Stoga nema nikakvih razloga za bilo kakvu vrstu čuđenja što je u poslijeratnoj socijalističkoj Jugoslaviji,

¹³ “To je jedinstven slučaj u istoriji Jugoslavije da je Vlada bila najvažniji učesnik u stvaranju kulturne politike; u prvih petnaest poratnih godina partijski funkcionari su imali najvažniju ulogu u određivanju nove jugoslovenske kulture. Posebnim nacionalnim kulturama bilo je dozvoljeno da nastave da postoje na bezazlenom nivou narodne kulture, naglašavala se nepregledna šarolikost tih kultura među jugoslovenskim nacijama, verovatno zato da istim tim nacijama na pamet ne bi palo da zahtijevaju ista više od folklor, na primer sopstvenu državu, ili geografski identitet” (A. B. Wachtel 2001: 17). Upravo iz tih razloga i tvrdimo da su rješenja/vizije B. Koneskog u tom trenutku bila optimalna, ali jednako tako mora se reći da je, u međuvremenu, došlo do kompromitacije nekih njegovih rješenja. Prije svega, tu mislimo na ono političko rješenje koje je isključivo u jugoslavenskoj naciji vidjelo optimalan okvir unutar kojeg će se sačuvati/obraniti makedonski nacionalni identitet. To rješenje nije uspjelo položiti ispit vremena jer se pokazalo da “organski” makedonski identitet ima prednost pred jugoslavenskim, koji je, zapravo, predstavljao tek jednu od nužnih epizoda u procesu makedonske nacionalne emancipacije.

Pojam jugoslavenske nacije nije se uspio održati, odnosno razlike između pojedinih jugoslavenskih nacija postale su nepremostive i svako inzistiranje na nekom lažnom jedinstvu postalo je besmisleno i kontraproduktivno.

pa prema tomu i u Makedoniji, prevladao kolektivističko-autoritarni model nacije koji će presudno utjecati na budući politički/demokratski razvoj jugoslavenske zajednice, gdje smo taj utjecaj prepoznavali u kroničnom nedostatku elementarne demokratske svijesti, sustavnom nepoštivanju slobode govora, (o)lakom stavljanju znaka jednakosti između države i društva, i to uvijek na štetu društva, pa se sukladno takvoj političkoj filozofiji svaki pokušaj stvaranja makar i simboličnih nukleusa civilnoga društva unaprijed proglašavao neprijateljskim činom, a proklamirana univerzalnost onemogućavala je slobodnije artikulacije partikularnih inicijativa jer u savršenoj univerzalnoj građevini nema mjesta za takve "sitnice" kao što su to građanska i manjinska prava, a one ideje koje su se usudile zagovarati neovisnost institucija (sudova, fakulteta...) u odnosu na (središnju i republičku) vlast bile su, u samom začetku, na najgrublji način stigmatizirane, "(...) pojedinci i grupe se shvaćaju kao vlasništvo države. Celina društvenog života, (...) apsorbovana je u kristalnu strukturu države. Mit kolektivne harmonije zamišljen je kao apsolutno važeći. Bilo ko da u ovakvim prilikama brani civilno društvo, podvrgava se opšte poznatim metodama: praćenja, ispitivanja, korišćenja bajoneta, dugotrajna pritvaranja, prisilnog emigriranja ili nasilja "neidentifikovanih napadača." (J. Keane 1987: 47)¹⁴

Ishodište političko-jezične filozofije B. Koneskoga možemo naći, između ostalog, i u tekstovima K. P. Misirkova. I jedan i drugi smatrali su da svako javno djelovanje ima smisla ako u njemu prevladavaju načela racionalnosti i evolutivnosti. Svako drukčije javno djelovanje može se pretvoriti u neodgovornu avanturu s tragičnim posljedicama. Tako će i B. Koneski u jednom politički turbulentnom vremenu između racionalnog/Misirkova/evolucije s jedne strane i emocionalnog/ilindenskih ustanika/revolucije, s druge strane, s punom sviješću izabrati racionalno/Misirkova/evoluciju¹⁵. I u tom, za B. Koneskog, logičnom izboru, prema našem

¹⁴ Do sličnih zaključaka došli su i neki drugi teoretičari (J. Kristeva, P. Ricouer, J. Derrida...) jer nema sumnje da kolektivističko-autoritarni model nacije sustavno blokira "stvaranje demokratskih političkih identiteta (...). Tako se priprema teren za razne oblike populističkih i antiliberalnih pokreta čiji cilj su nacionalne, vjerske i etničke podjele (zvuči paradoksalno ali sama praksa jugoslavenske komunističke partije predstavlja rodno mjesto većine svojih "neprijatelja", a politička zbivanja s kraja 80-tih i početkom 90-tih godina prošloga stoljeća to nam i potvrđuju – op. Z. K.). Kada polemički dinamizam pluralističkog sistema nije se u stanju razviti zbog manjka demokratskih identiteta s kojima čovjek može da se identificira, postoji rizik da će doći do umnožavanja konfrontacija oko esencijalističkih identiteta (i upravo se to i dogodilo u socijalističkoj Jugoslaviji na njenom kraju – op. Z. K.) i danih moralnih vrijednosti" (C. Mouffe 1994: 109).

U nekim drugim tekstovima u ovoj knjizi uputili smo da su i socijalističke tradicije bitno konzervativne po svome usmjerenju, jer su njeni "(...) obrasci praksi, vrednosti, institucija, normi bili (...) definisani etičkim, supstancijalno određenim konceptom grupnog delovanja. Taj koncept bio je (...) bitno kolektivistički, pošto je dobro grupe (nacija, radnička klasa) bilo predstavljeno kao izvor i granica mogućnosti individualnog identiteta. Takve tradicije nisu dozvoljavale pluralizam životnih formi ili orijentacija" (N. Dimitrijević 2007: 322).

¹⁵ „Dijalektiku uma“ Blaže je Koneski uvijek suprotstavljao „dijalektici srca“ jer je iz iskustva znao do čega sve može dovesti pretjerana sentimentalizacija stvarnosti, „koja se iz privatne sfere proteže u javnost i deluje umrtvljujuće na politiku; u njoj dolazi do izražaja „dijalektika srca“ koja može lako početi da deluje na mase i zato je daleko opasnija nego „dijalektika uma“ koja po prirodi stvari može biti samo stvar elita“ (W. Lепенies 2009: 294).

mišljenju, ideološki trenutak uopće nije bio odlučujući: “Političar u svome nastupu treba da bude veoma motivisan, ali ne i vođen privatnim interesima; on treba da pokaže osećaj za odgovornost u uslovima kada se dugoročno posledice (nema dvojbe da su i K. P. Misirkov i Blaže Koneski smatrali da politički lideri Ilindenskog ustanka¹⁶ nisu vodili dovoljno računa o dugoročnim posledicama svoga čina – ustanak je bio ne samo ishitren, već i nedovoljno politički promišljen, i umjesto da ustanici svoje djelovanje usklade s planovima i inicijativama „velikih“ sila, oni su posvema zanemarili tadašnje međunarodne političke odnose, a onda nema mjesta čuđenju što je ta avantura tako neslavno završila: zakasnjele romantičarske, neodgovorne geste uvijek su osuđene na totalni politički neuspjeh, a u konačnici najveću cijenu takve nepromišljene političke avanture platio je makedonski narod – op. Z. K.) onoga što čini jedva mogu i naslutiti; konačno, njegovo razmišljanje i postupanje treba da pokaže kako je u stanju da dobro proceni situaciju, da se upravlja prema okolnostima, ali da nije oportunist.” (V. Heines 2011: 91) Svjesni smo da te zahtjeve nije jednostavno ispuniti jer ih, prije svega, nije jednostavno usuglasiti, a prava drama nastupa onoga trena kada se ti zahtjevi toliko međusobno suprotstavljeni da smo prisiljeni odlučiti se želimo li djelovati sukladno “etici odgovornosti” ili, pak, slijediti načela “etike uvjerenja”.

U najvećoj mjeri svoje političko i ino djelovanje B. Koneski usmjerio je prema načelima etike odgovornosti¹⁷, uspijevajući pri tome suspendirati svoja subjektivna uvjerenja, dok se, za razliku od njega, V. Markovski (i ne samo on!) ponašao posve-
ma drukčije – u njegovu političko-kulturnom djelovanju gotovo isključivo prevla-

Upravo na tragu „dijalektike uma“ i sam će napisati da je „Misirkovljeva knjiga, (...) dobrim delom predstavlja kritiku delovanja, pogleda i metoda makedonske revolucionarne organizacije u vreme kada se ova našla u teškoj krizi posle neuspeha oružanog ustanka. Misirkov je pre svega osudio revolucionarnu akciju, smatrajući da Makedonija može da računa samo na evoluciju, na prosvetno-kulturni preobražaj, za koji se otvara mogućnost uvođenjem reformi pod kontrolom velikih sila. Misirkov je kritikovao revolucionarnu organizaciju kao centralistički rukovođenu političku partiju, u kojoj nema mesta slobodnom iznošenju mišljenja“ (1978: 122).

¹⁶ No, to nikako ne znači da Ilindenski ustanak nije jedan od najznačajnijih datuma u povijesti makedonske nacije. U nekim drugim, promijenjenim političkim okolnostima upravo je taj povijesni događaj postao kulturnim datumom te povijesti jer se izdvojio „iz svog istorijskog konteksta i u vidu mita (tako se u makedonskoj nacionalnoj himni isključivo slavi upravo taj, a ne neki drugi, podjednako značajni događaji iz makedonske povijesti, poimence se veličaju akteri toga, a ne nekoga drugoga povijesnoga događaja – op. Z. K.) stavlja u službu određenog političkog cilja. Kao mit, historijski događaj ima karakter magične formule; on obezbeđuje bespogovornu identifikaciju s političkim ciljem i čini od njega vrednost koja se ne osporava“ (A. Assmann 2002: 57). I upravo će nam taj primjer potvrditi da način kojim raspolaže vlastitom prošlošću određena, u ovome slučaju, makedonska politička zajednica, ujedno određuje i formu vlastitog identiteta.

¹⁷ Nije nam poznato je li B. Koneski čitao tekstove E. Levinasa i je li uopće svoje stavove o etici odgovornosti temeljio na nekom sustavnijem čitanju relevantnijih filozofskih tekstova o toj temi. No, u svakome slučaju bilo bi nadasve zanimljivo imati uvid i u njegovu privatnu biblioteku i u njegovu lektiru. O iznimnoj važnosti “biblioteke” pisali smo u našoj knjizi *Identitet*. Tekst. Nacija, interpretacija crnila makedonske povijesti, Ljevak, Zagreb, 2009., u tekstu Nacija: tekst ili san, str. 133.-185., jer nema sumnje da pročitane knjige i knjige koje čuvamo u našim bibliotekama itekako utječu na formiranje naših identiteta.

dava etika uvjerenja. To znači da je V. Markovski nastojao postupati prema mjerilima vlastitih uvjerenja, a posljedice takvog djelovanja, punog strasti, prepustio je (zloj) sudbini. I uopće ne treba dvojiti u iskrenost i plemenitost njegovih strasti, u čistoću njegovih ideala, u ljepotu njegovih političkih zabluda!

No život, prema mišljenju H. Plessnera, ne samo da nije moguće neprestano voditi savjesno, prema uvjerenju, nego ga i ne treba tako voditi! Jer zahtjevi te vrste ne samo što ne udovoljavaju politici – oni štoviše promašuju bit politike! „U politici je potrebna smelost, pamet i neumoljivost – ne iskrenost, razumnost i blagost. Zbog toga se privatni i službeni moral potpuno razilaze. Onaj ko hoće da ih spoji krši prvu zapovest politike.“ (W. Lepenies 2009: 295)

Nema dvojbe da je B. Koneski bio uvjeren da se temeljni interesi makedonske nacije¹⁸, poslije Drugoga svjetskog rata, mogu realizirati isključivo u sklopu jugoslavenske zajednice jer samo unutar te zajednice makedonskoj naciji bit će omogućen pristup krugu tzv. „normalnih nacija“¹⁹.

Prihvatanje te „nulte pretpostavke“ budućeg „normalnog“ razvoja makedonske nacije nužno će izazvati cijeli niz negativnih, traumatizirajućih posljedica u životu te nacije jer posljedice „prihvatanja“ te nulte premise ogledat će se u sljedećem:

- a) ubuduće će se makedonski nacionalni program realizirati isključivo na prostorima Vardarske Makedonije;
- b) svjesno se odustaje od realizacije ideje o organskom jedinstvu makedonske nacije;
- c) konačno se priznaju i oni međunarodni ugovori (Bukureštanski mir) koji su doveli do očito trajne podjele makedonskog etničkog korpusa.

I u onim burnim godinama poslije Drugog svjetskog rata u makedonskoj politici, kulturi, lingvistici suprotstavljaju se upravo te dvije vizije/narativa – jedan koji je spreman na bolno reduciranje/žrtvovanje interesa makedonske nacije unutar jugoslavenske zajednice/nacije, i ona druga koja i dalje, političkim odnosima unatoč, inzistira na jedinstvu te nacije, koja prkosno ignorira postojeće državne granice, koja uopće ne vodi računa o širem političkom kontekstu.

¹⁸ B. Koneski bio je lojalni građanin, podanik u najljepšem smislu te kategorije građanina. On svojim djelovanjem nije dovodio u pitanje konstrukciju režima. Upravo suprotno. Njegovo javno djelovanje bilo je u ulozi toga režima. Ne treba zaboraviti da se jugoslavenski socijalizam (samo)opravdavao „predstavom harmonične komunističke zajednice. U toj optimističkoj slici, nacije imaju biti podvrgnute onom temeljnom konsenzusu koji im pripisuje partija kao nosilac znanja istorije“ (Z. Đinđić 1988: 140). I protiv te slike B. Koneski nema ništa protiv! On je pristao da partija bude ta koja će određivati čega se treba „sjećati“, a što, pak, treba potisnuti, odnosno zaboraviti. Kao i uvijek, problemi se nužno javljaju u onome trenutku kada se „potisnuto“ počne, na ovaj ili onaj način, vraćati. O povratku sjećanja i o svim posljedicama tih povrataka vrlo instruktivno piše A. Assmann u knjizi Duga sjenka prošlosti.

¹⁹ U ovome tekstu nismo se upuštali u detaljniju problematizaciju tih pojmova. Jedino što bismo željeli upozoriti da smo ih rabili vrijednosno neutralno i ne želimo da se pomisli da uz npr. pojam „normalno“ nužno treba vezati pozitivne konotacije. Vrijedi i obrnuto – nije sve „patološko“ a priori negativno.

Za razliku od onih koji politiku doživljavaju kao prostor u kojem prevladavaju ideali i moral, Blaži je Koneskom bilo posvema jasno da je politika uvijek i isključivo politika interesa, a nikada politika ideala, bez obzira na njihovu plemenitost i uzvišenost! I, prema tomu, nije dobro kada se dopustiti sentimentalizacija politike, odnosno ulazak „nekontroliranih detalja“ u politiku.

I ako bismo željeli biti nekorektni u ocjeni javnoga djelovanja B. Koneskog i (pre)brzi u donošenju zaključaka, onda bismo mogli reći da je riječ o intelektualcu²⁰ iznimno vještom u prilagodbi vladajućim političkim zahtjevima vremena. On ne samo što je znao čitati dominantne znakove vremena, već ih je jednako tako znao i anticipirati. On sigurno nije pripadao havelovskom tipu intelektualaca koji će svakodnevno govoriti neugodne stvari političarima, moćnima, koji će ih „provocirati“ svojom javnim djelovanjem, koji će im iz dana u dan postavljati neugodna pitanja, koji će biti „savjest društva“, koji će svojim javnim istupima upozoravati na neprihvatljive političke odluke, koji će pisati otvorena pisma moćnicima, prosvjedovati protiv kršenja građanskih prava, koji će od vlasti tražiti puštanje na slobodu političkih zatvorenika, koji će štrajkati glađu ako se njegovi zahtjevi ignoriraju... B. Koneski nije takav tip intelektualca, u takvim aktivnostima on se jednostavno ne snalazi i takav način sudjelovanja u javnom životu nije dio njegova intelektualnog habitusa.

Nema dvojbe da je B. Koneski bio itekako svjestan činjenice da su u vremenima konstituiranja makedonske nacije neke druge stvari (ovdje prije svega mislimo da su te druge stvari rad na nacionalnom pamćenju) kudikamo važnije od demonstriranja intelektualne hrabrosti i političke dosljednosti, u svakoj prilici i vremenu usprkos! I u mogućnosti da bira između uzaludne demonstracije intelektualne korektnosti i

²⁰ Intelektualni profil B. Koneskog uopće nije jednostavno definirati. U zanimljivoj, i u našim literaturama rijetkim knjigama na tu temu, knjizi “Čemu intelektualci u postmoderno doba” C. Milanja ponudio je sljedeću tipologiju intelektualaca:

- a) specijalisti – znanstveni intelektualci;
- b) opslužitelji civilnih udruga i vladinih resora (to su Ž. Puhovski u Hrvatskoj, odnosno V. Milčin u Makedoniji!) – korisni praktičari;
- d) intelektualci uronjeni u moderni polis, koji rado koketiraju s “poniženim i uvrijeđenim”,
- e) “plivajući” intelektualci skloni eklektizmu;
- f) romantični donkihotti – sanjari s pozicijom poeta vatesa, koji lako gube odnos sa stvarnošću;
- g) teorijski larpurlartisi/”tekstualisti”, koji su zaronjeni u diskurzivnu praksu, gdje stvarnost svijeta korespondira sa stvarnošću teksta;
- h) ekstemponirani intelektualci koji ne pokazuju nikakav interes za društvenu stvarnost;
- i) intelektualci “solipsističke ontologije” poznati po teškoj naravi i mrzovolji spram pučanstva što ih i ne slijedi i ne razumije;
- j) anarhistički intelektualci;
- k) postmodernistički intelektualci.

I prema našem mišljenju, intelektualno djelovanje B. Koneskog, ne uklapa se ni u jedan od ovdje ponuđenih tipova intelektualaca. On je od svega toga pomalo: i specijalist, i koristan praktičar, i eklektik, i “tekstualist”, u njegovoj poeziji moguće je pronaći cijeli niz stihova u kojima se prakticira iskustvo “solipsističke ontologije”, isto tako, u njegovim tekstovima ima i elemenata postmodernizma, ali B. Koneski uvijek je i nešto povrh svega ovdje navedenoga!

rada na očuvanju nacionalnoga pamćenja, izabrao je ovo potonje. Naime, njemu je bilo jasno da nema očuvanja (ujedno i popunjavanja ogromnih praznina u kulturalnom pamćenju!) nacionalnog pamćenja bez vlastitih, nacionalnih institucija (akademije, univerziteta, instituta, muzeja, arhiva, galerija...). Institucije su, zapravo, one forme koje osiguravaju trajanje i bez kojih nema mogućnosti ponavljanja. Doduše, i bez tih nacionalnih institucija narod može egzistirati. I svako pristajanje nekoga naroda egzistirati i bez tih institucija znači da taj narod nema namjeru ostvariti onaj stupanj egzistencije u kojem narod postaje nacija (ein Volk als Nation). Naime, jedino na tom stupnju egzistencije „naroda kao nacije“ moguće je reći da imamo posla s ujedinjenim i politički organiziranim tijelom²¹. Svaki drugi stupanj egzistencije, egzistencije koja je ispod razine „ujedinjenog i politički organiziranog tijela“ nije nimalo obećavajuća za makedonski narod. I Blaže je Koneski bio svjestan te činjenice: pripadati zajednici „normalnih nacija“ moguće je jedino u slučaju realizacije onoga stupnja egzistencije u kojem narod postaje nacijom, kada se postojeći kulturni identitet/narodne tradicije transformira u svjesnu i organiziranu političku strategiju. I u Makedoniji je tu transformaciju omogućila komunistička partija. I u toj činjenici kriju se razlozi zbog kojih je B. Koneski pristao da u određenom razdoblju svoga života pripada partiji i da figurira kao jedan od vodećih partijskih intelektualaca u Makedoniji. U njegovu slučaju ne vrijedi ona čuvena formula J. Bende da istinski intelektualac nikako ne smije dopustiti da ga hvali politika/političari. Izbor između sustavnoga i mukotrpnoga rada na nacionalnom pamćenju i prakticiranju „čistoga“ intelektualizma njemu nije predstavljao nikakvu pretešku dvojbu: slobodno, i ni od koga ometano, prakticiranje intelektualizma moguće je tek poslije obavljanja određenih radnji – stvaranja nacionalnih institucija, koje su u funkciji afirmacije/učvršćivanja makedonskog identiteta.

Skloni smo između nacionalnih institucija i spomenika vidjeti određene sličnosti jer spomenici su, prema mišljenju A. Assman, "(...) čulni i afektivno markirani simbolički medijum u kom se istorija i politika, nerod i pojedinac, spajaju u jednu celinu. Pri tome se ne sme predvideti način na koji je u Nemačkoj (a nema neke velike razlike ni u odnosu na Makedoniju – op. Z. K.) sakralizacija istorije i politike zauzela mesto ustava, političkog vaspitanja i demokratizacije. U sekularizovanoj epohi nacija postaje konačna i najviša vrednost; ona se nalazi u središtu jedne profane religije. Nebrojeni spomenici treba da pretoče ideju nacije u čulni oblik i da joj pridaju auru numenalnog. Nacionalni spomenici (i nacionalne institucije – op. Z. K.) su svetišta, mesta na kojima pojedinac može da učestvuje u kultu nacije i da oseti jezu od najsvetijeg. Propovedi (predavanja, promocije, izložbe... – op. Z.

²¹ Tu tezu preuzeli smo od C. Schmitta koji tvrdi da ustav – definiran kao „politička odluka nacije o načinu i obliku njene političke egzistencije“, može biti usvojen od „naroda kao nacije“, dakle od već ujedinjenog i politički organiziranog tijela. Nadalje, narod kao nacija ostaje ultimativni izvor svih političkih procesa, izvor sveukupne snage koja se artikulira uvijek na nov način, ali čija politička egzistencija nikada ne može biti podređena nekom trajnom poretku. Više o tome kod C. Schmitta, *Verfassungslehre*, Berlin, 1928.

I mogli bismo reći da su te teze trajno i opsesivno (za)vodile B. Koneskog u njegovu radu na nacionalnom pamćenju.

K.) koje se drže na takvim mestima (u institutima, fakultetima, galerijama... – op. Z. K.) u službi su političkog vaspitanja. One pridobijaju karakter svečane narodne pedagogije. Njihov je cilj da jednu amorfnu masu pretvore u čvrstu formaciju jasnih kontura – “naciju”. (2002: 51)

I nema sumnje da je B. Koneski ostvario svoj cilj, nešto što je u 40-im godina-ma prošloga stoljeća predstavljalo, ne do kraja definiranu masu, on je, naravno, uz pomoć i drugih makedonskih intelektualaca, u rekordnom roku, uspio pretvoriti u čvrstu formaciju jasnih kontura – u makedonsku naciju. Doduše, posao mu je uve-like bio olakšan jer su većinu temeljnih predradnji odlučujućih za tu vrstu transformacije odradili makedonski prosvjetitelji u 19. stoljeću i njihovi vrijedni nastavljači početkom 20. stoljeća.

Literatura

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London. [Vidjeti i hrvatski prijevod: Nacija zamišljena zajednica. Razmatranje o porijeklu i širenju nacionalizma, ŠK, Zagreb, 1990.]
- Appadurai, A. (1996/1997), “Suverenitet bez teritorijalnosti. Beleške za postnacionalnu geografiju”, [u:] *Utvara nacije*, uredio O. Savić, Beogradski krug, br. 3-4/1996 & 1-2/1997., str. 186-199.
- Assmann, A. (2002), *Rad na nacionalnom pamćenju, XX vek*, Beograd.
- Barthes, R. (1972), *Mythologies*, New York. [Vidjeti i srpski prijevod: *Književnost. Mitologija. Semiologija*, Nolit, Beograd]
- Connor, W. (1996), “Beyond Reason: the Nature of the Ethnonational Bond”, [u:] J. Hutchinson & A. Smith, *Ethnicity*, Oxford UP, str. 69-75.
- Dimitrijević, N. (2007), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, Edicija Reč, Fabrika knjiga, Beograd.
- Đinđić, Z. (1987). *Društvena kriza ili društvena patologija*, Gledišta, br. 5-6., str. 5-38. (1988), *Jugoslavija kao nedovršena država*, Novi Sad.
- Greenfeld, L. (1992), *Nationalis: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.
- Heines, V. (2011), *Uvod u Mark Vebera, XX vek*, Beograd.
- Keane, J. (1987), *Pismo o tome zašto je civilno društvo važno za socijaliste i druge*, Gledišta, br. 5-6., str. 38-60.
- Kedouire, E. (1993), *Nationalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Koneski, B. (1978), *Ogledi i besede*, Narodna knjiga, Beograd.
- Lepenies, W. (2009), *Kultura i politika*, Geopetika, Beograd.
- Mouffe, C. (1994), “For a Politics of Nomadic Identity”, [u:] *Travellers’ Tales: Narratives of Home and Displacement*, (ur.) G. Robertson et. al., Routledge, London, str. 105-113.
- Škiljan, D. (2002), *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*, Golden marketing, Zagreb.
- Wachtel, A. B. (2001), *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, Beograd.
- Zanini, P. (2002), *Značenje granice: prirodna, istorijska i duhovna određenja*, Clio, Beograd.
- Angelina Banović-Markovska

NACIONALNI IDENTITET I MAKEDONSKA INTELIGENCIJA S POČETKA 20. STOLJEĆA

Pojava posljednjeg etičkog vala u mnogim je dijelovima svijeta, posebice u državama polietničkog karaktera, ponovno otvorila pitanja o naciji, nacionalnom identitetu i nacionalizmu kao kolektivnim pojavama koje nisu samo politički, društveni i kulturni fenomeni, već fenomeni identiteta općenito. Ne govorim ovo samo zbog mitova o nacionalnim identitetima koji su u izravnoj vezi s kulturnim matricama, s teritorijima i predcima koji su postavili temelje etničkih političkih zajednica, nego i zbog svijesti da se nacionalizam i nacionalni identiteti kao elitne pojave mogu iščitavati s triju razina: kao ideologije, jezici i osjećaji (Smith: 1998). Oni nisu svojstveni samo intelektualnoj eliti koja potiče nastojanja naroda za stjecanjem autonomije, već i širokim narodnim slojevima koji vide sebe kao realnu ili potencijalnu naciju, a na temelju kolektivnih osjećaja kognitivne i ekspresivne dimenzije. Zato, borba za autonomiju, kao izraz autentične nacionalne volje, nije samo politički ideal i etički imperativ, već podrazumijeva pravo na samoodređenje koje vodi vlastitoj državnosti. Za zapadnoeuropske države takva razmišljanja već odavno predstavljaju jednu posve zatvorenu i apsolviranu temu (razumije se u devetnaestostoljetom nacionalno-romantičarskom smislu), ali su za zemlje Jugoistočne Europe, odnosno Balkana, još uvijek otvoreno i bolno pitanje. Stoga ću pokušati na tekstovima makedonske inteligencije s početka 20. stoljeća razjasniti zašto pojmovi „nacionalizam“ i „nacionalni identitet“ podrazumijevaju osjećaj političke zajednice (ili bar jednog uvjetno definiranog teritorija kao povijesne zemlje, domovine ili „kolijevke roda“) s kojima se poistovjećuju njegovi pripadnici kao s riznicom povijesnih sjećanja i asocijacija o kolektivnoj sudbini i kulturi vlastitog naroda. I danas se smatra da je nacionalni identitet oduvijek bio usko povezan s etničkim, točnije identitetom etničke zajednice.

Misirkovljev nacionalizam: jezik, ideologija, osjećaj

Potvrdu tih spoznaja našla sam u tekstovima *makedonskih* intelektualaca s početka 20. stoljeća, posebice u tekstovima jedinstvenog Krsta Misirkova¹, filologa,

¹ Misirkov je utemeljitelj makedonskih znanstveno-književnih i nacionalno-političkih društava u Beogradu, Sankt Peterburgu, Odesi i Sofiji, kodifikator makedonskog književnog jezika i pravopisa, urednik i osnivač prvog časopisa za znanost, književnost i politička pitanja na makedonskom jeziku „Vardar“, rukovoditelj TMOK-a (Tajnog makedonsko-odrinskog kružoka) te začetnik ideje o važnosti povezivanja makedonskog naroda s njegovom inteligencijom, prikupljač i proučavatelj narodnog

povjesničara, publicista, analitičara nacionalno-političkih stanja na Balkanu, kulturnog djelatnika te emigranta u Srbiji, Bugarskoj i Rusiji, čija knjiga *O makedonskim pitanjima*² (За македонските работи) objavljena u Sofiji 1903. godine, predstavlja prijedlog programa o makedonskom nacionalnom i oslobodilačkom pokretu i razotkriva asimilacijsku politiku susjednih zemalja protiv makedonskog naroda, njegova jezičnog, kulturnog i etničkog identiteta. Međutim, ne bavi se ova knjiga samo tom problematikom, već i ostali Misirkovljevi tekstovi objavljujani u ruskoj i bugarskoj periodici problematiziraju slične teme. Izdvojit ću nekoliko, za mene, temeljnih stavova koji svrstavaju tog kulturnog djelatnika među najistaknutije članove „probuđene“ makedonske inteligencije, kojoj je pripadao i njegov suvremenik, Dimitrija Dimov Čupovski³. I ne samo on.

stvaralaštva, jednom riječju – osoba makedonskog 20. stoljeća. Rođen je 18. studenog 1874. u Postolu (Egejskoj Makedoniji), a umro je 26. srpnja 1926. u Sofiji.

² U njoj Misirkov prikazuje tadašnje aktualno političko i etnografsko stanje u Makedoniji i na Balkanu. Bitan je dio te knjige posljednje poglavlje naslovljeno „Nekoliko riječi o makedonskom književnom jeziku“ (Неколку збори за македонскиот литературен јазик“) u kojoj jasno predlaže formiranje standardnog makedonskog književnog jezika na temelju središnjih narodnih govora. Važno je napomenuti da se Misirkov služio azbukom koja je temelj današnjem makedonskom ćirilicom pismu. Knjigu je objavio tzv. Liberalni klub u tadašnjoj Kneževini Bugarskoj. Četiri od pet poglavlja knjige zapravo su govori koje je Misirkov održao na sjednicama Makedonskog znanstveno-književnog drugarstva “Sveti Kliment” u Petrogradu. Na svojim su redovitim sjednicama članovi toga drugarstva slali zahtjeve ruskoj i ostalim europskim vladama za priznavanjem prava na samostalnost makedonskog naroda, prava na njegov književni jezik kao i zahtjeve za obnovom Ohridske arhiepiskopije.

³ Društveni djelatnik, političar, diplomat, revolucionar, filolog, povjesničar, publicist, kartograf, leksikograf s kraja 19. i početka 20. stoljeća. Uz Misirkova je jedan od najistaknutijih afirmatora makedonske nacionalne misli i samobitnosti. Izdavač je, glavni urednik i redaktor časopisa “Makedonski glas”, utemeljitelj i predsjednik Makedonskog znanstveno-književnog drugarstva u Sankt Peterburgu (1902.-1917.), predsjednik makedonskog revolucionarnog komiteta u Sankt Peterburgu (1917.-1924.), predsjednik Slavenomakedonskog nacionalno-prosvjetnog društva Sv. Ćiril i Metod, Rusko-makedonskog blagotvornog društva i drugih ruskih asocijacija. Kao predsjednik MZKD, Čupovski je nastupao na javnim okupljanjima i zajedno sa svojim bratom “gorljivim” Makedoncem Nacom Dimovim, bio nazočan u ruskom tisku kako bi upoznao rusku i europsku javnost o pravom stanju u Makedoniji. Vodio je razgovore s ruskim vlastima kao i turskim i austrougarskim veleposlanstvom. Tijekom 1905. i 1911. putovao je Makedonijom kako bi pripremio tlo za otvaranje škola na makedonskom jeziku. Iz zemlje su ga protjerale srpska, grčka i bugarska vlast. Nakon povratka u Rusiju, objavljuje u ruskom tisku članke o makedonskoj državnosti. U ožujku 1913. objavio je na makedonskom jeziku, tiskanu u boji, prvu nacionalnu kartu, “Kartu Makedonije” koju je zajedno s “Memorandumom” o neovisnosti Makedonije 1. ožujka 1913., dostavio sir Edwardu Greyu, ministru vanjskih poslova Velike Britanije i Londonskoj konferenciji za mir s Turskom. U Memorandumu se traži: „Da Makedonija ostane jedinstvena, nedjeljiva, nezavisna balkanska država u svojim zemljopisnim, etničkim, povijesnim i gospodarsko-kulturnim granicama.“ Tri mjeseca kasnije isti je “Memorandum” poslan i vladama u Sofiji i Ateni te je s kartom objavljen u prvom broju časopisa “Makedonski glas” (Македонскиј глас), najznačajnijoj periodičnoj publikaciji makedonskog nacionalnog pokreta na ruskom jeziku, a 116 objavljenih brojeva tog časopisa, predstavlja povijesno svjedočanstvo o nastojanjima za nacionalnom slobodom i teritorijalnom cjelovitosti Makedonije. Kao potpisnik Makedonskog revolucionarnog komiteta u Sankt Peterburgu, Makedonskog drugarstva “Ćiril i Metod” te Redakcije “Makedonskog glasa”, ime Dimitrija Čupovskog stoji i na programskom aktu pod nazivom “Balkanska Federativna Demokratska Republika” s motom “Balkan, balkanskim narodima“. Potpuno samoodređenje svake nacije”, objavljenom 18. lipnja 1917., nekoliko mjeseci prije Oktobarske revolucije u Rusiji. Osim

Naime, u tekstu “Makedonski nacionalizam” objavljenom 1825. u novinama “Миръ”, (XXXI; 7417, Sofija, 12. III 1925., 1), Krste Misirkov piše: “Mi, makedonska inteligencija, bez sumnje, nosimo najveću odgovornost za položaj u kojem se danas nalazi naša domovina. Međutim, postoje okolnosti koje umanjuju našu krivicu i opravdavaju nas pred našim nesretnim sunarodnjacima... Makedonska se inteligencija posvetila, prije svega, revolucionarnoj djelatnosti. Ali bilo je i onih koji su smatrali da postoje i drugi, ne manje važni načini borbe za makedonsko pitanje od revolucionarnog. Dio makedonske inteligencije posvetio se stvaranju samostalne makedonske znanstvene misli i makedonske nacionalne svijesti. Ja se ne kajem da sam se još prije 28 godina odlučio za makedonski separatizam, a što je oduvijek za mene bio i ostat će jedini izlaz, najbolji put na kojem je makedonska inteligencija ispunjavala i ispunjavat će svoj dug prema domovini i svom narodu... Ja sam Makedonac, s makedonskom nacionalnom svijesti, i kao takav imam svoj, makedonski pogled na prošlost, sadašnjost i budućnost, na svoju domovinu i cijelo južnoslavensvo i zato želim da se i mi Makedonci pitamo o svemu što se tiče nas i naših susjeda...” (“http://mk.wikisource.org/wiki/Автор:Крсте_Петков_Мисирков/_Македонски_национализам”).

Kažu da je nacionalizam izmišljena europska doktrina s kraja 18. i početka 19. stoljeća. Razumije se, ne mislim ovdje na negativni nacionalizam s teritorijalnim pretenzijama, već na onaj pozitivan *etnički nacionalizam* – kao osobit oblik građanskog obrazovanja i povijesno- kulturne svijesti koji kao zamjena starim načinima obiteljske po(d)uke i vjerske kulture, razvija osjećaj generacijskog kontinuiteta, svijest o zajedničkom sjećanju na povijest i kolektivnu sudbinu nekog naroda. Zato smatram da je nacionalizam, kao jezik, svijest i ideologija, ne samo politička doktrina, već i kulturni fenomen koji je u određenim razdobljima političkog i duhovnog ropstva većine balkanskih naroda, imao presudnu ulogu u formiranju nacionalnog identiteta. Zanimljivo je da se u nekih naroda, uz etnički (ili vjerski), razvio i osjećaj za *jezični identitet*.

Oslanjajući se na sferu komunikacije i socijalizacije te potaknut sličnostima jezika, mitova i kulturnih kodova susjednih balkanskih naroda, jezični je identitet uspijevao kreirati jednu nadempirijsku stvarnost koja je za Makedonce, u uvjetima političkog ropstva, značila osobit panslavenski duhovni kontekst kao protuteža grčkoj „megali ideji“ koju je provodila grčka nacionalistička propaganda, a koja u nekim oblicima postoji još i danas. Zato se čini posve razumljivim da su neki intelektualci iz Makedonije, među kojima i Krste Petkov Misirkov, svjesno prihvatili „usluge“ susjednih slavenskih država. Međutim, prihvaćajući stipendiju srpskog društva „Sveti Sava“, a zatim i mogućnost daljnjeg školovanja u susjednoj Bugarskoj, Misirkov nije ni sanjao da to može izazvati poteškoće u definiranju njegove

na ovim službenim aktima, Čupovski je radio i na makedonsko-ruskom rječniku (s kratkom gramatikom makedonskog jezika) koji je s rukopisom leksikona o makedonskoj povijesti, etnografiji, jeziku, folkloru i kulturi, nestao u bombardiranju Lenjingrada 1942., dvije godine nakon smrti Čupovskog. Njegov je kovčeg bio prekriven zastavom makedonske kolonije u Rusiji, a na križu su bile ispisane riječi: “Borac za prava i slobodu makedonskog naroda”. Njegovi su posmrtni ostatci preneseni u Skopje 1990. godine.

nacionalne svijesti, a što će implicirati podrazumijevati osobit oblik *krize identiteta* izazvane dilemom „dvojnog legitimiranja“.

Kako bi izbjegao grčku asimilaciju, za Misirkova je postojala mogućnost da, s jedne strane, iz potrebe, prihvati jezik i kulturu susjednih slavenskih država, a, s druge, tinjala je želja za legitimiranjem na temelju jedne povijesno ideološke svijesti koja je preko identifikacije s kolektivnim nacionalnim i kulturnim identitetom, osiguravala nužan legitimitet. Zato je Misirkov denacionalizatorsku politiku srpske i bugarske vlasti doživljavao kao izravnu prijetnju i jasan signal da je svako prihvatanje ponuđenog naslijeđa susjednih država moglo dovesti do odustajanja od vlastite nacionalnosti. Tada je odlučio emigrirati u Rusiju gdje će se akademski obrazovati i razviti široku i plodnu političku aktivnost, zrelo etno-nacionalističko promišljanje s jasnom porukom, da su narodi to što jesu na temelju vlastite povijesne kulture, čak i u uvjetima odsutnosti vlastite državnosti te da ideja o naciji ili ideja o narodu sa svojom političkom domovinom, ne može nestati ni u takvim uvjetima.

Potrebna su tri elementa za konstituiranje nacionalne države: narod sa svojim materinskim jezikom, definiran teritorij i državnost. Onog trena kad narod stekne svijest o sebi kao o kulturnom i povijesnom entitetu, na scenu stupa nacija kao emancipiran povijesni subjekt. Međutim, za njemačku filozofkinju Hannah Arendt postoji razlika između plemenskog nacionalizma i nacionalizma razvijenih zapadnoeuropskih država. Naime, ona smatra da balkanski subnacionalni, teritorijalno raspršeni narodi nisu bili zreli prerasti u nacije, nisu bili sposobni formirati nacionalne države te su u želji da ujedine i obrane svoj rod, razvili „proširenu plemensku svijest“ i pribjegli rodovskim, umjesto institucionalnim vezama. Njihov je plemenski tip nacionalizma nastao iz osjećaja „neukorijenjenosti“ i neudomljenosti. Evo što autorica Arendt o tome kaže: „... Da su se i htjeli uklopiti u nacionalni ponos zapadnih nacija, nisu imali zemlju, ni državu, ikakvih povijesnih dostignuća kojima bi se ponosili. Mogli su samo ukazivati na sebe, što je u najboljem slučaju značilo na svoj jezik, kao da je jezik sam po sebi kakvo dostignuće, a i u najgorem slučaju, na svoju slavensku ili germansku, ili kakvu god, dušu. Ipak, u stoljeću koje je naivno prihvatilo da su svi narodi zapravo nacije, teško da je išta drugo preostalo ugnjetavanjem narodima Austro-Ugarske, carske Rusije ili balkanskih zemalja, onima, koji nisu imali nikakve uvjete za realizaciju zapadnog nacionalnog trojstva: narod-teritorij-država, onim narodima čije su se granice stoljećima mijenjale, a stanovništvo je bilo više ili manje u stanju stalne migracije. Bilo je i takvih koji nisu imali ni elementarnu ideju o značenju riječi *patrija* i patriotizam, ni mutnu predodžbu o odgovornosti prema zajedničkoj, ograničenoj zajednici“ (Arendt 1999: 237-238).

Možda Arendt ima pravo, ali treba uzeti u obzir i *lokalnost pojma kultura* kao „oblika života kompleksnijeg od pojma ‘zajednica’, simboličnijeg od pojma ‘društvo’, konotativnijeg od pojma ‘zemlja’, manje patriotskijeg od pojma *patrija*... manje hegemoničnijeg od pojma hegemonija, manje centriranog od pojma građanin, kolektivnijeg od pojma ‘subjekt’...“ (Bhabha 2004: 261). Pokušat ću na primjeru Misirkova definirati složene strategije jednog diskurzivnog obraćanja, *kulturno* samoodređenog pojmovima „narod“, „nacija“ i „nacionalni preporod“. Evo što je izja-

vio Krste Misirkov na prvoj sjednici Makedonskog znanstveno-književnog drugarstva u Sankt Peterburgu⁴ : „Mi – makedonska inteligencija tek trebamo učiniti ono što će biti i najvažnije: uložiti sve svoje fizičke, intelektualne i moralne snage u naš *nacionalni preporod*... Naš dosadašnji rad, osobito ustanak (onaj iz 1903. – dodala A. Banović), bio je nepromišljen mladalački posao koji nam se prašta, prvo, *jer smo dosad bili mlad narod koji je tek očitovao svoju nacionalnu samospoznaju*, a drugo, *jer dosad nismo živjeli kao posebna nacionalno-religiozna cjelina, već smo bili pod utjecajem raznih nacionalnih i religijskih propagandi*. No, ono što nam se dosad praštalo, ne može nam se praštati u budućnosti. Ne možemo više sebe i svoj narod smatrati nedoraslim i bez političkog iskustva. U svojem smo političkom razvoju nadili važne stadije na kojima se može temeljiti cijela epoha u povijesti nekog naroda. Ali nova nam epoha nalaže i novu nužnost, onu, *kulturnog djelovanja*... Netko će reći da je kulturno djelovanje moguće samo u uvjetima političke slobode... U tome je djelić istine, ali samo djelić. Glavni uvjet kulturnog djelovanja nije potpuna politička sloboda, već moralni odgoj naroda i njegove inteligencije te spoznaja svakog njegova člana o moralnom dugu prema narodu... U posljednje smo vrijeme istupili i sa zahtjevom za političkom slobodom, a da se nismo upitali jesmo li sazreli za nju i je li nam ona sada najpotrebnija? ... *Meni je važnije pitanje o našem nacionalno religioznom i gospodarskom preporodu; a to se može dogoditi samo proučavanjem vlastitog naroda kao posebne cjeline, njegova suodnosa s drugim balkanskim narodima te naposljetku, proučavati ga kao člana slavenske obitelji*... I tako će se naša djelatnost temeljiti na *narodnom prosvjećivanju: mirno, legalno i evolutivno*; ono će imati za cilj učiniti inteligenciju istinskom sluškinjom naroda, a ne obratno... *Potrebna nam je inteligencija s jasnom svijesti o moralnom čovjekovom dugu prema vlastitoj domovini i narodu*. Potrebna nam je moralno i razumski savršena inteligencija“ (1974: 38-43; kurziv A. B.-M.).

To je bio Misirkov, a evo kako o ovom pitanju razmišlja suvremeni njemački filozof Peter Sloterdijk u eseju „Jaki razlog da se bude zajedno – podsjećanje na pronalazak naroda“: „Najprije treba začeti i rađati, zatim graditi i nadograđivati i, kao treće, govoriti i stvarati rime – to su bila i jesu polja djelovanja na kojima su stare zajednice – predmoderni narodi – radili na svoj način ono što se, jednim aktualnim, a ipak, ne samo anakronim izrazom, može opisati kao *etničko investiranje*. Svaka skupina koja želi sačuvati samu sebe i ono što smatra svojim, neizostavno mora u uši svojih potomaka investirati i akustičke matrice koje, u krajnjem slučaju, mogu prenijeti idućim naraštajima naše simboličke forme i naše melodijske podražaje. Etničke su jedinice morale obaviti biološke i simboličke investicije mnogo prije nego što je u obzor ušlo investiranje kapitala, odnosno samoreproduktivnog novca, ukoliko su željele osvojiti svoju budućnost” (Sloterdijk: <http://pescanik.net/2009/08/jak-razlog-da-se-bude-zajedno/>).

⁴ Tekst je uključen u knjigu O makedonskim pitanjima (Sofija, 1903., neposredno nakon Misirkovljeva „Predgovora“), kao prvo poglavlje naslovljeno “Što smo učinili i što moramo učiniti u budućnosti?” (Шчо напраиџме и шчо требит да праиџме за однапред?“),“. Moj je citat preuzet i prilagođen na suvremeni makedonski standardni jezik iz fototipskog jubilarnog izdanja Instituta za makedonski jezik „Krste Misirkov“, objavljenog u Skopju 1974. povodom stogodišnjice autorova rođenja.

Želim spomenuti da Misirkovljevi tekstovi zrače izrazitom demokratičnošću i tolerantnošću, ne samo u odnosu na jezik, vjeru i kulturnu pripadnost vlastitog, susjednih, i drugih naroda koji su živjeli u Makedoniji, već i po odsutnosti i najmanjeg znaka nacional-šovinizma, toliko karakterističnog za njegovo povijesno razdoblje i kontekst.

U svojim je tekstovima Misirkov često upotrebljavao pojmove „Makedonci“, „makedonski narodi“ i „makedonske narodnosti“ obuhvaćajući njima sve stanovnike Makedonije, a sintagmu „makedonski Slaveni“ za označavanje Makedonaca kao pripadnika makedonske nacije jer za njega „narod i nije predstavljao ništa drugo do jednog velikog drugarstva utemeljenog na krvnom srodstvu zajedničkih rezultata i interesa... Dug prema narodu usko je povezan s dugom prema domovini..., a to je narodni ideal kojem svjesni čovjek treba težiti... Shvaćajući na taj način dug prema domovini, odlučio sam najprije izložiti svoje shvaćanje o narodnim idealima Makedonaca... a zatim ih objaviti u ovoj knjizi... Time želim ispuniti dio svoga duga prema narodu i domovini... Kao zastupnik ideje o potpunom izdvajanju naših interesa od interesa balkanskih naroda, i ideje o samostalnom kulturnom i nacionalnom razvitku, napisao sam ovu knjigu na centralnom makedonskom narječju koje će za mene od sada biti književni makedonski jezik...“, stoji u „Predgovoru“ knjige *O makedonskim pitanjima* (За македонските работи, Мисирков 1974: III-IV-XI).

Razumije se da svaka rasprava o kulturnoj različitosti vlastitog i susjednih naroda proširuje političko polje svojega djelovanja. Evo što je napisao u tekstu „Makedonska kultura“ objavljenom 1924. u spomenutom časopisu „Миръ“ (XXX, 7155) i potpisao pseudonimom K. Misirkov-Makedonec: „Upitat će netko: postoje li uistinu makedonska nacionalna kultura i makedonska nacionalna povijest... kažem, srećom, da postoje makedonska nacionalna kultura i povijest, budući da ta činjenica naoružava makedonski narod s nesavladivim oružjem u njegovoj borbi za ljudska prava i slobodan nacionalni život ravnopravne članice kulturnih naroda.“ (Мисирков 2008: 285). I ne čudi da je Misirkov bio jedan od članova Makedonskog znanstveno-književnog drugarstva „Sveti Kliment“ u Petrogradu i koji je s ostalim članovima potpisivao zahtjeve ruskoj i ostalim europskim vladama te u kojima je zastupao mišljenje da Makedonija ne treba robovati tuđim političkim interesima, već biti potpuno samostalna. Svjestan toga, u časopisu „Makedonski glas“ (Македонскій гласъ), potpisan pseudonimom K. Pelski, autor je sljedećih rečenica: „Vrijeme je da dokažemo cijelome svijetu da u Makedoniji živi makedonski narod, a ne srpski, niti bugarski, niti grčki, da makedonski narod ima svoju povijest, svoje nacionalno dostojanstvo, svoje značajne nacionalne zasluge u kulturnoj povijesti slavenstva... Makedonija je zemlja drevne slavenske kulture i nitko ne će uspjeti iskorijeniti tu drevnu slavensku kulturu i na tako pustošenom tlu utvrditi svoje interese... i za Makedoniju će doći svijetla budućnost kada će ujedinjena i oslobođena, kao ravnopravna članica ući u obitelj balkanskih naroda“ (Мисирков 2008: 201).

U knjizi *Nacionalni identitet* (National Identity, 1991), Anthony D. Smith razlikuje dva modela nacije: građansko-teritorijalni i etničko-genealoški. Pokušat ću ih primijeniti na makedonski slučaj. Naime, ako je prvi model, model aristokrat-

ske elite koja izabire horizontalni put birokratske inkorporacije te očituje vatreni teritorijalni nacionalizam, drugi je model onaj srednjeg građanskog sloja, ili ako želite, disidentske etničke inteligencije obrazovane u dijaspori koja izabirući put *vernakularne mobilizacije* nastoji stvoriti „povijesni“ teritorij kao rezultat etničkog separatizma od starih imperija (Smith 1998: 193-194). U tom svom nastojanju za autonomijom i samoodređenjem ta se inteligencija oslanja na moćna kulturna sredstva kao što su jezik, vjera i etnopovijest u ostvarivanju željenih ciljeva: formiranje homogene „organske“ nacije i stvaranje elitne kulture koja će od nemobiliziranog i pasivnog naroda stvoriti „povijesni subjekt“ s političkom, etničkom i kulturnom samosvijesti.⁵

Kada je riječ o Misirkovu želim napomenuti da je u svojim ranim tekstovima zastupao mišljenje o jezičnoj i vjerskoj autonomiji Makedonaca, zapravo o njihovoj punoj ravnopravnosti u okvirima europske Turske: „Nama ne treba ujedinjavanje s Bugarskom, ni sa Srbijom, ni s Grčkom“, rekao je u svom prvom obraćanju pred članovima Makedonskog znanstveno-književnog drugarstva u Petrogradu. – Tursko podaništvo i očuvanje cjelovitosti Turske daje za pravo nama Makedoncima da koristimo svoja građanska prava. A to nam može donijeti veliku materijalnu korist... I uistinu, kakvu bi korist imali od sjedinjenja s Bugarskom, Srbijom ili Grčkom?... Može se dogoditi podjela Makedonije između malih državnica ili njezino okupiranje od Austrije. A ima li veće nesreće za Makedonce od podjele i okupacije? (Мисирков 1974: 24-26).

Desetak godina kasnije, u posve novim povijesnim okolnostima na Balkanu, zalažući se i dalje za samoodređenje Makedonaca, Misirkov dodaje: „Najvažniji uvjet za suradnju između Srba, Bugara i Makedonaca jest puna sloboda u samoodređenju Makedonaca. Za posljednje sam pitanje istaknuo načelo makedonskog patriotizma i nacionalizma... dajte nam da imamo svoje vlastite makedonske nacionalne osjećaje i da stvorimo makedonsku kulturu, kao što smo to činili stoljećima i kada naša

⁵ O toj temi piše i Valentina Mironska-Hristovska kad kaže da su: „...zapadnoeuropske zemlje u 19. st. slobodno započele konstruiranje nacionalnog identiteta, dok se isti u našim zemljama odvijao u kompleksnijim političkim uvjetima pod utjecajem političkih doktrina liberalizma i nacionalizma, a kasnije su se ujedinile revolucionarnim nacionalizmom u zajedničkom cilju, rušenju Habsburškog, Otomanskog i Ruskog imperija, pod čijom su vlasti bili slavenski narodi kulturno povezani, ali i svjesni drugosti, kojoj do tada nisu pridavali značenje. To se posebice tiče onih slavenskih naroda pod Osmanskom vlašću jer je njima jedino važno bilo da su kršćani.“ (2011: 154). Pozivajući se, po uzoru na Irsku ligu, na Manifest Makedonske lige, nacionalnooslobodilačke organizacije makedonske emigracije koju su 1880. osnovali Vasil Dijamandžev iz Ohrida i Georgij A. Georgov iz Velesa, u vrijeme kada je u Carigradu radila Europska komisija za reforme u Makedoniji, Mironska-Hristovska kaže: „Da se navratim na to da se makedonski identitet gradio u duhu poštivanja Drugog. O tome svjedoči Ustav budućeg državnog ustrojstva Makedonaca koji je po uzoru na belgijski, (dodala A. B.-M.), 1880. napisala Makedonska liga i u kojem se ističe da se na teritoriju koji stoljećima nosi ime Makedonija treba utemeljiti država pod vrhovnim suverenitetom njegova veličanstva turskog Sultana, a pod pokroviteljstvom europskih velikih sila, kao autonomna država makedonskog naroda i drugih nacionalnosti koje žive unutar njezinih granica: Turci, Arnauti, Grci, Židovi, Vlasi, Đupiti (Romi) i dr. te na čijem bi se čelu nalazio general guverner (iz redova nacionalnih većina), a dvanaesetak resornih ministarstava bila bi raspoređena prema nacionalnim skupinama ...“ (Миронска-Христовска 2011: 157). Akti Lige bili su idejna matrica makedonske nacionalne i oslobodilačke borbe.

domovina nije tvorila jednu državu s vašom. Kao Makedonci bit ćemo korisniji i Makedoniji i Bugarskoj i Srbiji, uopće cijelom južnom slavenstvu, nego kao Bugari ili Srbi... Možemo konstatirati srodnost srpskih, bugarskih i makedonskih interesa, ali sve treba biti ocjenjivano s makedonskog gledišta. Bezuvjetna i bezgranična ljubav prema Makedoniji, postojana pomisao na Makedoniju i rad na makedonskim interesima te potpun konzervatizam u očitovanju makedonskog nacionalnog duha: jezika, narodne poezije, naravi i običaja – eto, to su glavne crte makedonskog nacionalizma...“ (Мисирков 2008: 345-347 – kurziv A. B.-M.).

Razumije se, riječ je o jednom pozitivnom nacionalističkom očitovanju klasičnog etničkog nacionalizma kao odgovor imperijalističkom, kako bi se potaknula politička i etnička samosvijest koloniziranog Makedonca: *pravo posjedovanja političke autonomije i diferenciranog kulturnog identiteta*, bez sile i agresije, već političkim sredstvima. Pokazujući na taj način privrženost idejama evolucionizma, reformizma i pacifizma te izlažući svoju makedonsku teoriju u vrijeme kada su značajni znanstvenici svjetskog ranga pokazivali veliko zanimanje za makedonsko pitanje (Pipin, Lavrov, de Courtenay, Draganov...), Misirkov je 25 godina neprekidno zastupao stav da samobitnost makedonske nacije, bez obzira na njezinu zakasnjelu pojavu, nije ničiji import, nikakav ideološki ni politički kapric, nego rezultat povijesnog procesa, vernakularna⁶, autohtona, u svom razvitku specifična, vizija. Svojim političkim razmišljanjima objavljenim u 93 različita teksta i posvećenim gorućim nacionalnim, političkim i kulturnim temama, Krste Petkov Misirkov promovirao se u teoretičara makedonskog separatizma s trajnim ulogom u nacionalnu svijest makedonske inteligencije.

Značenje nacionalne kulture

Jedan od predstavnika te inteligencije i nastavljajući Misirkovljeve misli je Kosta Solev Racin, progresivni narodni mislilac, revolucionar i socijalist, pjesnik i publicist koji je djelovao na prostoru bivše Jugoslavije. Njegovo političko razmišljanje, koje osim socijalne, ima i eksplicitno nacionalnu i moralnu dimenziju, motiviralo me da ga kontekstualiziram s vremenskim odmakom od 70 godina, od kada su europski i svjetski poredak prošli kroz burne promjene i preraspodjele, ne samo u politički ideološkom, već i u klasnom i rasnom smislu.

Proširujući vremenski okvir i probijajući balkanske granice, uzela sam si slobodu da temu o nacionalnom identitetu i makedonskoj inteligenciji s početka 20. stoljeća povežem s jednom internacionalnom ideologijom (dominantnom u tom vremenskom razdoblju), koja dopušta analogiju između makedonskog socijalista i publicista Koste Racina i francuskog egzistencijalnog humanista i psihijatra Frantza Fanona, začetnika antikolonijalnog pokreta u zemljama Trećeg svijeta. Za tu, na prvi pogled smionu analogiju, našla sam poticaj u knjizi Zlatka Kramarića⁷ koji

⁶ U smislu nečeg neprocjenjivog, nečeg što je izniklo i izraslo na vlastitom tlu i ne može se kupiti, ali ima pravo na zakonsku zaštitu...

⁷ Kramarić, 2009., *Identitet*. Tekst. Nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti.

kaže: "... mi u Hrvatskoj (a ovo vrijedi i za Makedoniju) neskloni smo obilježavanju stanja svojega društva opisati postkolonijalnim. Ponašamo se kao da je kolonijalnost bila i ostala svojstvena 'obojenom', 'neciviliziranom', 'rubnom' djelu svijeta..., ali hrvatska i makedonska moderna historija uvelike korespondiraju s modernim historijama Trećeg svijeta... Riječ je o nezaobilaznim temama svake priče o tranziciji. Ono što je zajedničko svim tranzicijama jest njihova bolna nedovršenost i dvosmislenost" (Kramarić 2009: 72-73; kurziv A. B.-M.).

Iako veza između Racina i Fanona zvuči pretenciozno, činjenica je da su se obojica, između ostalog, bavili socijalnim, nacionalnim i revolucionarnim pitanjima naglašavajući prije svega značenje nacionalne kulture u uvjetima političkog, gospodarskog i duhovnog ropstva. Evo kako marksistički teoretičar književnosti i kritičar kulture Terry Eagleton ocjenjuje važnost tog fenomena u porobljenih/koloniziranih naroda: "Imperijalizam nije samo *iskorištavanje* jeftine radne snage, već i *iskorjenjivanje* jezika i običaja; nije samo prinudno uvođenje tuđinske vojske, već i nametanje tuđih *oblika iskustva*... U tom slučaju *kultura je toliko životno povezana s identitetom običnog čovjeka* da i nije potrebno dokazivati do kojeg je stupnja povezana i s *političkom borbom*" (Eagleton 2000: 225-226; kurziv A. B.-M.).

Osvrnut ću se na bitna pitanja za zemlje Trećega svijeta koja je Frantz Fanon naglasio na Drugom kongresu crnih pisaca i umjetnika održanog u Rimu 1959. Jedno od njih otvara dvojbu o nacionalnoj borbi dekolonizacije kao kulturnog fenomena, a drugo dovodi u vezu političke (i oružane!) oblike borbe s kulturom porobljenih naroda, pa ustvrđujući da *kolonijalna dominacija onemogućava nacionalnu kulturu na svim poljima*, zaključuje: „budući da je totalitarna i zanemaruje razlike, ona na jedan spektakularni način uspijeva zatrti kulturni život osvojenog naroda, te dodaje, ulaže sve svoje snage *prisiliti koloniziranog da prizna nepostojanje vlastite nacije, a u krajnjem slučaju i neizgrađenost i nerazvijenost vlastite biološke strukture*" (Fanon 1973: 143; kurziv A. B.-M.).

Zato, svako svjesno i organizirano preuzimanje obveze od strane koloniziranog da vrati suverenitet vlastitoj naciji, za Fanona⁸ postaje „najcjelovitija kulturna manifestacija koja se uopće može zamisliti“ (Fanon 1973: 149).

Dvadesetak godina prije ovog govora (i prije pojave kultne Fanonove *Les Damnés de la Terre/The Wretched of the Earth*⁹ objavljene najprije na francuskom, zatim 1961., i na engleskom jeziku), na Balkanu, konkretno u Makedoniji, pretpostavljam da u uvjetima narušenih odnosa s rukovodstvom tadašnje KPJ (mislim na događaje od 8. rujna 1940., kada je na Pokrajinskoj konferenciji KP Makedonije

⁸ Kao psihijatar i neurolog Frantz Fanon istraživao je psihološki učinak kolonizacije kao rubne implikacije koja je potaknula antikolonijalni pokret u svijetu. On je aktivno sudjelovao u Alžirskoj revoluciji protiv kolonijalne Francuske, ali nije dočeka alžirsku neovisnost 1962.

⁹ Originalni naziv te posljednje Fanonove knjige predstavlja aluziju na početne stihove komunističke Internacionalne. U bivšoj Jugoslaviji prvi su je preveli Hrvati, pod naslovom Frantz Fanon, Prezreni na svijetu, Stvarnost, Zagreb, 1973.

Racin bio bojkotiran i jednoglasno izbačen iz Partije), nastaje Racinov tekst "Nacionalno pitanje u Makedoniji"¹⁰.

Tim se tekstom Kosta Solev Racin ubraja u red najvećih makedonskih intelektualaca, odmah iza Krsta Misirkova i njegove knjige *O makedonskim pitanjima*, („За Македонските работи“)¹¹.

U Racinovu se tekstu između ostalog kaže: „Borba potlačenog naroda i narodnosnih skupina u granicama neke imperijalističke države, *borba za neovisnost, nacionalna prava i demokratske slobode neminovno se suprotstavljaju imperijalističkoj buržoaziji* te i cijelom 'svjetskom' sustavu financijskog porobljavanja i kolonijalne pljačke *kojima je cilj da ih ugnjetava i eksploatira na kolonijalan način*. Njihova je borba sukladna borbi onih snaga koje se bore srušiti takav sustav i stvoriti novu društveno-progresivnu klasu, proletarijat... Jedino ispravno rješenje nacionalnog pitanja može se postići samo revolucionarnom borbom obespravljenih i imperijalizmom opljačkanih širokih narodnih masa. *Njihova je borba zajednička borbi proletarijata cijeloga svijeta te se na taj način stvara jedinstveno svjetsko revolucionarno bojište svih ugnjetenih i eksploatiranih masa protiv općeg vruga – svjetskog imperijalističkog sustava*... Zato je nacionalno pitanje za istinske marksiste-lenjiniste revolucionarno i internacionalno i kao takvo predstavlja 'dio općeg pitanja proleter-ske revolucije te dio pitanja o diktaturi proletarijata'“ (Racin 1987: 174-176; kurziv A. B.-M.).

U uvjetima kolonizacije makedonske zemlje od vladajuće buržoazije u monarhističkoj Jugoslaviji, Kosta Solev Racin, sin grnčara Apostola Soleva, sa svojih 16 godina, nadahnut revolucionarnim idejama Garibaldija, 1924. godine postaje član SKOJ-a. Nekako u isto vrijeme, zapravo godinu kasnije (1925.), na karipskom otoku Martinik došao je na svijet Frantz Fanon kao potomak nekadašnjih afričkih robova. Racinov i Fanonov život nigdje se ne dotiču – osim, možda, 1943. kada se Racin odlučuje pridružiti partizanskom odredu „Korab“, a Fanon savezničkoj vojsci u borbi protiv fašizma. I dok jedan nesretno pogiba, drugi je ranjen i odlikovan ordenom za hrabrost, za što dobiva stipendiju na Sorbonne, gdje osim medicine i književnosti, sluša predavanja iz filozofije kod Maurice Merleau-Pontya, francuskog fenomenologa koji je bio pod jakim utjecajem Karla Marxa, Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Nakon diplomiranja 1952. objavio je esej *Sindrom Sjevernoafrikanaca*, a iste godine u izdanju Editions du Seuil objavljena je i knjiga *Peau noire, masques blancs* („Crna koža, bijele maske“). U njoj se oslanja na Hegelov dijalektički binarizam gospodar – sluga na kojem izvodi vlastiti: bijeli kolonizator – crni kolonizirani. Za razliku od njega, samouki se Racin susreće s filozofskim idejama Hegela, Marxa

¹⁰ "Nacionalno pitanje u Makedoniji" – je fragment integralnog teksta iz rukopisne ostavštine Filološkog fakulteta Blaže Koneski iz Skopja (na Katedri za makedonsku književnost i južnoslavenske književnosti) – prvi put objavljen u knjizi Stihovi i proza, u izdanju Kulture, Skopje, 1966., a uvršten i u knjigu Proza i publicistika, u izdanju Naša kniga, Skopje, 1987.

¹¹ Ta je knjiga prijedlog programa makedonskog nacionalnog i oslobodilačkog pokreta koja razotkriva asimilatorsku politiku susjednih zemalja, usmjerenu protiv makedonskog naroda, njegova jezičnog, kulturnog i etničkog identiteta.

i Lenjina za vrijeme boravka u zatvoru u Sremskoj Mitrovici. Vrijeme provedeno u zatvoru posvetio je učenju. Naime, sa svojim političkim istomišljenicima prevodi „Komunistički manifest“, proučava povijest makedonskog naroda s klasnih i nacionalnih pozicija, pokušava sastaviti rječnik makedonskog jezika, objavljuje nekoliko članaka i radova iz područja književne kritike, filozofije i povijesti. Time se na prostorima bivše Jugoslavije proklamirao kao progresivni mislilac iz redova makedonske inteligencije.

Kakvo bi bilo njegovo daljnje političko i društveno djelovanje, pod pretpostavkom da je ostao živ i uspio odoljeti ideološkim pritiscima vremena, možemo samo nagađati. Ta pretpostavka vrijedi i za Fanona koji je poput Racina, u 35. godini života prerano umro od leukemije.

Činjenica je da su obojica proživjeli burne godine i pokazali visoku svijest o važnosti nacionalne kulture porobljenih/koloniziranih naroda kao pristalice socijalnih ideja i marksističke ideologije, kao revolucionari i borci za nacionalna i ljudska prava, s tom razlikom da je u Racina riječ o klasno-nacionalnom, a u Fanona o rasno-nacionalnom aspektu djelovanja.

Evo kako razmišlja Frantz Fanon u knjizi *Prezreni na svijetu*: „Jedna od teško obranljivih zabluda je nastojanje revalorizirati domorodnu kulturu u uvjetima kolonijalne dominacije. To vodi paradoksalnoj situaciji koju možemo opisati ovako: u koloniziranim zemljama, najelementarniji, najbrutalniji i najpovršniji nacionalizam je ujedno i najborbeniji i najdjelotvorniji način obrane nacionalne kulture“ (Fanon 1973: 148). Iako svjestan da se nacionalizam i nacionalna svijest – koja, kao najrazvijeniji oblik kulture stvara uvjete i za pojavu internacionalne svijesti – ne smiju poistovjetiti, Fanon dodaje: „Ako o ljudima sudimo na temelju njihovih djela, tada ćemo reći da je primarna zadaća svakog intelektualca izgraditi svoju naciju... preko ohrabrivanja i otkrivanja univerzalnih vrijednosti. Stoga, nacionalno oslobođenje ne udaljuje vlastitu naciju od drugih nacija; ono joj omogućava da bude dio njih na pozornici svjetske povijesti“ (Fanon 1973: 151).

Slična razmišljanja nalazimo i u Racina. Naime, fasciniran idejama Komunističke Internacionalne on konstatira da je povijest makedonske nacionalno-oslobodilačke borbe u čudnoj ovisnosti o politici balkanskih imperijalističkih sila, točnije o „nastojanjima zrele... imperijalističke buržoazije glavnih europskih zemalja, zainteresirane za raspad Osmanskog Carstva s ciljem preuzimanja utjecaja na Balkanu“ (Racin 1987: 177), pa analizirajući aspiracije susjednih zemalja prema Makedoniji piše: „U tu svrhu buržoazija mobilizira cijelu vojsku obrazovanih i šarlatana koji su stvarali ‘teoriju’ o nacionalnoj pripadnosti i pravo njihove buržoazije da anektira neko područje ili čitavu zemlju. Kada se radilo o nekoj koloniji, okupacija se prikazivala kao ‘civilizacijska’ misija, a kad su htjeli dio protivničke teritorije, *tada su se sve povijesne činjenice, prekrajale, falsificirale, napuhavale i vitoperile s ciljem da se dokaže ‘povijesno’, ‘krvno’ i ‘rodbinsko’ pravo njihove buržoazije da vlada tim područjem...* I sve teorije o krvnoj pripadnosti tih područja i ‘povijesnoj’ misiji, kao i ostale besmislice su imperijalistički nastrojenim zemljama služile za reakcionarne ciljeve. Iz tih je razloga Makedonija postala ‘jabuka razdora’ između srpske i bu-

garske buržoazije na koju su obje bacile ‘oko otimača’. Zato je i došlo do miješanja srpskih i bugarskih imperijalista u makedonsku nacionalno-oslobodilačku borbu, a što se odrazilo fatalno na makedonski narod i na proces njegova nacionalnog buđenja“ (Racin 1987: 174-175-179; kurziv A. B.-M.).

Činjenica je da su takva progresivna i, za to vrijeme, vrlo smjela razmišljanja Koste Racina, smetala hegemonističko-holističkim strukturama koje su držale u kolonijalnoj ovisnosti svako očitovanje duha i narodnosti, a u ime ideje o „jedininstvenoj“ nacionalnoj povijesti i kulturi.

Kobni je događaj u kojem je Racin poginuo na planini Lopušnik 1943., simptomatičan, do sad nerasvjetljen i nedovoljno komentiran (ni problematiziran) u makedonskoj političkoj javnosti. Svakako, taj događaj nije ni tema ovog eseja, niti bih ja o njemu imala smislen odgovor, međutim, ono što me intrigira je spoznaja koja je iz njega proizišla – da svako izlaganje, svaka rasprava o kulturnoj različitosti na ovim prostorima može proširiti političko polje djelovanja. Naime, iako se diskurzivno konstituiranje makedonske nacije u Racinovim tekstovima odvijalo pod velom komunističke ideologije, točnije kroz prizmu lumpenproletarijata kojem je pripadao i Kosta Racin, njegova je emancipatorska, i za to vrijeme zabranjivana nacionalna svijest, prkosila postojanoj, etabliranoj i moćnoj hegemonističkoj vlasti, smetao joj je Racinov autoritet u narodu, posebice njegove ideje o makedonskom identitetu koje su mnogi prihvaćali.

Do sličnih je teorijskih spoznaja, ali s drukčijom ideološkom motivacijom došao i Zlatko Kramarić, autor knjige *Tekst. Nacija. Identitet: interpretacija crnila makedonske povijesti*. Među ostalim, on kaže sljedeće: „... poći ću od teze da se i hrvatska i makedonska povijest po sebi nalaze u poziciji podčinjenog subjekta. Naime u okvirima političkih granica Habsburškog i Osmanskog imperija postojalo je mnoštvo teritorijalno izmiješanih kultura bez odgovarajuće političke zaštite. Ta neugodna činjenica zahtijevala je i od hrvatskog i od makedonskog nacionalizma da istovremeno izvrše dvije teške zadaće. Prva im je zadaća stvoriti ‘visoke kulture’ (na ovom mjestu treba podsjetiti da stvaranje visoke kulture nije moguće bez elite... *uloga inteligencije bila je nemjerljiva upravo zbog činjenice da nacionalna država još nije bila formirana*)... Druga im je zadaća formirati vlastite države“ (Kramarić 2009: 67-68). „U slučaju Hrvatske i Makedonije – dodaje Kramarić – koje su pripadale polietničkim imperijima, postojale su izuzetne osobe – probuđeni intelektualci, koji su očitovali nacionalizam pozivajući se na pravo posjedovanja diferenciranog kulturnog identiteta i političke autonomije (Kramarić 2009: 73; kurziv A. B.-M.). Razvijajući ove stavove u jednoj od mnogih fusnota kojim je prepuna ova važna knjiga o Makedoniji i makedonskom identitetu, Kramarić citira Anthonyja Smitha i Ramachandra Guha za koje je nacionalizam više kulturni oblik, nego politička doktrina (Kramarić 2009: 69). Svakako da ovdje misli na pozitivne nacionalističke pojave, zapravo na onaj klasični etnički nacionalizam koji je, bez obzira je li se pojavio u Habsburškom, Osmanskom, Romanovljevskom ili Karađorđevićevskom Carstvu, predstavljao odgovor imperijalističkom nacionalizmu te je poticao političku i etničku samosvijest u koloniziranih narodima.

Na žalost, niti je Racin doživio samobitnost Makedonije, niti je Fanon dočekaao dekolonizaciju zemalja Trećeg svijeta. Evo kako on razmišlja: „Nacija nije samo pretpostavka za neprestano obogaćivanje i produbljivanje kulture. Ona je nužnost. Borba za nacionalni opstanak oslobađa kulturu omogućavajući joj stvaralačke perspektive... No, ono što se najprije treba dogoditi je, da ustanovljena nacija dađe život nacionalnoj kulturi u biološkom smislu riječi“ (Fanon 1973: 149).

Spomenula sam da je publicistika Racina specifičan pogled na povijest i tradiciju te njihovo tumačenje. Njegovi raznoliki eseji možda ne predstavljaju takav intelektualan izazov poput Fanonovih, ali oni su itekako bitni za buduće interpretacije makedonskog jezika, nacije i kulture. Racin se u tim esejima bavio puno važnijim aspektima društva: tumačenjem povijesti, problemima moći, nadama o budućnosti, ali zbog toga što ni njegov diskurs nije bio oslobođen balasta marksističke ideologije, vjerojatno ni sam nije bio siguran tko je u čijoj funkciji bio. Terry Eagleton je u pravu kada kaže da interese dugih, a nikad vlastite, uvijek nazivamo *ideološkima*, te podcrtava: „Ja se ne zalažem za *političku kritiku* koja bi iščitavala književne tekstove u svjetlosti političkih vrijednosti, uvjerenja i ciljeva, jer to čini sva kritika... razlika između *političke* i *nepolitičke* kritike je jednaka razlici između predsjednika vlade i monarha...“ (Eagleton 2000: 219).

Takvo razmišljanje ima svoje uporište i u kritičkim tekstovima Koste Racina koji se na prvi pogled bave književnim, a u stvari spore o važnim socijalnim i nacionalnim pitanjima. Zato me i ne čudi što je Gane Todorovski ovako opisao Racina: „Racin je bio pokretač sredine, vremena i promjene stanja. On je progovorio u ime naroda, umjetnosti i klase, ostavljajući iza sebe duhovne idealizirane ‘kraljevičmar-kovske’ oznake u povijesti jednog vremena. Njemu je pripala čast biti nositeljem poduhvata da još za života teži budućnosti, da njegov grandiozni zalag zauvijek ostane, da se pretvori u trajni pravac k ujedinjenju i da postane duhovna međa pred osjenčanim prostorima Slobode“ (Todorovski 1985: 242-243). „Biti pokretač sredine, vremena i promjene stanja“ odlika je javnih intelektualaca kakav je svakako bio Kosta Racin i koji je *riječju i djelom* ugradio sebe u makedonsku nacionalnu povijest, literaturu i kulturu.

Zatvarajući neka bitna pitanja o naciji i identitetu, sedamdesetak godina nakon Racinovih i Fanonovih stavova, autor spomenute knjige *Tekst. Nacija. Identitet* zaključuje u duhu jednog postmarksističkog književnog teoretičara riječima koje najprimjerenije oslikavaju tezu moga eseja: „U ovoj smo knjizi pokazali da su ideju *političke domovine* razvili intelektualci: političari, književnici, pisci povijesti, pravnici, filozofi, ‘propagandisti’ nacionalne svijesti. Oblikovali su je u govorima, u javnopravnim teorijama, u teorijama o prošlosti. U pjesmama su oblikovali mjesto i misiju nacije, također i u političkim pamfletima i nacionalnim himnama. Na kraju je i čitav taj način razmišljanja, s pomoću škola, masovnih medija, novina, knjiga, uistinu postao zajednički masama. Time se samo još jedanput nedvojbeno potvrđuje da su *konstituiranje nacije i radikalna modernizacija komplementarni procesi*“ (Kramarić 2009: 18-19; kurziv A. B.-M.).

To me uvjerava da je svojim internacionalnim duhom i intelektualnim promišljanjima o makedonskom nacionalnom pitanju, o makedonskoj književnosti i kulturi, Kosta Solev Racin nastavio ono što su započeli njegovi prethodnici.

Za mene je svako vraćanje na njih samo skromni doprinos u tom smjeru.

Literatura

- Anderson, Benedict (1990): *Nacija: zamišljena zajednica (razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma)*, Školska knjiga, Zagreb
- [Smith, Anthony D.] Smit, Antoni D. (1998): *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Zemun / Čigoja štampa, Beograd
- [Arendt, Hannah] Arent, Hana (1999): „Kontinentalni imperijalizam. Pan-pokreti: Plemenski nacionalizam“, u: *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd
- Sloterdijk, Peter (2009): „Jak razlog da se bude zajedno (Podsećanje na pronalazak naroda)“. [Esej i dio knjige:] *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd, 2001, [objavljen na stranici:] Pešcanik.net на 09.08.2009 (<http://pescanik.net/2009/08/jak-razlog-da-se-bude-zajedno/>)
- [Bhabha, Homi K.] Baba, Homi K. (2004): *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd
- Frantz Fanon (1973): *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb
- Eagleton, Terry (2000): „Политичка критика“, u: *Литературни теорији*, Тера Магика, Скопје
- Kramarić, Zlatko (2009): *Identitet. Tekst. Nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb
- [Mironska-Hristovska, Valentina] Миронска-Христовска, Валентина (2011): „Прашањето на идентитетот во Македонија и Хрватска во 19 век“, u: *Hrvatsko-makedonske književne, jezične i kulturne veze: zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Rijeci*, Filozofski fakultet, Rijeka
- [Misirkov, Krste Petkov] Мисирков, Крсте П. (1974): *За македониките работи (јубилејно издание по повод стогодишнината од раѓањето на авторот)*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје
- [Misirkov, Krste Petkov] Мисирков, Крсте Петков (2008): *Собрани дела 3, Национално политичка публицистика (1910-1926)*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје
- [Racin, Kosta] Рацин, Коста (1987): *Проза и публицистика*, Наша книга, Скопје
- [Ristovski, Blaže] Ристовски, Блаже (2009): *Димитрија Чуповски и македонската национална свест*, Плус продукција, Скопје
- [Todorovski, Gane] Тодоровски, Гане (1985): *Со збор кон зборот*, Наша книга, Скопје

POVIJEST I NARATIVI

Može li se reći da je makedonsko društvo u 60-im godinama prošlog stoljeća bilo društvo zahvaćeno procesima dezintegracije? Ako bismo o tom vremenu sudili čitajući tekstove S. Janevskog iz tog razdoblja, onda u njegovim tekstovima svakako ima indikatora koji nedvojbeno upućuju da bi odgovor na to pitanje mogao biti pozitivan. Podsjetimo se što ovaj autor u noveli “Ni Balkanci nisu bez sudbine” misli o vremenu u kojem živi, o ljudima s kojima se dijametralno razilazi jer ne dijele isto mišljenje o nekim, za njega, i više nego traumatičnim temama:

“Osećam se kao na sopstvenoj sahrani: stojim na martovskom vetru između crnih, lelujavih čempresa i nevinih, rukom kao netaknutih spomenika i premorenih očima oprastam se sa sobom u kovčegu. Moj dan je formula nemogućeg, koje će za budućnost postati mogući aksiomatični čin: mrtav sam jezik u stisnutoj njušci od čamovog stabla jednog od onih pored kojeg sam, po svojoj prilici ne primećujući ga, prolazio u planini, iz čijeg sam gustiša pred karabinom očekivao vepra, sam-samcat, kakav sam pred nekima, sve više i sam. (...)”

Sam, između tri prazna stola, saslušavam sebe, čas kroz košmar, čas hladno, pokušavajući da budem pravičan i u želji da sebi dokažem kako su moji nesporazumi s nekim sugrađanima preuveličani u mojoj svesti. (...) Ko je taj usamljenik: ja ili neko drugi, neko s nejasnim licem ali krvavim srcem? Uslovno: ja. Zar nekom odista ne smeta što je iseljavanje iz ove zemlje sve veće, misli li taj neko da plivam protiv struje? Ne znam. Moja slika u meni se menja: nevidljivi trubač poziva na početak jednog kraja, sada će svaki udarac ili ujed, koji ostane na usamljeničkom mestu biti nagrađen činom ili medaljom. Reci mi što je ljubav, ja ću ti reći što je mržnja. S takvim uzvikom, veoma zagonetnim, doći će i usamljenikov kraj. Ja i sam predosećam nekakav poraz. A nemam snage ni volje, možda manje ovog drugog, da se branim. Počela je velika seoba naroda. Australija postaje domovina Makedonije. Prenaglašavam. Zašto onda ne bi bili u pravu oni koji misle da svojim uzbuđenjem neću učiniti ništa što će smanjiti iseljavanje? (...)”

Tema uzbuđuje, nosi nemir, baca nas u tihi očaj ili nekorisni gnev... Ovde, isključivo ili najviše u Makedoniji, mladost ovog naroda, mladići, devojke, mladi parovi, mnogi s decom, gusto odlaze preko okeana, izlivaju se u reku

bez povratka... Neka naša sela godinama ne slave rođenja, nema svadbi... Ostalo je samo tiho umiranje, iseljeničkih roditelja... Ovaj fenomen opseda čitave krajeve republike...

Zaista, možda je vreme da se zapitam, šta ja hoću?”¹

Iz navedenog citata očito je da S. Janevski makedonsko društvo u tim, 60-im godinama prošlog stoljeća, vidi kao dezintegrirano društvo, društvo koje nema elementarne volje suočiti se sa sadašnjošću, koje surovo zatvara oči pred svim ozbiljnijim društvenim izazovima – nema sumnje da je masovno iseljavanje vlastite mladosti iz zemlje upravo jedno od tih neugodnih i bolnih društvenih izazova² –

¹ Slovenski filozof I. Urbančič u tekstu “Kraj naroda kao predznak zbivanja nove epohe”, u zborniku: Bitak i povijest, Politička misao, Zagreb, 1982., u mogućem svršetku naroda vidi realnu mogućnost da se čovjek u potpunosti oslobodi “te svoje univerzalne bezgraničnosti za neku novu DOMOVINU, za ljudsku zaštitu u njoj – (za svoj TOPOS ili NOMOS) i time za svoj novi ljudski IDENTITET. Svršetkom se naroda čovjek ne gubi u univerzalnoj bezgraničnosti “svjetske privrede”, u “građanskom svijetu”, u individuumu univerzalne svjetsko-rodovske proizvodne snage, u kakvom puku individuumu bez identiteta, već se oslobađa te izgubljenosti ili gubljenja i oslobađa se za novu domovinu i novi domovinski identitet, koji više nema nacionalni karakter, i ne rađa se patriotizam dosadašnjeg tipa. Izgubljenost u takvom bezgraničnom univerzalizmu bez ikakva ljudskog identiteta, obećavala mu je u emfatičkom smislu jednako klasična filozofija svojom teorijom svršetka naroda, kao i Marxova filozofija proizvodne snage, pa i Nietzscheova filozofija volje-moći” (1982: 120). A da paradoks bude potpun, nekoliko godina poslije, upravo će I. Urbančič, pored Spomenke Hribar, biti jedan od najglasnijih ideologa slovenskog nacionalnog programa, koji će slovenske komuniste optužiti “za političku nemoć slovenske nacije”, koja izvire iz “oportunizma slovenske političke birokracije u odnosu na etatističku dominantnu saveznu državu na jednoj, i iz republičkog etatizma te birokracije u odnosu na vlastiti slovensko društvo na drugoj strani”.

I njegove tekstove u “Novoj reviji” mogli bismo čitati na način na koji je J. Derrida čitao američku Deklaraciju neovisnosti; njegovi tekstovi u tom časopisu nisu ništa ino nego svojevrсни potpis u ime naroda i oni, kao takovi, imaju određenu performativnu snagu budući da uspostavljaju novo stanje stvari, točnije novo pravo koje potire ono staro. I ako bismo to preveli na politički jezik tekstovi u “Novoj reviji” (ovdje prije svega mislimo na tekst/deklaraciju “Slovenski nacionalni program”, objelodanjen u Novoj reviji, u veljači 1987. godine) imali su snagu i moć rastvoriti staru vezu između Slovenije i Jugoslavije, odnosno da uspostave novi državni identitet – slobodnu i neovisnu Sloveniju, koja je prekinula sve veze sa socijalističkom Jugoslavijom. A do svega toga došlo je na vrlo jednostavan način – (novo)imenovanjem starih pojmova! O tome vidjeti kod Sabine P. Ramet, Tri Jugoslavije; izgradnja države i izazov legitimacije 1918.-2005., Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2009. A o temi patriotizma i njegovoj prihvatljivosti više vidjeti u zborniku Patriotizam, uredio I. Primorac, KruZak, Zagreb, 2004.

² Nekako u isto vrijeme tema “iseljavanja” zaokuplja i neke druge pisce – D. Čosića koji će zbog svoga “nepodobnog” govora na 14. sjednici CK SK Srbije biti odstranjen iz vladajućih političkih struktura. Njegov narativ o nacionalnom pitanju, koji se, prije svega, očitovao u različitom odnosu od tada službenoga prema kosovskom pitanju i pravu Albanaca (zanimljivo taj pisac koji voli da ga se doživljava kao velikog i neprijepornog humanista sustavno Albance imenuje kao Šiptare, kao inferiornu naciju, kojoj ostavlja mogućnost da “se osećaju kao podstanari u srpskoj nacionalnoj državi, da prime na znanje da su građani drugog reda, da razumeju da se samo pod uslovom priznavanja srpske majorizacije mogu zadržati na mestu gde su, u regionima u kojima danas žive”, kao što je to točno primijetio M. Tepavac, s gotovo proročkim nastavkom da “onaj ko u sadašnjem momentu, u ovom vremenu našeg pravog razaznavanja u politici nacionalne ravnopravnosti hoće da upropasti Srbiju, samo treba da propoveda srpski nacionalizam. To je najsigurniji put da se nanese trajna šteta Srbiji i

društvo koje naivno misli da se te i druge traumatične teme mogu riješiti tako da se o njima uopće ne govori. Pisac ne želi sudjelovati u takvoj vrsti “političke korektnosti” (neki teoretičari društva u takvoj vrsti “političke korektnosti” vide prakticiranje “života u laži”) na način tadašnje partijske elite koja je sustavno izbjegavala spontanu društvenu komunikaciju. Umjesto takve vrste komunikacije partijska elita uporno je inzistirala na ideološkom jeziku čiji se smisao svodio na stvaranje iluzije stvarnosti, u kojem su se „prave“ teme jednostavno prešućivale. Jedino na taj način, ideologizacijom svakidašnjeg života, bilo je moguće postojeći sustav održati u životu. Nema sumnje da se pisac suočio sa spoznajom da je socijalizam (i onaj “realni” i onaj “samoupravni”) uređenje sustavne neprozirnosti, koji pomoću zahtjeva za (metafizičkom) odgovornošću pred partijom i poviješću, elegantno skivira samu bit odgovornosti. Piscu je jasno da s društvom, u kojem postoje stvari o kojima nije dopušteno govoriti, koje se sustavno potiskuje iz društvene komunikacije i koje određena središta moći svjesno čine nevidljivim, nešto nije u redu! To se društvo mora suočavati s velikim problemima jer nije normalno da u bilo kojem društvu postoje teme o kojima nije moguće razgovarati. Zabranom/(auto)cenzurom dugoročno se ne će riješiti ni jedan društveni problem. Naposljetku, sve što je skriveno/potisnuto mora u određenom povijesnom trenutku postati temom. To je S. Janevskom posvećeno jasno! Naime, samo tematizacijom – pri čem nije bitno hoće li se ona dogoditi u teorijskom ili u literaturnom diskursu – moguće je ono, što je u nekoj društvenoj pojavi skriveno, učiniti prozirnim/poznatim/dostupnim. Stoga smo skloni o kulturi

srpskom narodu”), sustavnom i nasilnom iseljavanju Srba s Kosova, osporili su, manje-više, svi ostali sudionici te sjednice.

Tema “iseljavanja” hrvatskog naroda, koja se potiče kao dio svjesne protuhrvatske politike u socijalističkoj Jugoslaviji, bit će itekako prisutna u nacionalističkom diskursu nekih vodećih aktera hrvatskog proljeća. Nadalje, temu “iseljavanja” moguće je smjestiti i u narativ o “malim razlikama”, točnije o (iracionalnom) strahu da vrlo lako možemo od većine postati manjina. A upravo takve, i slične, strahove analizirao je A. Appadurai u ogledu “Dead Certainty. Ethnic Violence in the Era of Globalization” (1998). Uvažavajući stavove M. Douglas i nekih drugih antropologa A. Appadurai došao je do zaključka da se od koncepta nacionalnog duha i totalizirane kozmologije svetog naroda nužno dolazi do etničke čistoće i etničkog čišćenja, odnosno da svaka, pa i najmanja, društvena neizvjesnost vrlo lako može potaknuti projekte etničkog čišćenja.

Treba reći da tema „iseljavanja“ na planu označenoga uopće ne predstavlja neku osobitu novost u literaturama jugoslavenskih književnosti. Aktualizacija te teme u 60-im godinama prošlog stoljeća nije ništa drugo nego svojevrsna reciklaža već viđenoga u jugoslavenskim literaturama – S. S. Kranjčević, M. Crnjanski...

Nadalje, temu “iseljavanja” mogli bismo interpretirati i kao žaljenje za gubitkom zajednice: “Do naših dana povijest će biti mišljenja na osnovu izgubljene zajednice – koju valja pronaći ili ponovno utemeljiti. Izgubljena ili prekinuta, zajednica se može oprimjeriti na različite načine, u raznoraznim paradigmatima: prirodna obitelj, antički polis, rimska republika, prva kršćanska zajednica, cehovi, komune ili bratstva – uvijek su posrijedi pitanja izgubljenog doba u kojemu je zajednica bila satkana od prisnih, skladnih i neraskidivih veza te u kojemu je ona sama sebi, u svojim ustanovama, u svojim obredima i u svojim simbolima, pružala reprezentaciju, štoviše prinosila živi dar svoje vlastite jedinstvenosti, svoje prisnosti i svoje imanentne autonomije” (J. L. Nancy 2004: 15).

No, ideju o gubitku zajednice ne bi trebalo prihvatiti bez dodatnih pitanja!

šutnje ne govoriti kao o nekoj podvrsti kulture zaborava. Uputnije je u kulturi šutnje vidjeti svojevrsnu kulturu političke afirmacije loše prošlosti.³

U navedenom (i ne samo tom) tekstu i S. Janevski ponavlja sva ona "opća mjesta"/stereotipove, koji se i inače u europskoj historiografiji vezuju uz pojam Balkana – da je riječ o području naseljenom narodima koji su intenzivno opsjednuti poviješću, koji vlastiti identitet grade na mitovima⁴ i koji nikako nisu u stanju „suočiti se sa sadašnjošću“ i „okrenuti se budućnosti“. Treba reći i to da Janevskom nije strana uporaba fatalističkog diskursa pa se tako u njegovim literarnim tekstovima često nalaze odlomci u kojima taj autor o povijesti govori u kategorijama sudbine, a ne u kategorijama "odgovornosti". Isto tako, u njegovim literarnim tekstovima često ćemo susretati narativne paragrafe u kojima se tematizira tradicija i korijeni. U intervjuima u kojima interpretira svoju poetiku tu svoju opsesivnost i sam potvrđuje: "Nemam poštovanja prema onima koji odbijaju tradiciju!" Stoga je razumljivo što su, prije nas, i drugi interpretatori njegova opusa uputili na tu piščevu opsjednutost geneologijom i kontinuitetom.

Nema sumnje da S. Janevskom tradicija znači mnogo više od posebnog iskustva temporalnosti. Ona uobličava moralnu prednost onoga "što je bilo prije" nad kontinuitetom svakodnevnog života. Za našu analizu indikativan je prolog romana "Tvrđoglavi" u kojem autor u nekoliko rečenica apsolvira narativ o neravnomjernosti povijesnoga razvitka u svijetu i uzrocima zbog kojih makedonska nacija pripada "zakašnjelim nacijama" (H. Plessner), točnije, onim nacijama koje u svom trajanju nisu imale odrednice modernog političkog entiteta.⁵ I taj se problem može

³ Više o tome kod. S. Koen, Stanje poricanja. Znati za zlodela o patnje, Beograd, 2003; G. Schwan, "Political Consequences of Silenced Guilt", *Constellations*, 5/1998; T. Adorno, "Što znači "rad na prošlosti"?", *Reč*, 57/2000.

⁴ Takvi stavovi promiču se i unutar akademske zajednice! Više o tome kod. H. Sundhaussen, *Europa Balcanica: Der Balkan als historischer Raum Europas, Geschichte und Gesellschaft* 25, 1999, str. 626-653., a o kritičkom odnosu spram tih stavova vidjeti u: David A. Norris, *Balkanski mit, pitanje identiteta i modernosti*, Geopoetika, Beograd, 2002. Ali, isto tako, bilo bi zanimljivo analizirati prozni opus S. Janevskog kroz optiku performativne koncepcije nacije (H. Bhabha), koja uvelike korespondira s razmišljanjima J. L. Nancyja o zajednici. Naime, Nancyjevo isticanje mita kao utemeljujućeg diskursa zajednice vrlo je blisko Bhabhinu određenju nacije kao diskurzivne tvorbe. Mit i zajednicu spaja, prije svega, ideja rađanja: jedno proizlazi iz drugoga i obratno! Mit je uvijek mit o zajednici, otkriva zajednicu samoj sebi i tako ju utemeljuje. Mit je, prema Nancyjevu mišljenju inkantacija koji proizvodi svijet i kao takav nije puka reprezentacija, nego je riječ o reprezentaciji koja djeluje proizvodeći sebe kao učinak: o fikciji koja utemeljuje. Više o tome, Jean-Luc Nancy, *Muth Interrupted*, u. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1991., str. 43-70.

⁵ Usp. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1986., i M. Hroch, *Društveni preduvjeti nacionalnih preporoda u Europi, Komparativna analiza društvenoga sastava patriotskih grupa malih europskih nacija, Srednja Europa*, Zagreb, 2006. M. Hroch zajednice koje su bitno određene odnosom prema vladajućoj naciji naziva malim nacijama – primjer: status makedonske zajednice u XIX. stoljeću u Osmanskom Carstvu! Nadalje, prema kriteriju kontinuiteta političkih veza taj autor uspostavlja dvije skupine malih nacija: (a) tzv. "nacije bez povijesti", nacije koje u svojoj pretkapitalističkoj prošlosti nisu bile sjecište neovisnog političkog oblikovanja; (b) nacije koje su još u srednjem vijeku činile političke entitete, imale vlastitu vladajuću feudalnu klasu, ali su izgubile političku neovisnost ili bitne

nadvladati jedino ako se makedonska književnost/S. Janevski okrene mitu kao utemeljujućem diskursu zajednice. “Komunicirajući sebe, a ne nešto drugo, mit rađa ono o čemu govori. (...) mit komunicira mit o zajednici istovremeno pripadajući toj istoj zajednici. Nancy kaže: “mit prikazuje višestruke egzistencije imanentne svojoj vlastitoj jedinstvenoj fikciji, koja ih okuplja i koja im u svom govoru i kao taj govor pridaje vlastitu zajedničku sliku. Međutim, problem je u tome što mit nije samo fikcija, nego je i samo utemeljenje fikcije. Prema tome, kada se kaže mit je mit, mit se prekida mitom, a kako je zajednica s njime neraskidivo povezana to znači da se prekida i zajednica. To još uvijek ne znači nestanak zajednice, nego samo to da prekid mita (raz)otkriva njezinu disjunktivnu prirodu” (Z. Božić-Blanuša 2010: 319-320). I Janevski zaključuje logično: ako je vrijeme mitskog govora prošlo, onda je gubitak zajednice logična posljedica te činjenice. A budući da je makedonska zajednica sama po sebi nestabilna, još uvijek nedovoljno konstituirana, onda je krajnje vrijeme da se nešto poduzme. I zato on i reagira tako nervozno, ne može razumjeti nezainteresiranost partijskog establišmenta: svjedoci smo nestanka naše zajednice, ali nitko (partija) se zbog toga previše ne uzbuđuje, nema reakcije, nitko čak i ne komentira postojeće nezadovoljavajuće stanje. Za razliku od drugih, on je itekako svjestan da je dosadašnja povijest “mišljena na osnovu izgubljene zajednice – koju valja pronaći ili ponovno utemeljiti. Izgubljena ili prekinuta, zajednica se može oprimjeriti na različite načine, u raznoraznim paradigmama: prirodna obitelj, antički polis, rimska republika, prva kršćanska zajednica, cehovi, komune ili bratstva – uvijek je posrijedi pitanje izgubljenog doba u kojem je zajednica bila satkana od prisnih, skladnih i neraskidivih veza te u kojem je ona sama sebi, u svojim ustanovama, u svojim obredima i u svojim simbolima, pružala reprezentaciju, štoviše prinosila živi dar svoje vlastite jedinstvenosti, svoje prisnosti i svoje imanentne autonomije” (J. L. Nancy 2004: 15).

U nekim ranijim literarnim tekstovima⁶ i sami smo primijetili da se S. Janevski često koristi religijskim i nacionalističkim diskursom: od religijskog diskursa tako

atribute prije no što su se razvile u moderne nacije. U oba slučaja odnos malih, potlačenih nacija prema vladajućoj postao je sastavni dio njihva odnosa, to jest, u tim situacijama vladajuća je klasa vladala nad dvjema ili više nacija te u velikoj većini ili u potpunosti pripadala samo vladajućoj naciji. Ta okolnost ukazuje na to da je početke neovisnog postojanja malih naroda karakterizirala nepotpuna društvena struktura, netipična za dani stupanj razvoja. Njima je djelomice ili u potpunosti nedostajala njihova “vlastita” vladajuća klasa, a katkad nisu u potpunosti bile zastupljene ni druge klase i društvene grupe. Iz toga su proizašle nejednakosti u načinu na koji su različiti tipovi odnosa svojstveni nacionalnom postojanju bili kombinirani. Razina “potlačenosti” bitno se razlikovala u povijesti pojedinih malih nacija i kretala se od slučajeva na marginama nacionalne egzistencije (Bretonci, Baski i Lužički Srbi) do stanja političke i ekonomske ovisnosti i kulturne stagnacije koju su trpjeli nekada neovisni narodi (Česi, Hrvati)” (2006: 37-38). Nema sumnje da Makedonci spadaju u grupu s Bretoncima i Baskima!

⁶ Usp. Z. Kramarić, *Identitet. Tekst. Nacija. Interpretacija crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009., poglavlje *Balkan. Povijest. Trauma*. (na primjerima iz novela Ive Andrića i Slavka Janevskog), str. 85-110. No, i u tom tekstu jasno smo rekli da se u Janevskog ne može govoriti o religijskom nacionalizmu jer njegov književni diskurs ni u kojem slučaju ne obuhvaća diskurs o religijskoj zajednici i o naciji i, koji bi kao takav, posjedovao veću mogućnost objašnjenja od raširenih gledišta o nacionalizmu kao funkcionalnoj nužnosti sekulariziranih i industrijaliziranih društava. Ali u toj diskretnoj uporabi „religijskog i nacionalističkog“ diskursa treba, prije svega, vidjeti trenutak u kojem je autor o-

preuzima pojmove ontološkog fatalizma (smrt/besmrtost), a od nacionalističkog kategorije koje pripadaju historijskoj fatalnosti (rat/rađanje nacije). Na duboku povezanost nacionalizma i religije, u svojim teorijskim tekstovima, uputio je, pored ostalih⁷, i A. D. Smith: “Nacionalizam je tu doista moderna svjetovna ideologija koja služi kao “građanska ideologija”, obavljajući za pojedince i skupine iste one funkcije koje je obavljala tradicionalna religija premda izvire iz svjetovnih, netradicionalnih izvora” (1998: 100). Tako ni S. Janevski ne će odoljeti da naciju opisuje kao nešto vječno, ni njemu nisu strane antropomorfne metafore nacije kao probuđene iz drijemeža, oživljene, iznova rođene. “Ova karakteristika nacionalizma – težnja da o sebi priča i legitimizuje se služeći se istorijom – može da objasni istrajnost diskursa koji esencijalizuje naciju kao trajan biološki entitet, s jedne strane, i otpor prema viđenju nacije kao nečeg što pripada i proizvod je modernosti, s druge strane. U tom smislu korisna je Ozbornova analiza hijerarhijskog odnosa između modernosti i nacionalizma kao analitičkih kategorija jer nudi mogućan način upisa mnogobrojnih konkretnih istorijskih hipostaza nacionalizma u jedan eksplikativan okvir, okvir modernosti” (M. Todorova 2010: 14).

Stoga je donekle razumljivo što je S. Janevski upravo u “nacionalizmu” vidio prihvatljivi integrativni čimbenik u društvu, koji se sve više dezintegrira. Tako i M. Hroch smatra da u onim situacijama u kojima društvo nije u mogućnosti dati adekvatne odgovore na sve političke i ine društvene izazove (jedna od posljedica tih “neodgovarajućih odgovora” reflektira se u destrukciji tradicionalne kulture), onda

va svijest o nama samima i njegov odnos prema logosu prekinut i doveden u pitanje i u tom trenutku etika onoga o čemu piše je najjasnija. Ili kako bi to rekao R. Eaglestone: „Ti trenuci fragmentiranja jesu svjedočanstvo nesmanjene drugosti drugog i naše odgovornosti.“ (1997: 175) Nema sumnje da S. Janevski želi preuzeti odgovornost za postojeće stanje – ljudi iz vrlo jasnih ekonomskih razloga („ekonomije oskudice“) masovno napuštaju domovinu – u makedonskom društvu, on se želi očitovati spram te užasavajuće činjenice, postojeća politička situacija i političari koji tu situaciju u Makedoniji generiraju, ne čine ga sretnim i zadovoljnim čovjekom, on ne pristaje ponašati se sukladno filozofiji „kao da“ je sve u najboljem redu, odnosno ne želi prihvatiti prevladavajući društveni stav da je njegova uznemirenost bezrazložna. A da bi uopće mogao preuzeti odgovornost za svoj glas, on se mora pretvoriti u „lice“/Ibrahim Ibrahima – performativ se mora pretvoriti u konstativ, a diskurs u priču.

⁷ Nismo jedini koji smatraju da su 19. i 20. stoljeće stoljeća u kojem je religija supstituirana nacionalizmom. Tako U. Altermatt smatra da je nacionalni osjećaj preuzeo, kao funkcionalni ekvivalent, integrativnu funkciju religije, jer on posjeduje “pseudoreligijske elemente. Oni se očituju npr. u tome što radi sa sličnim sredstvima kao i crkva te ima sakralno-liturgijske oblike. Ljudi pozdravljaju nacionalnu zastavu kao nešto najsvetije, pjevaju državnu himnu kao Te Deum, okupljaju se na masovnim mitinzima kao na religijskim slavljinama, priređuju procesije u nacionalna svetišta kao vjernici u mjestu hodočašća.” (1996: 110) Nadalje, E. Hobsbawm smatra da je nacionalizam postao nadomjestak za društvenu koheziju postizanu pomoću nacionalne crkve, kraljevske dinastije ili drugih kohezivnih tradicija ili kolektivnih grupnih samoprezentacija – nova svjetovna religija. Naime, kao i religija nacionalizam predstavlja okušanu metodu da se pomoću zajedničkih običaja uspostavi zajedništvo i jedan vid bratstva među ljudima koje inače ništa drugo ne spaja, a ujedno “zahtijeva previše vjere u nešto što u takvom obliku očito ne postoji.” (1991: 24) I zbog svih tih sličnosti između nacionalizma i religije, možemo reći da je na djelu isti intenzitet emocija i iskrivljavanja uma koji su zajednički i religijskom načinu mišljenja i integralnom nacionalizmu (L. Snyder).

se nacija/nacionalizam (i ostala tradicionalna središta identiteta – religija, porodica...) mogu učiniti kao krajnje jamstvo⁸.

Nadalje, nema sumnje da u makedonskom gospodarstvu, kao uostalom i ostalim socijalističkim gospodarstvima vlada “ekonomija nestašice” (J. Kornai).⁹ Etnička pripadnost, baš kao i srodstvo i druge mreže potencijalne recipročnosti ili šticeništva, igra značajnu ulogu. “Pripadnicima iste grupe davala je prednost pred pripadnicima “drugih grupa”¹⁰, koji su se borili za škrta sredstva; i obratno, definirala je “druge” čiji su zahtjevi bili manje važni od “naših”. Ta praksa “upiranja prsta u druge”¹¹ mnogo je starija nego što mislimo! To nije nikakva posebnost postsocijalističkih društava. Ne treba imati iluzije da nacionalizam malih nacija nije jednako netrpeljiv u odnosu na manjine kao i “velikonacionalni šovinizam”, kako je tu vrstu nacionalizma definirao Vladimir Lenjin.

Postavit ću heretičnu tezu: u 60-im godinama prošlog stoljeća na posvemašnju dezintegraciju makedonskog/jugoslavenskog društva i neprestanog sužavanja političkog i inoga prostora samo za odabrane, pisac je odgovorio nacionalističkim diskursom! Međutim, za razliku od ostalih jugoslavenskih socijalističkih (srpskog, hrvatskog, slovenskog) nacionalističkih diskursa, nacionalistički diskurs S. Janevskog pripada benignom tipu nacionalističkog diskursa. A isto tako, pojedini metapoetički iskazi toga pisca nedvojbeno pokazuju njegov ambivalentni odnos prema nacionalističkom projektu jer nema sumnje da je riječ o autoru koji je itekako svjestan svih mogućih performativnih učinaka do kojih može dovesti nekontrolirana uporaba

⁸ M. Hroch misli da prividno oživljavanje starih nacionalnih previranja u istočnoj srednjoj Europi ne predstavlja nastavljavanje starih nacionalističkih tradicija, već je na djelu neka vrsta iznova izmišljenih tradicija, “iluzija reprize”. Više o tome kod E. Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam*, Program, mit, stvarnost, Novi Liber, Zagreb, 1993, posebice poglavlje *Nacionalizam koncem dvadesetog stoljeća*, str. 177-208. U tom tekstu konzekventno smo zastupali tezu da ni jedna tradicija nije ništa drugo, nego konstrukt koji se uvijek iznova rekonstruira u sadašnjosti, kroz procese interpretacije i selekcije. I Slavko je Janevski intuitivno osjećao da će budućnost pripasti onima koji će popunjavati prazan prostor sjećanja, koji će kreirati koncepte i interpretirati prošlost. Njegova (po)etika jednostavno ne poznaje ideju “zaborava”. No, drugo je pitanje je li on u svojim književnim tekstovima svaki put uspio kritički reflektirati makedonsku prošlost, odnosno je li njegov način popunjavanja “praznog prostora sjećanja” svaki put bio adekvatan. Anthony D. Smith u svojim je tekstovima “*Nacionalni identitet*”, “*Nacionalizam i modernizam*” ustvrdio da je utjecaj nacionalnog identiteta i dan-danas još uvijek moćniji od drugih kulturnih identiteta. Doduše, “(...) Smith ne spori da su mitske slike zbilje, uključujući one koje stvara etnički mit, lažne sa znanstvenog stajališta. On samo naglašava da je u konkurenciji raznih laži u osvajanju masovne popularnosti nacionalistička odnijela pobjedu nad ostalim.” (V. Katunarić 2003: 179)

⁹ Usp. J. Kornai, *The Economics of Shortage*, Amsterdam-New Holland, 1980.

¹⁰ K. Verdery, rukopis koncepta djela “*Nationalism and the Road to democracy*”, str. 36. Citirano prema E. Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam*, program, mit, stvarnost, Novi Liber, Zagreb, 1993, str. 189.

¹¹ “Zemlja je puna drugosti. Svima otpadaju prsti od silnog upiranja u druge i njihovo ocrnjivanje” – tim riječima A. Lass opisuje situaciju u Čehoslovačkoj poslije “Baršunaste revolucije”, poslije 1989. godine. Citat smo preuzeli od K. Verdery, “*Nationalism and the Road to democracy*”, str. 52. Poslije odlaska komunista s povijesno-političke scene, oni koji su se smatrali “ispravnim”/“nedužnim” morali su pronaći krivce za sve “svoje” povijesne nevolje, a kao znak međusobnog prepoznavanja “zajedništva”/“bliskosti” poslužio im je etnički ili nacionalni identitet.

nacionalističkog diskursa. Mogli bismo zaključiti da bi on vrlo rado želio sačuvati ideološki, institucijski i kulturni amalgam komunizma/socijalizma i nacionalizma. Jugoslavenska politička i ina praksa pokazat će da je tako što, na duži rok, nemoguća misija. Doduše, treba biti iskren i reći da je taj amalgam u 60-im, 70-im godinama i neposredno poslije Brozove smrti besprijeekorno funkcionirao. Ali krajem 80-ih ta krajnje neprimodna veza, zbog otvaranja onih tema koje je oficijelna ideologija sve vrijeme sustavno potiskivala, neslavno se raspala.

Nadalje, u nekim tekstova S. Janevskog moguće je iščitati kako naciju i nacionalizam ne shvaća kao neku ideologiju ili oblik politike, već on te fenomene promatra, prije svega, kao kulturne pojave. “(...), nacionalizam, u svojstvu ideologije i pokreta, mora se tesno povezati s nacionalnim identitetom, što je višedimenzionalni pojam, i proširiti kako bi se njime obuhvatili određen jezik, sentiment i simbolika” (A. Smith 1998: 6).

Ipak, i takav “benigni” nacionalistički diskurs S. Janevskog sudjeluje u sustavnoj proizvodnji “slabog nacionalizma”. M. Todorova smatra da je riječ o nacionalizmu kojem “nije imanentna karakteristika nijedne vrste organizovanog društva i nema garancije da se najagresivniji oblik neće razviti u njegovoj utrobi (...)” (2010: 217).

Iako u nacionalizmu ne treba a priori vidjeti ništa loše (nacionalizam ne mora a priori značiti mržnju; konkretnije, nacionalna mržnja ovisi o stupnju kulture: što je stupanj kulture niži to je jaća nacionalna mržnja – W. Goethe), u jugoslavenskom socijalističkom rječniku između mržnje i nacionalizma svjesno se stavljao znak jednakosti. To svjesno i sustavno proskribiranje nacionalizma u jugoslavenskom društvu, njegovo pomicanje “u manje osvjetljenje prostore (...), omogućili (su iznimno – op. Z. K.) postideologijsku energiju (...) s pozicija hegemonu nacionalnih poduzetnika ili nacionalnih oportunistu, kontroliranu i oslobođenu energiju da se, mimikrirana u spontani izraz etnonacionalnog oslobođanja, pretvori u rušilačku i samouništavajuću silu kratkog vijeka.” (N. Petković 2010: 23)

To je specifičnost jugoslavenskog društva jer sama ideja nacije/nacionalne države ne implicira a priori stanje zločina i pljačke, a ideje nacionalne države i demokracije također se ne isključuju a priori. Konačno, nacionalne su države i rodno tlo građanske demokracije: demokracija se i razvila do suvremenog stupnja upravo u nacionalnom obliku (D. Schnaper). Mnogi autori govore o plodonosnom odnosu nacije i demokracije: nacija je omogućila posredan sustav demokracije, a demokracija je uljudila naciju, transformirajući je iz etničke zajednice “krvi i tla” u zajednicu građana.

Čitamo li pažljivo autorove metapoetičke iskaze, onda je iz njih vidljivo da su njegove poetike/narativi u suglasju s vremenom u kojem nastaju. U pedesetim je godina taj autor mogao, u svojim književnim tekstovima – ne otvarajući ni jedan ozbiljniji političko-etički problem – ignorirati ondašnju nimalo idiličnu stvarnost, pa o problemima sela pisati na način kako je pisao.

Bilo je pravo “majstorstvo” napisati roman o selu, a da se u tom romanu ama baš nigdje ne spomene da je otkup bio obavezan i u krajnjem slučaju i politički i

etički nepravedan, da se formiranje seljačkih zadruga provodilo uz znatnu primjenu sile, odnosno da su svi oni koji se nisu slagali s tim metodama bili sankcionirani... A o bilo kakvom kritičnijem odnosu prema (srpskim) kolonistima, u to vrijeme, u makedonskoj književnosti nitko se nije usudio ni razmišljati, a kamoli o toj traumatičnoj temi ne tako davne makedonske povijesti – pisati¹², a još manje analizirati

¹² Zanimljivo je da su neki makedonski političari bili kudikamo hrabriji od makedonskih pisaca pa su vrlo jasno neposredno poslije rata aktualizirali u političkom životu temu “zemlje”, vlasništva, odnosa prema makedonskom seljaku: “Ne možemo ići mak(edonskom) seljaku” – rekao je Šatorov – “i da mu kažemo da su kolonisti braća mak(edonskog) seljaka. Jer generali, žandari, špijuni nisu braća (i dandanas o tim se korektnim konstatacijama srpska historiografija ne izjašnjava – op. Z. K.). Ako bi išli za savez s kolonistima, oni bi lopatom. Bilo je oko 10.000 (kolonističkih) familija sa oko 70.000 hektara. Svi su oni ugnjetači (makedonskog) naroda i s njima ne možemo imati dobre odnose. U Bijeloj Rusiji su svi kolonisti bili uhapšeni i zemlja (im) oduzeta. To moramo i mi učiniti. Ko poznaje psihologiju mak(edonskog) seljaka zna da se on bori za krvavu osvetu nad kolonistima”. No, tu svoju iznimnu političku i građansku hrabrost Šatorov je skupo platio, „drugovi“ poslije 1945. jednostavno više nisu imali razumijevanje za njegovo nerazumijevanje politike, odnosno nesnalaženje u novim okolnostima. Ono što se još moglo reći 40-ih godina prošlog stoljeća u 50-im je bilo i nemoguće i politički krajnje opasno i netaktilno.

A ne bi trebali sumnjati da je Slavku Janevskom bila poznata sudbina Šatorova i njemu sličnih „heroja“, koji su o nekim traumatičnim temama naše revolucionarne i postrevolucionarne prakse, prije vremena, progovorili jezikom koji Partija nije bila ovjerila. Točnije, neki od njih su “zaboravili” da više nisu u ilegali i da se poslije pobjede i osvajanja vlasti sada “san o cjelovitoj Makedoniji” nužno mora reducirati isključivo na onaj teritorij koji jugoslavenska komunistička partija kontrolira. Svaka ideja/vizija koja želi nešto više od tog teritorija bit će po kratkom postupku politički osuđena, a nositelji takvih ideja/vizija bit će nemilosrdno uklonjeni s političke scene!

Bilo bi zanimljivo ispitati u kojoj je mjeri srpska administracija između dvaju svjetskih ratova u Makedoniji provodila tehničku i pravnu modernizaciju, odnosno koliko je eliminacija Šatorova i njegovih istomišljenika značila privremeno (ili, čak, trajno) usporavanje procesa modernih političkih identifikacija.

Nema sumnje da S. Janevski pripada onoj vrsti pisaca koji rado pristaje učiti od velikih tradicija, ali ono što nas ovdje više muči jest pitanje koje je postavio J. Habermas: “Je li moguće učiti i od DOGAĐAJA koji reflektiraju neuspjeh tradicija?” (1998: 11)

Takvu vrstu učenja mi smo prepoznali u drugoj verziji prvog makedonskog romana “Selo zad sedumte jasenovi”. Riječ je o verziji u kojoj S. Janevski pokušava ispraviti neke svoje političke i ine zablude iz mladosti. U našoj studiji o romanima S. Janevskog rekli smo da je prva verzija predstavljala povijesno-političku nužnost, a druga već ozbiljnu (ali prilično zakasnjelu) literarnu obradu na zadanu političku temu!

No, u toj se studiji naša interpretacija, na žalost, nije bavila političko-etičkom dimenzijom njegovih romana jer uvjereni smo da bi nam ispitivanje i te dimenzije sigurno pomoglo u otkrivanju i nekih drugih, jednako zanimljivih odgovora. Držimo da bi bilo zanimljivo analizirati “Selo zad sedumte jasenovi”/“SZSJ” u kontekstu utopijskog žanra. Riječ je o žanru koji se uvijek javlja kao ili preteča ili pratitelj revolucije (M. Delon). Konačno, i sami smo u nekim našim tekstovima sugerirali da je prvi makedonski roman enkodiran unutar poetike prosvjetiteljstva. A prema mišljenju W. Kraussa prosvjetiteljstvo predstavlja zlatno doba utopije kao literarnog prikaza fiktivnih idealnih društva. I ako želimo biti korektni, onda prvi makedonski roman “Selo...”/“SZSJ” i nije ništa dugo nego jedan solidan političko-literarni pokušaj prikaza idealnog socijalističkog društva. Srećom od te zavodljive, ali u konačnici krajnje besmislene/beskorisne iluzije i sam autor je morao odustati jer je i sam bio svjestan da je lažnost te iluzije jednostavno nepodnošljiva.

Nema sumnje da je piscu bilo i više nego jasno da diskurs prve verzije u promijenjenim povijesnim okolnostima više nije predstavljao “adekvatan narativ” (termin posuđujemo od C. S. Meiera) i da novo

pojedine aspekte (recimo diskurs kolonijalne i imperijalne uprave, koji je iskustvo makedonskog seljaka/čovjeka ili posvema ignorirao ili ga je marginalizirao) te bolne povijesne činjenice.

Kad bi se napisala komparativna politička povijest Makedonije i povijest agrara, onda bi se vidjelo da je riječ o vrlo sličnim povijestima/pričama. Nema sumnje da u Makedoniji ljubav i pomama za zemljom najčešće nadmašuje sve druge socijalne odnose i ljudske obzire, a agrarno pitanje ni jedna agrarna reforma, pa ni ona "slavna", koju su pokušali provesti komunisti sukladno svojoj ideologiji, poslije II. svjetskog rata, nije uspjela riješiti pitanje pravedne podjele zemlje. Kako stvari stoje riječ je o „pitanju svih pitanja“ u svim epohama makedonske povijesti. Ni vrijeme u kojem sada živimo u tom pogledu ne predstavlja nikakav izuzetak! Naposljetku, jedan od uzroka masovnog iseljavanja stanovništva u Makedoniji upravo je neriješeno agrarno pitanje jer se parola "zemlja seljacima" u praksi svela na eksproprijaciju seljaštva i njegovo vezivanje za zemlju, koje se ni u čem nije razlikovalo od načina/odnosa moći koji je funkcionirao i u vrijeme feudalizma. A nema nikakve dvojbe da "zemlja" povijesno gledano bitno utječe na formiranje identiteta. Dijelimo mišljenje onih (npr. Gina Wisker) koji smatraju da lokacija, reljef, vlasništvo nad zemljom bitno pridonose ljudskom osjećaju pripadnosti.

Upravo je narativ o neriješenom agrarnom pitanju idealan za kreiranje slike neprijatelja/Drugog, koji će se u 60-im godinama prošlog stoljeća sve više percipirati na etničkoj, a sve manje na klasnoj osnovi. To, međutim, ne umanjuje njegovo moguće destruktivno djelovanje u odnosu na procese homogenizacije identiteta većine: "Nakon revolucije nacionalno je pitanje bilo konačno idealno riješeno a više od četrdeset godina kasnije rezultat je tu: (...) Makedonci su ekonomski bankrotirali, skopski megapolis raste, u prazna makedonska sela useljavaju se Albanci. (...) potlačeni (su) i Jugoslaveni jer im nikako ne daju republiku, a i štafetu su im uzeli. Ali: Slovenci napadaju JNA, špijuniraju i razbijaju Jugoslaviju. Srbi su pobješnjeli nacionalisti i balkanski kverulantni, jer su u svađi sa svime i svakime. Makedonci su paraziti, Crnogorci lijenčine, Albanci primitivni silovatelji, Muslimani su homeinijevci. (...) Hrvati (su) provincijalni purgeri koji mrze Srbe i Jugoslaviju..." (D. Jančar).

Pojedini su komentatori¹³ spomenuti tekst "Ni Balkanci nisu bez sudbine" interpretirali, ni manje ni više, nego kao pravovremenu reakciju "humanistički nastro-

suočavanje s nedavnom prošlošću nužno traži novi/adekvatan narativ. A "adekvatni narativ" bio bi onaj narativ koji dijeli događaje i njihovo opravdanje tako što pravi jasnu distinkciju između onoga što je bilo nekad, onoga što je sada te onoga što želimo da bude u budućnosti, upućujući na neodrživost legitimacijskih modela kojima su (u našem slučaju u prvoj verziji) opravdani prošli događaji. Treba reći da se uporabom "adekvatnog narativa", u isti mah i zasniva, i opravdava, i javno priznaje diskontinuitet s prošlošću. Više o tome kod C. S. Meier, "Doing History, Doing justice. The Narrative of the Historian and of the truth Commision", u: R. Rotberg & D. Thompson (ur.), Truth v Justice. The Morality of Truth Commissions, Princeton, 2000; R. Young, Postcolonism: An Historical Introduction, Blackwell, Oxford, 2001.

¹³ Vidi R. Ivanović, Poetika Slavka Janevskog, knjiga prva, Slovo, Kraljevo, 1989, str.195. Za razliku od R. Ivanovića mi smo skloniji braniti tezu da novelu „Ni Balkanci nisu bez sudbine“ ne piše koz-

jenog pisca „na prodor nacionalizma, koji je obilježio kraj šezdesetih i početak sedamdesetih godina prošlog stoljeća u bivšoj Jugoslaviji. Bilo bi nadasve zanimljivo da nam je taj autor pokušao objasniti društveno-političke razloge, koji su omogućili pojavu “nacionalizma” upravo tih godina u bivšoj Jugoslaviji. Njegova konstatacija “o prodoru nacionalizma” djelomice je točna, ali posvemašnji nedostatak argumentacije “o prodoru nacionalizma” dovodi do toga da nas ta konstatacija – zbog svoje površnosti i neobveznosti – podsjeća na meteorološke konstatacije poput – u mjestu X dogodio se iznenadni “prodor vode”, a na mjestu Y sve nas je iznenadio neočekivani “odron zemlje”. Takvim bi teoretičarima društva moralo biti jasno da se odluka o javnom otvaranju nacionalnog pitanja nikako ne može svesti na nečiji privatni hir/građansku hrabrost. Motivi za pojavu takvog “incidenta”, i to još unutar društva koje je za sebe voljelo misliti da je međuetničke probleme riješilo na najbolji mogući način, uvijek su mnogo kompleksniji i dublji od ovih banalnih i krajnje površnih konstatacija.

Spremnost da se i tabu teme otvaraju i stavljaju na dnevni red svakodnevne političke prakse, svjedoči, s jedne strane, o dubokoj krizi jugoslavenskog/makedonskog društva, ali s druge, pak, strane i o političkoj i građanskoj hrabrosti pojedinih autora da te teme javno artikuliraju. Ta bi se spremnost/hrabrost mogla interpretirati kao posljedicu raspada ideološkog konsenzusa, tog čvrstog temelja jugoslavenskog jedinstva. Točnije, u “otvaranju” tih neugodnih tema/temeljnih pitanja makedonskog društva nije moguće vidjeti uzrok raspada ideološkog konsenzusa.

Nacionalizam se, znači, javlja isključivo kao alternativa socijalizmu i to u onom trenutku kada se taj socijalizam rastvorio iznutra, “svojom vlastitom samorazarujućom ideologijom, koja je slijedila ideale o odumiranju države. On je počinio samoubojstvo, povlačeći za sobom i Jugoslaviju, koju je prethodno sveo na ideološki projekt” (D. Jović 2003: 58).

Nadalje, skloni smo onima koji povijest jugoslavenskog socijalizma vide kao povijest istiskivanja elemenata etničke kohezivnosti na račun ideologije¹⁴. (14) Taj je proces započeo odmah nakon Staljinove kritike jugoslavenskog socijalizma. Kritika se temeljila na Staljinovu protivljenju jugoslavenskom nacionalizmu, tj. zadržavanju (i čak poticanju) elemenata stare, predratne retorike, koju je Jugoslaviju vidjela, prije svega, kao rezultat etničke srodnosti.

mopolit komunističke provenijencije, već razočarani ljevičar koji ne vidi ništa loše u otvaranju nacionalnog pitanja. Konačno, i u jednom novinarskom razgovoru „Pisac ne smeta pobjedniku“, Danas, 30. prosinca 1986., str. 32-34., koji je vodio Ivo Rusi, sam se Janevski izjasnio o toj temi: “Učinak pisca u cjelokupnom životnom procesu dio je matične knjige jednog naroda, jedne etničke skupine među drugim narodima, grupa koje su u nas imale ime manjina, zatim narodnost. Mi, na žalost, ne i druge susjedne zemlje, nismo bolno zabrinuti za svoju etničku čistoću“. U tim rečenicama nema ni traga stavovima koji bi, na bilo koji način, korespondirali s kozmopolitizmom, i to još komunističke provenijencije! Više o problemima kozmopolitizma, patriotizma i nacionalizma kod M. C. Nussbaum & J. Cohen, Za ljubav domovine, XX vek, Beograd, 1999.

¹⁴ Usp. D. Jović, Jugoslavija, država koja je odumrla, Prometej, Zagreb, 2003.

Treba podsjetiti na 60-e godine prošlog stoljeća¹⁵: 1963. godine donesen je novi jugoslavenski Ustav, jugoslavenska privredna reforma – zbog toga što se temeljila na pogrešnim ideološkim premisama – nije imala šanse uspjeti; neslavno je propala, a jedan od autora te neuspjele reforme bio je i K. Gligorov, predstavnik novih, liberalnijih ideja u makedonskoj partiji, A. Ranković, poslije Broza najmoćniji čovjek države, šef državnog represivnog aparata, na čuvenom je Brijunskom plenumu u srpnju 1966. godine smijenjen. Riječ je o vremenu kad je na čelu makedonske komunističke partije bio K. Crvenkovski, političar novije generacije, koji ne samo što je pripadao liberalnijem/reformističkom krilu ondašnje partijske elite, već je i aktivno sudjelovao u smjenjivanju A. Rankovića. Početkom tih godina svjedoci smo i prve javne i krajnje otvorene polemike o smislu “jugoslavenstva” između D. Čosića i D. Pirjevca. Nema dvojbe da su ti, kao i neki drugi, događaji bitno pridonijeli većim građanskim slobodama, značajnijoj mobilnosti građana. U odnosu na građane drugih država socijalističkog lagera, građani Jugoslavije bez većih su problema mogli slobodno putovati u inozemstvo.

U Makedoniji su te iste 60-e godine prošlog stoljeća godine radikalne modernizacije – ubrzane industrijalizacije, koja je, između ostaloga, praćena i neslućenim širenjem tiskarske tehnologije¹⁶, (pseudo)urbanizacije i individualizacije – društva. Veliki dio stanovništva izbačen je iz tradicionalnih seoskih zajednica, pretvoren u industrijske radnike koji su došli u gradove, u novu nepoznatu sredinu. Ona im nije mogla ponuditi onaj stari/tradicionalni osjećaj solidarnosti. U gradovima je općenito gotovo nemoguće prakticirati “oralnu” kulturu, pa se ona supstituira “skripturalnom”, tiskarskim kapitalizmom “koji je sve većem broju ljudi omogućio da sebe dovede u vezu s drugima i da o sebi misle na sasvim nove načine! (B. Anderson 1990: 41). I tom se kulturom društvo odvajala od magijskog svijeta glasova i tradicije. Upravo distinkcija između tih dviju kultura konstituira granicu/bojišnicu zapadne kulture (M. de Certeau). A jedan drugi teoretičar¹⁷ ovaj prijelaz iz agrarnog u industrijsko društvo vezuje uz supstituciju “niske” kulture “visokom”, odnosno

¹⁵ O problemima rekonstrukcije prošlosti, uloge sjećanja i pamćenja, ulaznja prošlosti u sadašnjost, sadašnjosti u prošlost znalački je pisala Mirna Velčić, Otisak priče. Intertekstualno proučavanje autobiografije, August Cesarec, Zagreb, 1991. Ako želimo da rekonstrukcija makedonske prošlosti iz 60-ih godina prošlog stoljeća bude što vjernija, onda nužno moramo uključiti i tekstove koji kreiraju tzv. „slabu povijest“: zapise usmenih kazivanja, autobiografije, osobne povijesti za koje smo sigurni da one uvelike mijenjaju „usvojene“ predstave o prošlosti zato što kroz njih govori povijest koja se uglavnom osuđuje na zaborav. Za te će oblike engleski povjesničar R. Samuel reći da oni službenim povijestima oduzimaju monopol na društveno ovjerenu povijest.

¹⁶ Usp. B. Anderson, Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranje o porijeklu i širenju nacionalizma, Školska knjiga, Zagreb, 1990. Riječ je o knjizi u kojoj B. Anderson naciju svodi na tekst i diskurs, pa prema njegovu mišljenju tiskarska tehnologija i tiskarski kapitalizam imaju jednu od najvažnijih uloga u nastanku nacije i širenju nacionalizma. Takvo stajalište kritizirat će A. D. Smith jer prema njegovu mišljenju svođenjem nacije na tekst i diskurs ispuštaju se iz vida neki drugi oblici kulturalne (re)prezentacije. Nema sumnje da je u makedonskom slučaju taj drugi oblik kulturne (re)prezentacije usmena književnost: ona je predstavljala idealni medij za kolektivnu imaginaciju (A. Hastings, E. Gellner...)!

¹⁷ Usp. E. Gellner, Nacije i nacionalizam, Minerva, Politička kultura nakladno-istraživački zavod, Zagreb, 1998.

“divlje” s “vrtinom”/kultiviranom kulturom. No, taj teoretičar ispušta iz vida činjenicu da i ta “vrtina”/kultivirana kultura ne rješava sve probleme u društvu; točno je da taj tip kulture predmnijeva razrađen i osmišljen program obrazovanja, osoblje i institucije koje ga održavaju u okviru vlastite države. I nema sumnje da se jedno vrijeme članovi zajednice identificiraju s javno podučavanom kulturom, a ne više s kulturom svojih predaka. U tom kontekstu moguće je reći da upravo masovni sustav obrazovanja ucjepljuje građanima/članovima zajednice volju, dragovoljno pristajanje i poistovjećivanje te privrženost i odanost naciji. Ali to nikako ne znači da i ona druga kultura, kultura predaka, “divlja” kultura više ne postoji. Ona, doduše, nije javna, ona nije vidljiva, ona je u određenom političkom trenutku čak i stigmatizirana, nepoželjna, ali to još uvijek ne znači da ne će, prije svega, u kriznim vremenima, biti aktivirana. Time više, što je u međuvremenu visoka kultura odradila svoj temeljni posao – manje-više, završila je oblikovanje nacionalnog identiteta i uvela je novo poimanje svijeta u kojem su pokretljivost i promjenjivost temeljne kategorije! I onoga trenutka kada se jugoslavensko/makedonsko društvo suočilo sa svojim političkim i ekonomskim problemima, ta potisnuta (“divlja”) kultura bila je aktivirana. Jugoslavensko društvo 80-ih godina prošloga stoljeća suočava se s teškim političkim i ekonomskim problemima, uzrokovali su kod ljudi ondašnjeg vremena posvemašnju neizvjesnost u odnosu na budućnost, pa su se upustili u grčevitu potragu za nekim drugim oblicima solidarnosti kao novim temeljima sigurnosti, jer su javno poučavanu kulturu doživljavali kao nešto nepodnošljivo, lažljivo, pa im kao takva više nije mogla pružiti onaj osjećaj solidarnosti i sigurnosti kao što je to činila u nekim drugim vremenima. Taj novi temelj solidarnosti i sigurnosti tražit će se i naći će se u kulturnom/nacionalnom partikularizmu, koji će se na razini “političkog” artikulirati kao želja za vlastitom državom. Krajem 80-ih tendencije prema vjeri u solidarnost vlastite “nacije” doživjet će kulminaciju. Rezultat je poznat: nasilje, nesreće, ratovi, etnička čišćenja...

Posljedice tih nacionalnih homogenizacija trebale bi nas upozoriti na opasnost prihvaćanja baš svakog identiteta, a da se prije toga ne zapitamo za krajnju cijenu prakticiranja, u konačnici, svojevrzne avanture s krajnje neizvjesnim ishodom. U tom kontekstu vrlo uvjerljivo funkcionira i Žižekova kritika (dekonstrukcionističkog) čitanja nacije kao čisto diskurzivne konstrukcije. Naime, S. Žižek smatra da naciju nije moguće promatrati isključivo kao jezičnu tvorevinu, nego je ona nužno određena i neprikazivom, nejezičnom jezgrom uživanja/kanoniziranom čežnjom: “Nacionalizam, dakle, predstavlja, privilegovanu oblast izbijanja uživanja u socijalno polje. Nacionalni Cilj, u krajnjoj liniji, nije ništa drugo do način na koji subjektu date etničke zajednice organizuju svoje uživanje kroz nacionalne mitove.” (1996: 13)

Na kojim se to temeljima/tradicijama (kulturnim, pravnim, političkim...) uopće uspostavio komunistički poredak u Makedoniji? Nema dvojbe da povijesne okolnosti u kojima se formiralo makedonsko društvo nisu bile ni malo povoljne i da tradicije/temelji na koje nailazimo upućuju na dominaciju predmodernih nad modernim. Sva proučavanja socijalne, političke, pravne prošlosti Makedonije otkrila

bi dominaciju patrijarhalnih seljačkih tradicija, uobličених u institucije (npr. seoske zadruge), vrijednosne sustave (npr. narodna vjerovanja, patrijarhalni etos, etničko zajedništvo izraženo u kolektivističkim kategorijama sloge i “sabornosti”), iz vrijednosnih sustava izvedene idealizirane modele ispravnog i dobrog činenja (npr. junaštvo, poštenje, istinoljubivost, pravdoljubivost), pravila ponašanja (npr. poštovanje autoriteta starijih, vjernost Crkvi).¹⁸ Makedonija nema bogatu urbanu tradiciju, a patrijarhalna seljačka makedonska tradicija iskazuje snažno, moralistički utemeljeno nepovjerenje prema gradu kao otjelotvorenje nečega što je “umjetno” i strano¹⁹. Makedonija u vrijeme uspostave komunističkog poretka nije imala ni dugu sveučilišnu tradiciju, a odnos prema znanosti i visokom obrazovanju tijekom 19. i početkom 20. stoljeća bio je ambivalentan, obilježen nepovjerenjem prema prosvjetiteljskim ambicijama, ali i nastojanjem da se znanost i obrazovanje afirmiraju kao instrumenti prevladavanja zaostalosti. Nadalje, u tom vremenu u Makedoniji ne postoji ni tradicija demokratske državnosti ni ozbiljnija tradicija vladavine prava, točnije: kulture života pod bezličnim autoritetom apstraktnih normi. Nasuprot tim nepostojećim tradicijama egzistira tradicija populizma, odnosno tradicija pokoravanja autoritetima/poslušnosti. Kolektivistički modeli činenja i vjerovanja kudikamo su prisutniji od liberalnih političkih ideja. Odnos spram svijeta/”Zapada” uglavnom se svodi na posvemašnje nepovjerenje koje se najčešće očitovalo u autističkom ponašanju – zatvaranjem u sebe.

Postavlja se pitanje: Što se s tim patrijarhalnim tradicijama dogodilo tijekom trajanja komunističkog poretka? S jedne strane, komunistički režim oslanja se na ideološku maksimu radikalnog raskida sa starim svijetom u ime spoznate i obvezne budućnosti. Kao takav, taj režim nije mogao biti tolerantan posebice prema onim tradicijama koje su se doživljavale kao nositelji “starih” vremena. S druge strane, međutim, poznato je da komunistički režimi, pa ako i jugoslavenski/makedonski, nisu bili jednoznačno neprijateljski raspoloženi prema nekim zatečenim kulturnim formama: politička uporaba nacionalnih tradicija predstavljala je važan ideološki oslonac tih režima. N. Dimitrijević pravilno primjećuje: “realni socijalizam” nije se u komunikaciji s podvlašćenima mogao oslanjati isključivo na dogmu spoznate komunističke budućnosti kao onog što “mora moći biti”, pošto je njen legitimacijski deficit vremenom postojao sve očigledniji. (...) U potrazi za “rezervnom legitimacijom”, prevrednovanje zatečenih nacionalnih tradicija nametnulo se kao logična opcija, pre svega zbog njihovog bitno ne-liberalnog ustrojstva. Jugoslavenski socijalizam je u upotrebi nacionalizma otišao veoma daleko, pretvarajući u drugoj polovini šezdesetih godina ekskluzivistički shvaćeni nacionalni princip u osnov konstitucije višenacionalne socijalističke zajednice, što je u konačnom izvodu svelo Jugoslaviju na svojevrsan *mixtum compositum* nacionalnih socijalizama. Istovremeno, u

¹⁸ Vidi kod N. Dimitrijevića, *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, Edicija Reč, Beograd, 2007, str. 320.

¹⁹ S. Vujović, „Nelagoda od grada“, u: N. Popov (ur.), *Srpska strana rata*, Beograd/Zrenjanin, 1996, str. 136-143. B. Bogdanović, *Grad i smrt*, Beograd, 1996, str. 34-39. Teze iznesene u tim esejima moguće je aplicirati i na makedonske prilike.

nastojanju da sačuva ideološku predstavu o vernosti samoproklamovanom levom radikalizmu, režim je modelirao i brižljivo negovao mrežu “socijalističkih tradicija”, mitova i kultova. Titov kult, kult NOB-a, kult armije kao narodne vojske, kult Partije kao neupitne avangarde, rituali u rasponu od Dana mladosti do najrazličitijih socijalističkih praznika i manifestacija, umnogome su sledili obrasce delanja starog populizma i kolektivističkih tradicija, dodajući im socijalistički ideološki predznak, pa ukoliko možemo govoriti o pervertiranom životu predmodernih tradicija u socijalizmu.” (2007: 321-322)

Literatura

U popisu literature navode se samo ona djela na koja se u tekstu neposredno referira.

Anderson, B. (1990), *Nacija: zamišljena zajednica, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb.

Božić-Blanuša, Z. (2010), *Nacija bez subjek(a)ta*, Filozofska istraživanja, br. 117-118., str. 311-323.

Dimitrijević, N. (2007), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, Edicija Reč, Beograd.

Eagleton, R. (1997), *Ethical Criticism: reading after Levinas*, Edinburg.

Giddens, A. (1986), *The Constitution of Society*, Cambridge.

Habermas, J. (1998), „Can We Learn from History“, [u:] *Berlin Republic Writings on Germany*, Cambridge.

Jović, D. (2003), *Jugoslavija, država koja je odumrla*, Prometej, Zagreb.

Katunarić, V. (2003), *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Naklada Jesenski & Turk – HSD, Zagreb.

Nancy, J-L., (2004), “Razdjelovljena zajednica”, u: Nancy, Jean-Luc, *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica, O singularnom pluralnom bitku*, Arkzin, Zagreb, str. 7-50.

Petković, N. (2010), *Identitet i granica. Hibridnost i jezik, kultura i građanstvo 21. stoljeća*, Naklada Jesenski & Turk, Zagreb.

Smith, A. D. (1998), *Nacionalni identitet, XX vek*, Beograd.

Urbančič, I. (1982), “Kraj naroda kao predznak zbivanja nove epohe”, [u:] *Bitak i povijest*, Politička misao, Zagreb.

Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh, XX vek*, Beograd.

Žižek S. (1996), *Metastaze uživanja, XX vek*, Beograd.

IDEOLOGIJA I INTELEKTUALCI (TRAKTAT O DUŽNOSTI I ISTINI)

Dobar dio života provela sam zazirući od ideologije. Ponekad mislim da je to bila spontana reakcija moje generacije i onih bliskih njoj, kada smo u manirističkom duhu i pozi proliberalnih umova ignorirali mnoštvo *-izama*, a ponekad vjerujem da je riječ o sustavnoj neupućenosti u doktrinu svemoćne ideologije¹ koja je oblikovala naše živote. Danas to i nije toliko važno, ali sam sasvim sigurna da sam tada nesvjesno ignorirala cijeli niz pitanja koja su obilježila jednu epohu. Dvadeseto stoljeće iznijelo je na površinu nekoliko velikih tema: temu slobode, pravde, suvereniteta, dehumanizacije i ljudskog integriteta koje su intrigirale tadašnju intelektualnu javnost.

Godine 1978. čuveni češki pisac i disident Milan Kundera ovako je pisao o tom vremenu: „Vikali smo da želimo stvoriti bolju budućnost, ali to nije istina. Budućnost je samo *praznina*, bez osjećaja... dok je prošlost ispunjena životom čije nas lice nervira, ljuti, povređuje toliko, da ga želimo uništiti ili ponovo naslikati. Želimo biti gospodari budućnosti, samo da bi promijenili prošlost... retuširali fotografije i ponovo, ispočetka ispisali biografije i povijest“. Navela sam ovaj citat iz *Knjige o smijehu i zaboravu* kao uvod u temu o kojoj ću pisati u ovom eseju, ali najprije bih željela pojasniti dva bitna pitanja. Prvo pitanje otvara odnos između ideologije i povijesti, a drugo, između ideologije i politike.

Povijest društava koja su u prošlom stoljeću bila eksplicitno ideološka, poput jugoslavenskog socijalističkog društva koje je slijedilo primjer Sovjetskog Saveza (uostalom, kao i sve komunističke zemlje Istočnog bloka), bila je rezultat totalitarne politike koja je zagovarala holizam i nacionalnu koheziju pod jakom kontrolom države. Rušenje željezne zavjese i izlaz iz takvog monopolističkog ideološkog kalupa stvorilo je uvjete za razvoj novih liberalno-demokratskih društava u kojima je takva ideologija mogla biti samo opasan politički anakronizam. Iako njezino vrijeme danas odbrojava svoje posljednje sate, možemo slobodno reći da ne postoji epoha oslobođena ideologije. Njezina odsutnost značila bi odsutnost politike uopće jer je ideologija, najvjerojatnije najvažniji dio oblikovanja ljudskih života, „energični sastojak u oblikovanju skupnih identiteta i politika“ (Freeden 2006: 10).

¹ Ovdje mislim na ideologiju socrealizma i njegove „marksističke“ inačice u srednjoškolskom obrazovnom sustavu.

Za marksista Terryja Eagletona ideologija je diskurzivni (semiotički) fenomen koji se bavi značenjem pojmova – ne isključujući i njihovu reifikaciju² – kao „nužni medij za proizvodnju ljudskih subjekata“. Ona postoji jedino *u nama* te nas tako „interpelira“, identificira, izdvaja iz mase obraćajući nam se imenom³. Zato ideologiju definiramo kao *pretpostavljeno ponašanje*, paket simbola, koncepata, slika, nametnutu strukturu koja još nije stigla proći kroz našu svijest, a mi ju već živimo na nesvjesnoj razini (Eagleton 2005: 235-244), više kao instinktivnu reakciju na stanja u svijetu, nego kao svjesno promišljanje o njemu. To je dostatan razlog da ustvrdimo kako ideologija koristi simboličke oblike i djeluje kao „udvojen“ tekst u kojem je, osim znakova i njihove materijalizacije, nazočna i moć.

Realni socijalizam i kritičko-politički diskurs jednog marksističkog kritičara

Svako društvo ima svoj režim istine, svoju *načelnu politiku* istine: tipove diskursa koje prihvaća i pridonosi tome da oni funkcioniraju kao istina“

Michel Foucault

Onda kada sam razmišljala o ovoj temi i čitala tekstove naših renomiranih intelektualaca iz razdoblja realnog socijalizma, prisjetila sam se izvrsnog eseja Mikhaila Epsteina „Komunizam i postmodernizam“ iz knjige *Postmoderna epoha u Rusiji: književnost i teorija* (Moskva, 2000.), koju sam dobila pri jednoj nesebičnoj razmjeni teorijske literature⁴, a njegovo me je opetovano čitanje navelo na spoznaju da se dio stavova u ovom eseju preklapa sa stavovima jednog drugog marksističkog kritičara, Dimitra Mitreva (koji je pola stoljeća prije Epsteina svoje stavove izložio u opsežnoj kritičkoj studiji, danas poznatoj kao „Dirigirana umjetnost⁵“). Međutim,

² “Termin *ideologija* samo je način da se jednim nazivom kategorizira cijeli niz različitih stvari koje smo činili sa znacima” (Eagleton, 2005: 313) jer “tamo gdje nema znakova, nema ni ideologije”, kaže Bahtin u prvoj prolegomeni o marksističkoj filozofiji jezika (Bahtin, 1980: 9)

³ “Ideologija interpelira pojedince kao subjekte“ (Althusser, 2009: 64).

⁴ Ovim putem upućujem intelektualnu i osobnu zahvalnost kolegi Z. Kramariću koji je svoju upućenost u fenomen ideologije nesebično podijelio sa mnom. Velik dio stavova u ovom eseju rezultat su njegova kolegijalnog uloga, osobito u svezi s pitanjima o kojima, i nakon dugih rasprava, nikada nismo postigli konsenzus...

⁵ Ova je studija prvi put objavljena pod nazivom “O nekim informburoovskim karakteristikama današnje bugarske umjetnosti” u časopisu *Socijalistička zora* u dva nastavka: prvi 1950. godine (godište II, br. 4-5 str. 49-83) i drugi 1951. godine (godište III, br. 1, str. 54-106), a nekoliko mjeseci kasnije, 15. 04. 1951. godine u novinama *Nova Makedonija* (godište VIII, br. 1952.) objavljen je završni dio citiranoga teksta. S promijenjenim naslovom (najvjerojatnije od samog autora) ova se studija pojavljuje u prvoj knjizi odabranih radova Dimitra Mitreva: *Ogledi i kritike I*, NIK Naša knjiga, Skopje, 1970. godine. Iste godine, 1950., kada je objavljena ova opsežna studija o informburoovskim karakteristikama “tadašnje” bugarske umjetnosti, Mitrev je izabran za predavača na kolegiju književna teorija na

prije nego što se pozabavim koincidencijama u tih po mnogo čemu različitih, ali provokativnih teoretičara, želim istaknuti da Mitrevljeve opservacije, iako žestoke i precizne, nemaju snagu revizionističkih ideja. One pripadaju jednom sustavu institucionalnog mehanizma kontrole, ponajprije kao „svjesna“ obrana tadašnje vladajuće ideologije, a ne kao kategorična promjena njezine doktrine. Njegovi stavovi iz prethodno spomenutog teksta (u to vrijeme naslovljenom „O nekim informbiroovskim karakteristikama današnje bugarske umjetnosti“), predstavljaju protutežu tadašnjoj, u mnogim zemljama Istočne Europe, autoritarnoj sovjetskoj ideologiji, otkrivajući svoju lojalnost prema jednoj drugoj ideološko-političkoj opciji koja je za njega, u to vrijeme, bila jedina moguća i ispravna. Riječ je o opciji koja je prkosila povijesnim događanjima iz 1948. godine i u idućim godinama kada je „nemilosrdno bila ugrožavana jugoslavenska socijalistička stvarnost“. Zato me i ne čudi što je Mitrev, umjesto na političku i kulturnu situaciju u vlastitoj zemlji, bio usmjeren na onu u Sovjetskom Savezu i Bugarskoj koje su slijepo slijedile Rezoluciju Informbiroa⁶. O čemu je zapravo riječ?

Jedno od najmračnijih poglavlja u povijesti socijalističke Jugoslavije bilo je razdoblje od 1948. godine i razdoblje neposredno nakon nje. To je bilo vrijeme kada su u komunističkim zemljama bili pokrenuti najveći montirani procesi protiv čovječanstva u povijesti. Opće je poznato da je broj žrtava staljinističkih čistki za

Katedri za povijest jugoslavenskih književnosti, a nakon uspješno obranjene habilitacije, 1958. godine postaje redoviti profesor na Filozofskom fakultetu u Skopju. „Prvih godina nakon rata, kao i kasnije, Mitrev je radio u više društveno-političkih, javnih, kulturnih i drugih institucija i tijela u Republici Makedoniji. Bio je poslanik u Prosvjetno-kulturnom saboru Savezne vlade SFRJ... više je puta obnašao dužnost poslanika Sabora SRM, bio je prvi urednik kulturne rubrike Nove Makedonije... Sudjelovao je u više skupnih znanstvenih projekata. Bio je jedan od redaktora *Povijesti makedonskog naroda*... Na sveučilištu je, uz redoviti pedagoški rad, od 1959. do 1963. godine obnašao dužnost dekana Filozofskog fakulteta, a 1974. dužnost rektora Sveučilišta na kojoj ga je zatekla prerana smrt“ (vidi: Naume Radičeski, „Nekoliko priloga za biografiju Dimitra Mitreva“, *Literaturen zbor*, 1970., godina XXVI, knjiga 4., str. 63; poseban otisak). Razumljivo je da je, obnašajući takve dužnosti, Mitrev smatrao potrebnim artikulirati svoja razmišljanja, dopuštajući ideologiji da se pozicionira u njegovim teorijskim i političkim stavovima.

⁶ Nakon Drugog svjetskog rata Staljin je želio stvoriti tijelo slično Kominterni koju je 1943. godine raspustio pod pritiskom velikih sila. Novo je tijelo bilo nazvano Komunistički Informativni biro (Kominform ili popularno Informbiro) kao protuteža zapadnom demokratskom dijelu svijeta. Njegova je zadaća bila staviti sve komunističke partije pod diktat Sovjetskog Saveza. To je bila ideja o kojoj je Staljin razgovarao s Titom još 1945. godine u Moskvi, a zatim i u nazočnosti nekadašnjeg sekretara Kominterne i tadašnjeg sekretara bugarske komunističke partije, Georgija Dimitrova. Informbiro je utemeljen u Poljskoj u jesen 1947. godine s ciljem razmjene informacija i održavanja dobrih odnosa među komunističkim zemljama toga dijela svijeta. Biro je imao svoje službeno glasilo – „Za čvrsti mir i narodnu demokraciju“, koje je uređivao Pavel Judin i njegovi, sovjetskom režimu odani novinari. Prva se službena sjednica Kominformbiroa održala u Beogradu u prosincu 1947. godine u hotelu „Slavija“ koji je bio izgrađen s ciljem da bude središte novom međunarodnom političkom tijelu. Informbiro je prošao kroz tri etape. Prva je osnivačka, druga, koja je trajala od 1948. do 1956. godine, je kritizirala djelatnost Komunističke partije Jugoslavije, a treća i posljednja etapa trajala je od 1953. do 1956. To je bilo razdoblje nakon Staljinove smrti, kada je u Informbirou komunističkih partija otpočelo razdoblje „destaljinizacije“ te je službeno raspušten 17. travnja 1956. godine, nakon 20. kongresa Komunističke partije SSSR-a.

vrijeme Kominterne bio velik, a za vrijeme Informbiroa nadišao je broj od 100 000 žrtava. Kao posljedica razmirica između službenog Beograda i Moskve, posebice oko formiranja Balkanske federacije, Staljin je povukao svoje vojne stručnjake iz Jugoslavije te je u ožujku 1948. godine poslao pismo u kojem omalovažava KPJ pozivajući sve zdrave i vjerne marksističke snage da izvrše promjenu u vrhu Partije. Na to pismo stigao je odgovor već sljedećeg mjeseca: u travnju iste godine, na drugoj sjednici Informbiroa, održane u Bukureštu, donesena je Rezolucija koja je putem Radio Praga bila objavljena i u Jugoslaviji. Nakon sjednice na Dedinju, kao reakcija na Rezoluciju Informbiroa, Centralni komitet KPJ odlučio je da u srpnju 1948. godine održi svoj Peti kongres u Beogradu. Na njemu je donesena povijesna odluka: Titovo „ne“ Staljinu!⁷

Nakon prepiske između Beograda i Moskve počela su masovna uhićenja najistaknutijih komunista zemalja Istočnog bloka pod izgovorom da podržavaju jugoslavenski Centralni komitet u otporu protiv Informbiroa. I obratno, nakon druge⁸ Rezolucije IB slijedili su još žešći obračuni s neistomišljenicima i pritisci na osumnjičene u tadašnjoj Jugoslaviji. Dana 9. srpnja 1949. zloglasni Goli otok otvorio je svoja vrata političkim osuđencima s namjerom da ih preodgoji i vrati na ispravni put Partije. Na obje strane intenzivirali su se politički obračuni. Nakon promjene svoje vanjske politike⁹, Jugoslavija se okreće zapadnim zemljama za pomoć i oružje, a zbog čega dolazi do pojačane koncentracije vojne sile na granicama. Da se politička situacija zaoštrila skoro do rata govori i događaj iz 1952. godine – nedaleko od granice kod Bosilegrada cijeli je tenkovski korpus Crvene armije demonstrirao napad na Jugoslaviju. To je bio dio Staljinova ratnog plana o kojem je nakon njegove smrti¹⁰ svjedočio maršal Georgi Žukov.

⁷ Pismo s odgovorom CKKPJ na Rezoluciju Informbiroa sa sudbinskim „Ne“ o čijem su sadržaju znali samo najbliži Titovi suradnici (Ranković, Kardelj, Đilas) bilo je povjereno Dragici Vitolović Srzentić koja ga je trebala odnijeti službeno u Moskvu. Nakon tjedan dana Dragica Srzentić vratila se s odgovorom Staljina i Molotova, da bi nepuna tri tjedna nakon toga, zajedno sa suprugom završila na robiji pod optužbom da su oboje „ibeovci“, ruski špijuni i neprijatelji Jugoslavije. O tom je povijesnom događaju 2010. godine snimljen dokumentarni film *Jedna žena-jedno stoljeće* scenarista i reditelja Želimira Žilnika. Film se temelji na iskazima, intervjuima i rekonstrukciji životne priče gospođe Srzentić te njezina stogodišnjeg životnog iskustva.

⁸ U drugoj je informbiroovskoj Rezoluciji naslovljenoj „Jugoslavenska partija u rukama ubojica i špijuna“, usvojenoj 19. studenog 1949. godine bilo potvrđeno nacionalističko usmjerenje Politbiroa Centralnog komiteta KPJ koji je navodno surađivao sa zloglasnim imperijalistima i bio središte američke obavještajne službe, da je vlast bila u rukama specijalne policije, tzv. UDBE, da su visoki dužnosnici KPJ bili agenti Gestapa s čvrstom zamisli da obnove fašizam puneći zatvore istinskim komunistima.

⁹ Krajem studenog 1951. godine tadašnji ministar vanjskih poslova SFRJ general Koča Popović potpisao je ugovor o vojnoj pomoći s vladama SAD-a, Britanije i Francuske, čime se Jugoslavija okrenula k Zapadu.

¹⁰ Staljinova je smrt smirila strasti: nakon 5. ožujka 1953. došlo je do poboljšanja odnosa između Informbiroa i Jugoslavije. Prvi je korak k tomu učinio Nikita Sergejevič Hruščov, glavni tajnik CK KPSS. Tada je Informbiro izgubio svoju funkciju i postojao je samo fiktivno.

Evo kakva je razmišljanja imao i do kakvih spoznaja je tada mogao doći makedonski teoretičar D. Mitrev kao živi svjedok¹¹ jednog kriznog vremena:

„U Sovjetskom Savezu postoji upravljačko središte koje ima neizmjeru diktatorsku ambiciju donošenja dekreta vezanih uz sva očitovanja društvenog života..., znak koji ne govori o rukovođenju, već o *komandiranju jednom osobitom i sveobuhvatnom ideološkom djelatnosti kakva je umjetnost...* Tom i takvom se središtu podređuje društveni život u svim informbiroovskim zemljama i dobiva obilježja *dirigiranja...* kao *posvemašnja imitacija svega onog što nastaje u teoriji i praksi ideološkog fronta SSSR-a...*“ (Mitrev, 1970: 144-145 kurziv A. B.-M.). No, ne samo da pokazuje zavidnu sposobnost razotkrivanja aktualnih kulturnih (i političkih!) događaja, Mitrevljeva “Dirigirana umjetnost” problematizira i o pitanju o umjetničkoj metodi u okvirima socijalističkog realizma, onoj „ustanovljenoj od Staljina i razrađenoj od Ždanova¹² i provođenoj od strane njihovih birokratskih propagandista... *Danas – nastavlja Mitrev – taj se socijalistički realizam ... u teoriji i praksi sovjetske umjetnosti i kritke proglašava jedinstvenom i obvezatnom metodom... Ali, kako se podrazumijeva takva metoda i kakav je socijalistički sadržaj njezina oblika?*“ pita on (1970: 155). Odgovor na to pitanje naći ćemo mnogo kasnije u Epsteina i koji će, na jedan posvema drugačiji način, osvijetliti razdoblje socijalističkog realizma.

Iako je proklamirao besklasno društvo, komunizam je zagovarao i klasni pristup kulturi i ideologiji. No, iz ideološke perspektive postmodernističke Epsteinove estetike, tadašnji je *sovjetski marksizam*, zapravo, ujedinjavao mnoštvo ideologija. Bio je „prvi i u povijesti nenadmašeni obrazac *ideološkog pastiša, eklektične smjese*

¹¹ Da podsjetimo: Dimitar Mitrev rođen je 1919. godine u Dede Agač (današnji Aleksandropolis) kao jedino dijete Atanasa i Sofije Mitrev, koji su bili učitelji i za to vrijeme napredni intelektualci. Godine 1919. obitelj seli u Trgovište (Bugarska), gdje je Dimitar završio osnovno obrazovanje, a zatim gimnaziju u Šumenu. Kao student Pravnog fakulteta u Sofiji, 1938. godine Mitrev se priključuje Makedonskom književnom kružoku. Njegovi su članovi surađivali s bugarskim književnim teoretičarom Todorom Pavlovim čije su knjige *Idealizam i materijalizam* te *Teorija odraza* oblikovali njihova književna gledišta. Od 1940. do 1941. godine Mitrev je uređivao sofijski napredni tjednik *Literaturen kritik* u kojem je „u uvodniku, 27. veljače 1941. godine objavio svoj teorijsko-programski tekst *Pozicije realistične kritike...*, manifest svoje marksističke kritike u kojoj nagoviješta pravila kreativnog realizma... Za rata se u Bugarskoj pridružuje antifašističkom otporu, a u rujnu 1944. godine, s brigadom emigranata *Goce Delčev* dolazi u Makedoniju... U prvim godinama nakon rata, a i kasnije, Mitrev je radio u više društveno-političkih, javnih, kulturnih, pravnih i drugih institucija i tijela u R. Makedoniji. Bio je član MANU (Makedonske akademije znanosti i umjetnosti) od početka njezina utemeljenja 1967. godine. Kao ugledni jugoslavenski književni kritičar, teoretičar i esejist poznat i u inozemstvu bio je član *Europske udruge za kulturu-Venecija*. Umro je 24. veljače 1976. godine u Ohridu. Tijekom svoje dugogodišnje književno-kritičke, znanstvene i druge djelatnosti bio je dobitnik više društvenih priznanja...“ (Vidi: Naume Radičeski, „Nekoliko priloga za biografiju Dimitra Mitreva“ („Неколко нафрлувања за биографија на Димитар Митрев“), u *Literaturen zbor*, 1979. godine, goidna XXVI, knjiga 4, str. 60-63 – poseban otisak).

¹² Andrej Ždanov bio je sovjetski državni i partijski službenik blizak Staljinu. Godine 1943. na Prvom kongresu sovjetskih pisaca zalagao se za tezu da književnost u socijalizmu treba rabiti sve stilove i postupke. Ždanov je bio prvi ideolog sovjetskog socrealizma koji se zalagao za “potpunu, pozitivnu ideološku kontrolu” u umjetnosti i književnosti kao odraz društvenog života u totalitarnom Sovjetskom Savezu i šire (vidi: Cornilios Castoriadis, “Sudbina totalitarizma” u *Mašta, kritika i sloboda, Republika, Beograd, 2001.*).

različitih elemenata u kojima je postupno sazrijevala ironijska svijest o njihovoj nespojivosti, zapravo spojivosti u novoj dimenziji igre¹³, tvrdi Epstein opisujući sovjetski marksizam kao *parodiju ideološkog mišljenja* (Epstein 2008: 185).

Njegova tvrdnja, artikulirana na jedan postideološki način, danas se čini razorno točnom i ne razlikuje se mnogo od tvrdnje Mitreva u „Dirigiranoj umjetnosti“, u kojoj se također razotkriva „elementarna shema“ sovjetske socrealističke stvarnosti. Mitrev prepoznaje *mehaničku kombinaciju nekoliko elemenata*: revolucionarnu romantiku, kritički realizam, načelno pripadanje partiji i crno-bijelu tehniku oblikovanja likova. „Na taj način shematiziran i propagiran, staljino-ždanovski socijalistički realizam predstavlja oživljavanje, novo izdanje starog buržuskog romantizma koji je prikazivao nepostojeći život i nepostojeće ljude i, kao takav udaljavao je čitateljske mase od suvremenog života... unoseći ih u neki svijet nestvarnosti i utopije...“, smatra Mitrev (1970: 155-156 – kurziv A. B.-M.).

Ako je komunizam trebao najaviti trijumf ideja koje će promijeniti svijet, ne čudi činjenica da je eklektički sovjetski realizam u istom stilu dopuštao kombinaciju različitih povijesnih stilova gradeći jednu metadiskurzivnu „stvaralačku metodu“. Tada se inzistiralo na dvama velikim ideologemima: *socijalistikom realizmu* i *dijalektičkom materijalizmu*. U prve ideologeme riječ je o posvemašnjoj semiotizaciji stvarnosti, zapravo, činu njezina pretvaranja u znak koji je progutao označeno na račun označitelja, omogućivši da na taj način socrealizam postane realnost, a *realnost* – *realizam* ili preciznije, *tekst o realnosti* u svim socijalističkim zemljama bez izuzetka. Takav je *realizam funkcionirao i kao hiperrealnost* – udvojeni simulakrum ili metafora zrcala koje, osim sastavnog dijela interijera, predstavlja i njegovu reprodukciju¹⁴.

Drugi ideologem pokazuje odlike jedne autoritarne ideologije (sovjetskog marksizma) čiji *dijalektični materijalizam* nije značio *dijalektiku* u hegelijanskom smislu riječi, već *totalitarnu* dijalektiku koja je polagala pravo na apsolutnu istinu proglašavajući ju dogmom¹⁵. Simulirajući ideologije antičke demokracije ta je ideologija osuđivala zapadne teorije o subjektivizmu, depersonalizaciji i iracionalnosti. Iako su primjenjivali idejno nasilje nad ljudskom svijesti, socrealizam i sovjetski marksizam¹⁶ stvarali su, zapravo, preduvjete za postmodernizam, ali za razliku od

¹³ O toj „dimenziji igre“ bit će riječi kasnije. Naime, u krugovima tadašnje sovjetske disidentske inteligencije, umjesto postojeće ideologije prodro je oblik subverzivne ironije (Epstein 2008: 185). Takav stav nije nikako provizoran budući da potječe od jednog slobodoumnog i složenog intelekta, nadideološki orijentiranog, ali politički svjesnog.

¹⁴ “U zemlji Sovjeta, *bajka je postala stvarnost* – piše Epstein – poput Disneylanda, američkog hiperrealističnog obrasca, u kojem je stvarnost konstruirana kao *izmišljena zemlja*” (Epstein 2008: 180).

¹⁵ O čuvenom ‘diamatu’ i ‘ismatu’, dijalektičkom i povijesnom materijalizmu te filozofskim kondenzacijama u kojim su se proučavala djela “najvećeg filozofa, ekonomista i lingvиста, genijalnog Staljina”, ironično se očituje Cvetan Todorov u knjizi “Dužnosti i naslade: život prolaznika”, opisujući svoje gimnazijske dana u totalitarnoj Bugarskoj (Todorov 2004: 29).

¹⁶ “Za razliku od čistog, klasičnog marksizma... sovjетки je predstavljao eklektičnu smjesu najrazličitijih ideoloških elemenata: prosvjetiteljskih, narodnih... slavenofilskih s vjerom u nadmoćnost ruskog

njega, nisu uspjeli posaditi sjeme samoironije: ostali su ozbiljni, patetični i proročki, kaže Epstein. O tom njegovom „sovjetskom iskustvu“ bit će riječi u drugom eseju u ovoj knjizi, a sada se vraćamo iskustvu Dimitra Mitreva, koje se oblikovalo unutar tadašnje *jugoslavenske marksističke ideologije*, u kojoj se od „šume nije vidjelo drvo“.

Iako se Mitrev zadržava na „dirigiranom“ odnosu između Bugarske i Sovjetskog Saveza, njegov diskurs upućuje na namjeru da problematizira teme o angažiranosti i tendencioznosti u književnosti uopće. Evo što primjećuje njegovo kritičko oko: „Umjetnik čijim se idejnim stavovima i umjetničkim sredstvima na isti način diktatorski upravlja, nije slobodan čovjek niti umjetnik u odnosu na životne probleme, već činovnik od koga se zahtijevaju izjave o vjernosti režimu te on *neizbježno napušta poprište borbe za istinu* i podređuje se tržištu burzovnih špekulacija vlastitom sviješću i vlastitim idejama. Razumije se, ako ih uopće posjeduje. Presuda je naroda i povijesti već odavna izrečena... ne o njima, a pred onima... koji još uvijek drže do časnog poziva umjetnika... *stoji otvoreno pitanje: s narodom ili protiv njega, za istinu ili protiv nje?*“ (Mitreva, 1970: 248-249 – kurziv A. B.-M.). Na koju i kakvu istinu misli Mitrev?

Prema Vaclavu Havelu perversnost komunističkih režima očitovala se u nepostojanju suprotstavljenih strana *njih i nas*, već su svi participirali u zajedničkom društvenom životu jer neki drugi/alternativni nije bio prihvatljiv. Ideološka pokornost nije smjela biti upitna, ona se podrazumijevala jer u komunističkom totalitarizmu Partija je ona koja postavlja zahtjeve subjektu da prihvati jedinstvenu „istinu“, dokazivajući na taj način svoju podobnost. Stoga je posvema u pravu Michel Foucault kada kaže da „istina pripada ovom svijetu. Ona nastaje pomoću brojnih oblika prinude i potiče regularne učinke moći. Svako društvo ima svoj režim istine, svoju ‘generalnu politiku’ istine: tipove diskursa koje prihvaća i pridonosi da funkcioniraju poput istine...; tehnike i procedure koje pri stjecanju te istine čine stvari vrijednima; *status zaduženih govoriti što se smatra istinom*... ‘Istina’ se pridružuje oblicima znanstvenog diskursa i institucija koje ga stvaraju; ona je predmet stalnog gospodarskog i političkog navođenja...; ona je objekt u raznim oblicima... (koji kruži putem obrazovnih i informativnih instrumenata moći...); ona se stvara i stavlja pod kontrolu... (na sveučilištima, u vojsci, u medijima); konačno, ona je tema čitave političke debate i konfrontacije društva (‘ideoloških sukoba’))“ (Foucault 2006: 105-106, kurziv A. B.-M.).

Foucault definira intelektualca istovremeno na tri načina: prema klasnoj poziciji, prema uvjetima života i rada i konačno, prema *specifičnoj politici istine u društvu*. To znači da je u sva tri slučaja intelektualac definiran politikom. „O političkim problemima intelektualca ne smije se razmišljati u terminima *znanosti i ideologije*, nego u terminima *istine i moći*... Njegov je temeljni politički problem, ne kritizirati ideološki sadržaj koji je navodno povezan sa znanošću..., nego utvrditi mogućnost da se konstituiru *nova politika istine*...“ (Foucault 2006: 107-108).

(sovjetskog) naroda nad trulom civilizacijom zapada...” piše Epstein (Epstein 2008: 184 – kurziv A. B.-M.)

Drugim riječima, ideologija ne postoji da bi opisala stvarnost, nego da bi izrazila neku volju ili nadu. Njezin jezik nije samo konstativan, već i performativan¹⁷ te kao retorički čin suprotstavljanja i/ili samopotvrde „ideologija predstavlja zbir stavova u koje vjerujem, ali koji nije slučajna, kao što vjerojatno nije slučajna niti način na koji češljam kosu – objašnjava Terry Eagleton. Ona podsjeća na kaotičnu mješavinu bezličnih, bespredmetnih klišeja i izrjeka. Pa ipak, takve su izlizane fraze toliko duboko prožete korijenima osobnog identiteta, da nas mogu, s vremena na vrijeme, natjerati da postanemo ubojice ili mučenici“ (Eagleton 2005: 45).

Ne postoji „jezik“ općenito kao što ne postoji znak ili misao o znaku koji se ne odnose *na vlast* ili ne potječu *od vlasti*. Svaki se diskurs *odnosi na vlast* i zapravo je *pokušaj da se nametne vlast putem tehnike govora* (Lyotard). Znači li to da upotrebljavajući riječi na osobit način otkrivamo svoju svijest kao unutrašnji govor o nekom fenomenu čija nas verbalna materijalizacija definira i determinira kao subjekte, pripadnike neke ideologije? Odgovor je potvrđan jer je nemoguće živjeti u društvu, a biti neovisan. Tako je nekada govorio Vladimir Ilić. Mitrev je bio na istom tragu te je nekoliko puta u svome tekstu citirao¹⁸ i Lenjina.

Željela sam se iz pozicije današnje liberalno-demokratske perspektive osvrnuti na to totalitarno vrijeme i njegovo društveno uređenje u kojem su participirale zanimljive ličnosti, vrhunski intelektualci u svojim područjima. Analiza njihova diskursa, kao jezika bliskog *vladajućoj ideologiji* koja je upravljala njihovim životima, najčešće i nesvjesno, na što vjerojatno upućuje i metadiskurzivni narativ Dimitra Mitreva, čiji je normativni kod mišljenja poprimio odlike spomenute ideologije i epohe, otkriva da je ta ideologija odbila vidjeti sebe kao povijesno prolazni fenomen. Međutim, cenzura u komunističkoj Jugoslaviji i ideja njezine obrazovne (ideološke!) politike za stvaranje homogene kulture u državi, ne amnestira pisce i umjetnike, kao najistaknutije intelektualce svoga vremena, da javno, u ime ljudskih prava i morala, iznose svoje spoznaje glede ideologije ili, na primjer, velikih tabu tema jugoslavenskog socijalističkog društva s „ljudskim“ licem – titoizma i nacionalizma.

Prije nego što analiziram Mitrevljeve stavove o toj temi, citirat ću Etiennea Balibara koji izvrsno opisuje ideologiju nacionalizma. „Nacionalizam se najčešće svrstava uz ideologiju *odabranog naroda* (The Elect Nation)... Pojam je *odabranog naroda* dvosmislen: u njemu se prožimaju univerzalno i partikularno. Bez obzira

¹⁷ Performativni iskaz podrazumijeva i govorenje i djelovanje. To znači da je subjekt definiran ne samo onim što govori, već načinom na kojim se ophodi, činom koji izvodi, djelima koje čini.

¹⁸ Epstein nas podsjeća da se u socijalističkoj epohi obilato rabila citatnost kao tehnika koja je upućivala na klasike marksizma ili na neke općenite istine. Citati „po nalogu srca“ bili su po obliku subjektivni, a socijalistički sadržajem jer je pravi subjekt socijalističke kulture (kojem su u prvom redu i bili namijenjeni), bila Partija, zapravo, narod u čije ime je istupao autor teksta. Ista je manira primjetna i u Mitreva. U nekoliko se navrata poziva na Kardelja i Lenjina kako bi pokazao razliku u načelima partijnosti u sovjetskih i jugoslavenskih intelektualaca u odnosu prema književnosti. Prvi su bili usmjereni na sovjetski tip marksizma i interese države, a drugi na klasike marksizma i interese proletarijata. Citati, uklopljeni u Mitrovljev tekst, trebali su potvrditi političku ispravnost jugoslavenske komunističke ideologije, vjernost narodu i istinskim klasicima marksističke misli.

je li postojanje neke nacije stvarno ili virtualno, ona si može postaviti za cilj spasiti čovječanstvo, donijeti mu mir i civilizacijski napredak, ali samo ako se osjeća univerzalnom u svojoj osobitosti. To znači da treba iz osjećaja o vlastitoj posebnosti eliminirati sve što podsjeća na partikularizam kako bi unijela u sebe elemente univerzalizma (najčešće kao svjetovni odnos prema velikim religijama i njihovog ideala o *pravdi i univerzalnom bratstvu među ljudima*)“ – (<http://www.mi2.hr/radioActive/past/txt/02.rasizam.balibar.rtf>).

Nekoliko smjelih primjedbi u Mitrevljevoj studiji potvrđuju potonje. Naime, imajući u vidu relaciju između bugarske komunističke partije i velikoruske jezične i nacionalne politike koja je uspostavljala paternalistički odnos sa zemljama Istočnoga bloka, Mitrev govori o hegemonističkom karakteru te suradnje, koja se po njemu odvijala uz dva preduvjeta: “neupitna *apologija* sovjetske umjetnosti kao jedina umjetnost u svijetu... i neupitno *podčinjavanje bugarskog umjetničkog razvika*..., makar i po cijenu vlastitog nacionalnog obezličjenja i otklona od vlastitog nacionalnog identiteta“ (Mitrev 1970: 167). Konstatiravši da gubljenje neovisnosti rađa osjećaj „nacionalne malodobnosti i inferiornosti“, Mitrev delikatno, samo s nekoliko rečenica, otvara pitanje o političkom identitetu makedonske nacije, točnije njezine manjine, pitanje o „diskriminaciji pirinskih Makedonaca kojima se zabranjuje učenje makedonskog jezika i razvoj makedonske nacionalne kulture“. (Mitrev 1970: 171). Njegove nas riječi vraćaju u stvarnost i gorkim iskustvima koja i danas imaju traumatične posljedice na makedonsku povijest, naciju i jezik...

Razumljivo je da su ideje važne za održavanje političke moći one države koja putem ideološkog sustava vrijednosti kodira svoje interese s ciljem osiguranja koherentnosti cijeloga društva. Znači li to da je ideologija oblik mišljenja koje se poziva na identičnost kao normu? Naravno da ne, osim u totalitarnim društvima, gdje se, u stilu jedne, prema riječima Adorna, „prikrivene paranoidne racionalnosti“ poseže za *identičnošću kao čistim simulakrumom*. Na to upućuje i Epstein kada kaže da u zemlji Sovjeta nije postojala ni jedna druga stvarnost osim stvarnosti postojeće ideologije, posve identično kao i u nekadašnjoj Socijalističkoj Federativnoj Jugoslaviji¹⁹... U tom smislu osvrnut ćemo se na Louisa Althussera, za kojeg je ideologija bila sustav ideja i predodžbi koje dominiraju ljudskim i/ili društvenim umom koji njime upravljaju. Ono što je naizgled izvan ideologije, objektivno se događa unutar nje i obratno, ono što je zapravo unutar ideologije, prividno je izvan nje, kaže u knjizi *Ideologija i državni ideološki aparati*²⁰ i objašnjava: “oni koji su po definiciji *unutar* ideologije zapravo vjeruju da su izvan nje: jedan od ideoloških učinaka jest *odbacivanje ideološkog karaktera ideologije pomoću same ideologije*: ideologija nikad ne kaže: ‘ja sam ideološka’. Da bi se moglo reći ‘ja sam u ideologiji’ (u izuzetnom slučaju) ili (uobičajeno) ‘bio sam u ideologiji’, nužno je biti izvan

¹⁹ Razmišljajući o razlozima kraja komunizma, Cvetan Todorov smatra da je totalitarizam u Europi danas mrtav, ne zato jer „nije bio dobar“ (nepravedno društvo može trajati beskonačno), već zato što nije bio ‘istinit’, odnosno jer se temeljio na pretpostavkama koje su se pokazale lažnim za čovjeka i društvo.“ (Todorov, 2001: 57).

²⁰ L. Althusser, *Ideologija i državni ideološki aparati (beleške za istraživanje)*, Karpoš, Loznica, 2009.

ideologije, tj. imati znanstvenu svijest. Optužbe o *postojanju unutar ideologije* tiču se samo drugih, nikada sebe (osim u slučaju spinozista i marksista, a što je u ovom slučaju potpuno svedjedno). To znači da *ideologija nema vanjskost (za sebe), nego da istodobno nije ništa osim vanjskosti (o znanosti i stvarnosti)*“ (Althusser 2009: 70-71 – kurziv A. B.-M.).

Što se danas može zaključiti iz ovog kratkog prelistavanja “starih notesa” književne povijesti i njihovog rekontekstualiziranja? Prvo, da naše postideološko vrijeme dopušta jedan zanimljiv paradoks. Naime, suvremena tumačenja pojma ideologija ne podrazumijevaju stvaranje novih ideoloških obitelji, već dekodiranje starih putem rekonfiguracije i reinterpretacije. Zato sam i mogla iščitati diskurs jednog „prošlog vremena“, nadam se, opravdajući izbor zadane teme. No, iako ideološki obojen (a kakav bi i mogao biti u ono povijesno ludo vrijeme?!), diskurs Dimitra Mitreva ne samo da nudi racionalne spoznaje, nego nam pomaže shvatiti činjenicu da stavovi u njegovoj „Dirigiranoj umjetnosti“ koji se odnose na sovjetsko-bugar-sko socijalističko iskustvo, u velikoj se mjeri odnose i na iskustvo SFRJ. Kao rezultat vlastite opsesije to je društvo *proizvodilo upravo ono što je i kritiziralo*. Zato, ne samo što je, na izvjestan način, Mitrovljev diskurs metakritičan, on je istodobno i denotativan – ima udvojenju vrijednost koja na najbolji mogući način ilustrira ono što Terry Eagleton danas kaže o ideologiji: ideologija nije ništa drugo osim „kolektivni simbolički *samoizričaj*“ koji, i pokraj suprotstavljenih interesa, *promovira* i interese društvene skupine/klase kojoj pripada. Preciznije: „ideologija je akcijski-orijentiran diskurs u kojem je kontemplativna spoznaja uglavnom podčinjena ‘a-racionalnim’ interesima i željama... Javlja se kao *uvjeravajući ili retorički vid govora ...koji nije toliko zainteresiran za situaciju ‘kakva jest’*, već za *proizvodnju određenih učinaka korisnih za političke ciljeve*“ (Eagleton 2005: 60 – kurziv A. B.-M.).

I sasvim na kraju ovog dijela teksta, kao zaključak na prethodno, rekla bih da svaka izjava, svaki iskaz može postati ideološkim ako je vođen skrivenim motivima koji legitimiraju određene interese u borbi za moć (kao u slučaju spora Tita i Staljina). U Mitrovljevu kritičkom diskursu, na žalost ili na sreću, ne postoji nikakav ideološki konflikt s komunističkom političkom opcijom. Jedino se, možda, može naslutiti skrivena želja da se otvori pitanje ideologije, kao obveza budućem naraštaju da konstituiru *novu politiku istine* (Foucault), kao temeljni i vječni imperativ intelektualaca svih vremena²¹.

Libertas (...čitajući Todorova)

Različnim putovima i načinima došao sam do svoje
istine: Nisam se popeo samo jednom ljestvicom...

I uvijek sam bez volje pitao o putovima –
protiv mojeg ukusa... kojeg se više ne stidim i kojeg

²¹ “Zavedeni ljepotom ideja intelektualci često smatraju da stvarnost koja odgovara njihovim idejama, također teba biti lijepa, sve do dana kada će se naći lice u lice s pravim fašizmom ili pravim komunizmom.“ (Todorov 2001: 132).

više ne skrivam. Ovo je moj put – a gdje je vaš?
Tako sam odgovarao onima koji su me pitali ‘o putu’.
Jer, određeni put – ne postoji!“

F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*

Spomenuti Foucaultov stav Foucaulta i citat iz Nietzscheove knjige idu u prilog činjenici da je uloga intelektualaca usko povezana s politikom koja nas oblikuje kao društvena, misaona i angažirana bića i koja problematizira pitanja o potrazi za istinom i njezinim vrijednostima. Stoga, možda ne toliko ideologija, koliko akt *odgovornosti* interpelira intelektualce kao javne osobe koje posjeduju hrabrost artikulirati vlastita razmišljanja i pri tom zadržavaju osjećaj *suprotstavljanja* i *angažiranja*. Svjesna sam činjenice da govoriti istinu (i tragati za njom!) predstavlja dokaz o političkoj, prije i iznad svega, moralnoj ispravnosti. Riječ je o spoznaji koja je proizišla iz mog akademskog i skromnog životnog iskustva, a koja je naišla na svoju potvrdu na stranicama knjige *Dužnosti i naslade* Cvetana Todorova. Todorov je francuski autor s bugarskim podrijetlom. Mladost je proveo u komunističkoj Bugarskoj (totalitarnom društvu s pseudoideološkom diktaturom), a stvaralačko razdoblje u Francuskoj (liberalnom društvu demokratskog uređenja). Iako je imigrirao, nikada se nije smatrao političkim emigrantom, već *političkim građaninom*, francuskim intelektualcem od 1963., autsajderom koji je postao insajder, da bi u dvadesetim godinama svog života vidio sebe atopičnim subjektom. Bio je rastrgan između svog realnog i pretpostavljenog/vjerojatnog Ja, izazvanog društvenom shizofrenijom vremena. Takva ga je situacija dovela do najvažnijeg antibiografskog pitanja: Tko bih bio ja da sam ostao u Sofiji, a da nisam došao u Pariz?

U pedesetim i šezdesetim godinama 20. stoljeća, Bugarska je bila zemlja potpune političke kontrole, gdje su i govor i tisak bili cenzurirani. Ozračje je u svim komunističkim zemljama bilo uglavnom slično. Stoga je za očekivati da se sve sumnje u odluke vrhovne vlasti nisu mogle shvaćati i doživjeti drukčije nego nerealnim. To je izgledalo kao da se protestira zato što pada kiša ili zato što je vrijeme vedro. Ako bi to netko i činio, onda bi se tako što smatralo pogrješkom ukusa jer prema Todorovljevu mišljenju „komunistički je režim dosegnuo svoju savršenost: izgledao je prirodan, znači nepokretan... Globalni učinak na život pod komunizmom nije imao svrhu stvaranja virtualnih antikomunista, već *virulentnih anti-političara*²²... *bića koja odstranjuju sa svoga obzora svako zanimanje za politiku*. Koliko je bilo moguće aktivnije, mi smo htjeli ostati neaktivni“ (Todorov 2004: 35 – kurziv A. B.-M.).

Takav opis života u totalitarnim društvima prošloga stoljeća ističe i stav prema demokraciji, zapravo odnos društvenog socijalističkog uređenja prema osobnosti, prema ljudskim pravima i slobodama, prema pojedincu i njegovoj autonomiji, čak kada je političko-pravni vokabular sadržavao jasan i deklarativan prijezir prema svakom vidu eksploatacije, bijede i dehumanizacije. L. Kolakowski je 1968. godine

²² I Madžar G. Konrad, jedan od najznačajnijih suvremenih europskih pisaca, impresivne biografije, kaže da je u najranijem djetinjstvu postao apolitičan, iako ne postoji ni jedan važan politički ili povijesni događaj koji nije komentirao javnom riječju ili građanskom gestom.

uobličio sliku o socijalizmu, objasnivši blago ironično da socijalizam nije mogao biti „društvo“ ako je čovjek bio nesretan kada bi iznosio svoje mišljenje, a sretan ukoliko to nije činio, niti je mogao biti „društvo“ ako u njemu bolje žive oni koji nemaju nikakvo mišljenje. Za njega socijalizam ne može biti „država“ ukoliko vlada određuje prava građana, a oni ne mogu određivati njezina, niti može biti „država“ ako donosi presude bez sudskog postupka. U ekstremnim uvjetima života disidentstvo, kao alternativa, postaje nemoguće. Zato, „u totalitarnoj zemlji, u kojoj vlast kontrolira sve, ne može se živjeti bez kompromisa“, smatra Todorov (2004: 33). Evo zbog čega:

Kao monoorganizirana struktura s jednopartijskim sustavom upravljanja, realni je socijalizam bio zatvoreno birokratsko društvo s lažnim egalitarizmom čija krajnje hijerarhijska i paternalistička struktura nije dopuštala pluralističke udruge i ideje. Karizmatične ličnosti na vrhu (poput Staljina, Tita, Mao Tse Tunga) obećavale su socijalnu sigurnost na račun osobne slobode koja je bila stavljena pod kontrolu ideoloških, u svim sferama javnog života, dominantnih mehanizama. Protežirajući kolektivizam i potpunu odanost državi, totalitarno je uređenje propagiralo da je čovjek oblikovan povijesnim zakonitostima i društvenim okolnostima u kojima individualni otpor ne može ništa promijeniti. U takvim okolnostima razumljiva je pojava homo duplexa, čovjeka koji oscilira između herojskog čina djelovanja i apstinentnog ponašanja u posvemašnjoj šutnji. O tome Todorov kaže: „Da sam ostao u Bugarskoj, podnosio bih sve frustracije i iste deformacije kao i moji nekadašnji prijatelji. Ne bih postao heroj, ali ni pokvarenjak; proveo bih život lavirajući između dva ekstremna pola.“ (2001: 78). Riječ je o dvama alternativnim diskursima koja su se prakticirala u totalitarnim društvima: javni i privatni. Javni se diskurs brinuo za jedinstvenu odgovarajuću istinu, stvarajući tako „dublećke“, dvojne mislioce koji su simultano koristili dva registra žive riječi. Registri su se međusobno poništavali u proturječju zastupanom u ime Partije kojoj su pripadali te tražili logiku u načelnoj nekoherentnosti. „Svi smo znali žonglirati tim različitim registrima žive riječi... prema potrebama trenutka, moj naraštaj kao i svi naraštaji stasali u komunizmu, bili su vještiji u tim vježbama od naših starih: činilo se da smo tu vještinu dobili majčiniim mlijekom.“ (2001: 43).

Poput Orwella koji je totalitarizam definirao kao porobljavanje putem kontrole uma, poljski je disident Czesław Miłosz u kulturnoj knjizi *Zarobljeni um*, postao svjestan da je strašnije od fizičkog porobljavanja ono unutrašnje. Takvo je ropstvo razvilo strategiju dvojnog mišljenja (duble think) koje je vodilo gubljenju identiteta. Ta je pojava bila česta u intelektualaca iz komunističkih zemalja: umjesto da budu duhovna snaga naroda, većina ih je postajala sudionicima vladalačke ideologije te moralno političko podobni njezinoj logici. Daleke 1953. godine Miłosz je obrazložio dva temeljna mehanizma, ketman i Murti-Bing, koji su u staljinističkoj epohi pomagali totaliziranom čovjeku sačuvati svoj identitet. Međutim, problem je bio mnogo ozbiljniji: zastrašujući mehanizam fizičkog uništenja mnogo je jači od želje za unutrašnjim skladom i srećom. Zato taj tip hipokrizije nije ostao karakterističan samo za totalitarizam. Njegov je model i danas produktivan, posebice u postkomu-

nističkim društvima koja još uvijek nisu uspjela obračunati se s prošlošću i pravedno ju ocijeniti. Njihov nekritičan odnos stvara i sada novi oblik ketmanstva.

Iako je Todorov došao iz jednog ekstremnog društvenog konteksta (prosovjet-skog režima) u drugi (euroliberalan s razvijenom demokracijom), nikad se nije smatrao disidentskim ni režimskim piscem. Baveći se univerzalno-humanističkim temama²³, kao što su potraga za istinom, uloga povijesnog pamćenja, susret kultura i zablude suvremene demokracije, uspio je izbjeći instrumentalizaciju obaju sustava. Djelujući u Centru za istraživanje umjetnosti i jezika u Parizu, suočavao se s osobnom dramom dekulturnacije i akulturacije (napuštanje domicilne kulture i usvajanje nove), prolazio bolne metamorfoze transkulturnacije (usvajanje novog koda, bez gubljenja starog), očima imigrantskog pisca svjesno tražio duhovnu obitelj da bi naposljetku shvatio da nema spokojnog mjesta na svijetu na kojem će moći biti identičan samom sebi (Todorov 2004: 125-135). Rezultat njegova vrhunskog humanističkog angažmana jest mnoštvo knjiga sličnog žanra (*Nasuprot krajnosti; Sjećanje o zlu, iskušenje dobrog*), a možda je najčuvenija ona *U ime naroda: svjedočanstva o komunističkim logorima*²⁴, potresna priznanja o bugarskim kaznenim kolonijama u Belenu (otok na Dunavu) i Skravenu.

Pretpostavljam sada da ta problematizacija angažmana Dimitra Mitreva i Cvetana Todorova možda ostavlja dojam da ja, zapravo, želim aktualizirati jednu nedovoljno uvjerljivu poveznicu između dvaju teoretičara – jednoga marksista, drugoga humanista. Međutim, ideja mi je bila pokazati reakciju intelektualaca, iste ili slične provinijencije, kada se vlastitim izborom ili slučajnim životnim okolnostima nađu u različitim društvenim i političkim kontekstima, zadržavajući ili mijenjajući pri tom svoj svjetonazor. Todorovljeva knjiga otkriva da se on, još u ranim školskim godinama, unatoč utjecaju obitelji, oblikovao kao odani pionir-komsomolac²⁵, a u razdoblju svoje adolescencije postao je antikomunist njegujući apolitičan odnos prema svijetu i svojoj intelektualnoj karijeri. Upravo me je njegov primjer inspirirao na razmišljanje o odnosu intelektualaca prema dužnosti i istini. Ali prije toga željela bih podsjetiti na jedan teorijski pojam koji je u svoj knjizi *Hermeneutika subjekta* (*L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001) elaborirao Michel Foucault. U njoj taj teoretičar govori o pojmu *paresija* (*parrhêsia*), koji se najčešće prevodi kao

²³ „Moja se akcija svodi na slovo: pišem, želeći djelovati na misao mojih suvremenika. Humanistička misao ne definira politiku; ona više učvršćuje putokaze koji dopuštaju ocjenu različitih politika“ (Todorov, 2004: 200).

²⁴ Iz francuskog originala: Tzvetan Todorov, *Au nom du peuple. Temoignages sur les camps communistes*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, Paris, 1992 (ili *Voices from the Goulag – Life and Death in Communist Bulgaria*, Pennsylvania State University Press, Philadelphia, 1999).

²⁵ „Pričat ću vam o godinama kada sam vjerovao. To je uistinu bila 'vjera' ... : najprije vjeruješ, zatim gubiš vjeru. Mislim da sam vjeru izgubio negdje oko 1953., godine Staljinove smrti. Godine 1952. upisao sam gimnaziju, napustivši školu u kojoj sam, iako smiješno, ali istinski politički djelovao. Tada sam imao dvanaest-trinaest godina i bio pravi borac, aktivist. Pripadali smo 'masovnoj' organizaciji, a ja sam u školi bio vođa malih pionira (...) Staviti tako surovu vlast u moje ruke! Što sam trebao učiniti, a da ne postanem aparatčik? To svakako dugujem svojoj obitelji kod koje je moj fanatizam iz doba morao izazivati podsmijeh, ali i istovremeno i strah.“ (2004: 20-21)

libertas ili *slobodni govor*, pojam koji podrazumijeva *etos* (moralni stav) i *tehné* (tehnički postupak) koji je suprotan laskanju i retorici. „U *parrhêsiji* postoji netko tko govori drugom, tako što taj drugi, suprotno situaciji laskanja, može izgraditi autonoman, neovisan, ispunjen i zadovoljan odnos prema samom sebi.“ (Foucault 2003: 472-473) Njegov je stav da u *parrhêsiji* „ima mjesta samo za istinu. Ako nema istine, nema ni slobodnog govora.“ (2003: 477) *Parrhêsia* je oblik kojim se prenosi istina i koji je nedjeljiv od uloge javnih intelektualaca i njihova utjecaja na društvo. To potvrđuje Cvetan Todorov, ali na drukčiji način. Dajući izbalansirane odgovore na slatke provokacije novinark Catherine Portevin, Todorov u *Dužnosti i naslade* (Devoirs et délices, Seuil, 2002) artikulira pitanje o *angažiranosti intelektualaca* u događajima s posebnim značenjem za društvo. Međutim, njegovo balansiranje emanira i suptilnu dozu odlučnosti koja potječe iz njegova odnosa prema temeljnim humanističkim vrijednostima. Iako sam proučila niz članaka i intelektualnih biografija vezanih uz ovu temu koji su mi pomogli shvatiti da je ona usko povezana s politikom, pomislila sam da bi bilo dobro još jednom preispitati svoje stavove, ali sada iz pozicije „promatrača“ koji je kroz život prolazio kao „tumač“ društveno-povijesnih prilika i neprilika u ovom dijelu svijeta. Ali prije, dopustite mi da se poslužim još jednom Todorovljevim citatom: „Intelektualcima se uvijek postavlja pitanje o njihovom angažmanu. Ono ne znači ništa (...) Sasvim je nešto drugo pitanje o *odgovornosti* (...) Neodgovorni intelektualac čini suprotno od onoga što govori, koristi svoj ugled kako bi privukao druge na stranu koja mu odgovara... S obzirom na to da je njegov posao razmišljanje, njegove su obveze zahtjevnije od obveza drugih (2004: 202).

Uspoređujući intelektualne *odgovornosti* s intelektualnim *grijehom*²⁶ Todorov asocira na latinsku poslovicu „Quod licet Jovi non licet bovi“ koju je upotrijebila Hannah Arendt referirajući se na političku karijeru Bertholda Brechta. Ta bi poslovice u jednom perfidnom prijevodu mogla ovako glasiti i (značiti): „Ono što je dopušteno volu (čovjeku iz naroda), nije dopušteno Jupiteru“. Todorov naglašava: „Koliko više imate vlasti (političke, intelektualne, simboličke), toliko su veće vaše odgovornosti“ (2004: 203). Zatim slijedi sublimiran rakurs o političkoj abdikaciji Alberta Camusa u odnosu na alžirski konflikt, vis a vis slučaja Raymonda Arona koji se zalagao za neovisnost Alžira od kolonijalne Francuske. Ovo je samo pojačalo moju dilemu – što zapravo znači biti *angažiran* (u politici, državi, institucijama), a što znači ostati samo „angažirani promatrač“²⁷. Iako znam da ni jedan život nije lijep poput onog na marginama, u što nas je uvjeravao i Balzac, pitam se, je li odluka

²⁶ Na istu temu Todorov raspravlja i u knjizi *Odrođeni čovjek* (*L'Homme dépaycé*, Seuil, 1996): „... pravo slobode mora biti uravnoteženo s obvezama prema odgovornostima“ (Todorov, 2001: 140). „Intelektualni je grijeh posebno težak grijeh.“ (2001:143).

²⁷ Ova je sintagma naslov jedne Aronove knjige. Odnosi se na ljude sposobne staviti sebe na mjesto onih kojima se sudi. Poznato je da je Raymond Aron bio samo privremeno politički angažiran u vladi de Gaulla u vrijeme kada je ministar bio André Malraux te smatram da je, primjereno tomu, do kraja života ostao slobodan intelektualac koji je obnašao dužnost vodećeg komentatora *Figaro*. O sebi je rekao: „Od početka do kraja bio sam promatrač, a moj se angažman dogodio, takoreći, na jedna hladan način.“

o apstinenciji možda samo odustajanje od želje za koncepcijom? Ili ta apstinencija samo regulira, relativizira ili reorganizira njezinu moć?

„U izvjesnom trenutku intelektualac mora odustati od logičnih argumenata i racionalne analize i reagirati svojim bićem: ‘*on šuti ili sluša svojeg demona*’“ (Todorov 2004: 206), odnosno stavlja svoju savjest na ispit. Iako razumije takav Aronov osjećaj, Todorov pokazuje više simpatija prema Camusevoj gesti koja zauzdava svoga „demona“ i šuti glede alžirske krize kako bi bio „duša prosvjećena razumom“²⁸, pa definirajući to kao *subjektivnu odgovornost*, priznaje da, iako ne piše fikcije poput Camusa, već se zanima za političku povijest ideja kao i Aron, ipak je bliži *abdikaciji*, nego *angažiranosti*: „Ne sudjelujem svakodnevno u političkom životu, ne predlažem konkretna rješenja, dovoljno mi je izdaleka komentirati događaje, a ne izložiti se opasnosti. Slijedim smjer koji *kombinira nesuklađenost i* jednog i drugog... (Todorov 2004: 207). „Uočio sam kod sebe da se moj povlašteni način ophođenja odnosi više na pisanje, nego na... javnu raspravu. Ja ne branim takav izbor, on je pitanje temperamenta... (...) Ali, ne treba pretjerivati: nisam ekscentrik, niti zatvoreni čovjek: tek – *marginalni centrist*“ (2004: 298-299) .

No evo sada trenutka, koji dopunjen sintagmom *diskretno nazočan autsajder* –mislim na Todorovljevu „neutralnu“ poziciju naturaliziranog Francuza, nadopunjenu iskustvom jedne drukčije grupe intelektualaca²⁹ – čini mi se prilično eksplisitnog. Ali, iako me je privukla sintagma *marginalni centrist*, ona nije zadržala moju pozornost kao rečenica „*Pokušavam ne zaboraviti tko sam kada pišem.*“ u kojoj sam prepoznala osjećaj za samosvijest i koja u svojoj prividnoj neutralnosti sadrži veliku dozu emotivnosti. Kao skrojena po mjeri, kao izlaz iz dileme koja tlači, iz prsta koji upućuje i proziva, ona poručuje da bi se svatko od nas mogao skloniti iza nje, odahnuti uvučen u svoju kukuljicu, izbjegavajući pozicioniranje, suočavanje, artikuliranje istine, etike, pravde. No, postoji li kukuljica u kojoj bi se svi osjećali jednako udobno? Jesu li naša znanja, naša moć, osjećaj za pravdu, istinu, odgovornost, moral jednako prisutni u svakom od nas?

U predgovoru temeljne knjige *Nous et les autres*³⁰ (jedna od rijetkih njegovih knjiga, koja, na žalost, nije prevedena na makedonski jezik) Todorov priznaje da je, u vrijeme komunističkog režima u Bugarskoj, živio kao „čovjek s dvjema osob-

²⁸ „Jesam li *lijepa duša* jer ne radim u ministarskom kabinetu, ne prosvjedujem na Trgu Bastille s vrpcom u ruci, niti svakodnevno potpisujem peticije? Nisam siguran da bih više pomogao preobraziti svijet kada bih izabrao te puteve.“ (Todorov, 2004: 201).

²⁹ Mislim, prije svega na Sir Isaiah Berlina (1909.-1997.), „Židova, stranca i marginalca“ riječima njegova biografa Michaela Ignatieffa, potaknut Berlinovom uvjerenosti da nije stvoren za javni stav. Iako se nikada nije angažirao, postao je poznat i priznat svojim esejima i predavanjima koji su mu omogućili atipičnu poziciju. Kao protivnik svih mistifikacija u političkoj teoriji i praksi, svoj je sustav vrijednosti temeljio na engleskoj liberalnoj misli. Iako rođen u Rigi (Letoniji), svoj je radni vijek proveo u Oxfordu gdje je studirao i kasnije predavao socijalnu i političku teoriju. Sloboda je glavna tema u Berlinovoj povijeti ideja.

³⁰ Atanas Vangelov je, zasad, jedini koji je na makedonski jezik preveo sljedeće knjige Cvetana Todorova: *Poetika* (1990.), *Enciklopedijski riječnik znanosti o jeziku I-II* (suaautor Oswald Dicaux: 1994.), *Nasuprot ekstremnosti* (2001.), *Odnarođeni čovjek* (2001.), *Dužnost i naslade* (2004.)

nostima“, bio je *dvoličan*: „prva je osobnost bila javna i pokorna, a druga privatna koja postupa prema vlastitom nahođenju... Moja privatna osobnost nije bila, kako sam si zamišljao, djelo moje volje“ (Todorov 1994: 7). Ali, tek dolaskom u Francusku Todorov je shvatio da privrženost demokratskim idejama nije uvijek zasnovana na razumu: većina njegovih kolega nisu moralno reagirali na povijesna događanja (mislim na svibanjske događaje iz 1968. godine): „Ne ulazeći u detalje, reći ću da su živjeli poput *malograđana* (...) bio sam neugodno iznenađen s neskladom između njihova načina života i onoga što su govorili, s konfliktom... između dviju neovisnih pa čak i suprotstavljenih težnji... Ovaj se moj zaključak temelji na prethodnom iskustvu i *odvratnosti koju osjećam prema riječima koje nemaju ničeg zajedničkog s djelima*“ (Todorov 1994: 9 – kurziv A. B.-M.).

Iz osobnog iskustva znam da čovjek ne može „glumiti“ velikog intelektualca dok mu život prolazi u tijelu crva i dok guta odgovornost za moralna pitanja koja se postavljaju pred svakog akademskog građanina, javnog intelektualca ili borca za ljudska prava. Mislim na „istinu“ i potragu za istinom, čak i po cijeni vlastite društvene izolacije, marginalizacije i maltretiranja. To je i bilo pitanje koje je otvorilo temu o osobnom izboru, ali samo u prilog jednom subverzivnom i glomaznom sustavu u kojem značimo koliko i mali izlizani vijci... Patuljci – parafriziram sada Todorova – možemo se popeti divovima na ramena: takav je naš privilegij „promatrača“ i ...“onih koji prešućuju“.³¹ Razumije se da povijesni kontekst diktira uvjete života, ali osnovni politički problem intelektualaca svih vremena nije promijeniti ljudsku svijest, nego promijeniti institucionalne i političke režime koje proizvode „istinu“, jer je istina moć. No, odgovornost je teret koji se teško nosi... „Čežnja za totalitarnim sustavom, koji nesvjesno proživljava puno pojedinaca, proizlazi iz izvjesnog straha od slobode i odgovornosti, a što objašnjava uspjehnost svih totalitarnih režima... Bilo je nečeg pogrešnog u izrazu „imperija zla“ koji se primjenjivao na SSSR, iako u usporedbi s demokracijom, totalitarizam predstavlja neprijeporno zlo. Taj je izraz dopuštao da se zlo identificira s jednim mjestom i s jednim režimom, kao da je nama ostalima potpuno stran, pri čem smo „mi ostali“ otjelotvorenje dobra. Kao što se zlo ne nalazi samo u vragu, tako ono nije ni odlika samo jedne imperije“, kaže Todorov (2001: 32-33). Predodžba o intelektualcima danas nalaže drukčiju perspektivu, onakvu koja, inspirirana Kantovom sentencom *sapere aude*, ima hrabrosti koristiti vlastiti um i razum; samostalno, bez straha da javno artikulira vlastita razmišljanja o nekoj masovnoj histeriji ili gluposti (bez obzira bili oni lokalnog, akademskog ili globalnog političkog karaktera). Ti intelektualci imaju kritički odmak, ne samo od društvenih institucija, kulturnog naslijeđa i demokratskog društvenog prava, već i od osobnog identiteta, stalno preispitujući elitnost vlastite pozicije. Slobodni su: mogu odabirati, samostalno se određivati, odlučivati, biti sami sebi gospodari (au-

³¹ „Patuljci, možemo se popeti na ramena divova: takav je naš privilegij čitatelja“, kaže Todorov uvažavajući misao autora iz prošlosti, „aktualniju čak i od jutarnjih novina“, ali i sposobnost da se s njima vodi razgovor kroz stoljeća (2004: 195).

tos, ipse) jer ne postoji slobodna volja bez ipseiteta, bez autonomije³² sebstva, bez suvereniteta – bez onoga što započinje i završava samim sobom.

Veliki je francuski humanist Jean Jacques Rousseau rekao da više voli opasnu slobodu od mirnog ropstva. Na tom tragu Edward Said u tekstu “Govoriti istinu moćnima” sugerira sljedeće: „Ne smatram da me vlastita stručna naobrazba iz oblasti književnosti obvzuje da se bavim samo njome te se ne prestajem baviti pitanjima o javnoj politici samo zato jer imam potvrdu da jedino što smijem raditi je predavati suvremenu književnost. Govorim i pišem o općim pitanjima jer me kao *potpunog amatera* zanimaju stvari mnogo šire od moje uske profesionalne karijere. Baveći se tim pitanjima, o kojim nikada ne govorim u predavaonici, ulažem napor kako bih stekao novu i raznovrsniju publiku (2006: 229). O kakvim „amaterskim upadima u javnu sferu“ govori Edward Said i na što ga obvezuju oni kada kaže: „Intelektualcima postavljam osnovno pitanje: kako se govori istina? Koja istina? Za koga i gdje?“

Lebdeći i slobodni, neovisni, istinski javni intelektualci³³ jesu *movers and shakers* (Ralf Dahrendorf), osobe koje očito i dojmljivo pokreću i mijenjaju okolnosti te svojem vremenu poklanjaju jezik koji razumiju i obični ljudi. Kao nositelji liberalnog duha³⁴ oni su sposobni definirati mentalitet čitavog jednog naraštaja (Noel Annan), a u svojim raznovrsnim intelektualnim izvedbama, sposobni su zadržati osjećaje koji potiču *suprotstavljanje i angažiranje*. Kako? Na način da “razbistre kontekst, da ospore i poraze nametnutu šutnju i normalizirani spokoj nevidljive sile, gdje god je to moguće“ (2006: 242).

U knjizi *Odnarođeni čovjek (L'Homme dépaysé, Seuil 1996)*, Todorov se osvrće na tipologizaciju intelektualaca američkog filozofa i sociologa Christophera Lescha. On izdvaja tri uloge intelektualca: „intelektualac kao *glas savjesti*, kao *glas razuma* i kao *glas imaginacije*...“ (Todorov 2001: 123) koje odgovaraju trima temeljnim kategorijama: dobroti, istini, ljepoti te i trima stilskim formacijama: racionalizmu, prosvjetiteljstvu i romantizmu. Tu podjelu Todorov povezuje s Weberovom trojnom podjelom legitimiteta: na tradicionalan, racionalan, karizmatičan. Međutim, on je skloniji Montaigneovoj podjeli “koja razlikuje tri tipa odnosa prema *istini* i *vrijednostima*: ponašanje *nihilista* (...) *koji su odustali od potrage za vrijednostima*;

³² “U demokraciji postoji privilegij autonomnosti: više se može djelovati u službi vlastite volje i njezinih rješenja, nego biti pokrenuti svijesću o pripadnosti i njezinim računima za budućnost.“ (Todorov 2001: 186).

³³ Za Amitajja Etzionija postoje dva tipa javnih intelektualaca: akademski i boemski ili slobodni intelektualci koji žive isključivo od pisanja. S obzirom na svoja radna mjesta u akademskoj zajednici, prvi tip je intelektualno, ideološki i politički neovisan, ali i teži prema mainstreamu, za razliku od slobodnih koji pokušavaju stvoriti alternativnu scenu. Statistika je na strani prvih, ali je isto tako činjenica da je većina njih pod stalnim udarom kritike (nekima se prigovara da su odviše akademski, drugima da su odviše popularni, da su im knjige kompilacija njihovih kolumni koje daju blijedu dijagnozu stvarnosti gubeći akademske standarde). Slobodne pak intelektualce optužuju za političku ili ideološku pristranost elitnim vlastima zbog zabrinutosti za svoj ekonomski opstanak.

³⁴ Pravi su javni intelektualci liberali osobite vrste. Oni osjećaju bilo svoga vremena. Možda zbog stava koji je artikulirao Karl Popper, da je „sloboda važnija od jednakosti“, oni se rijetko angažiraju u političke stranke, ali što ne znači da nemaju političke ciljeve.

ponašanje *dogmatičara koji su vrijednosti već pronašli*; i ponašanje *neukroćenih istraživača koji slijede svoje istraživanje*, iako znaju da se ono nikada ne može dovršiti... Intelektualac trećeg tipa koji nije ni dogmatičar ni nihilist bavi se *istinom i vrijednostima*...on živi ta dva odnosa skladno... On, za razliku od drugih, nije anakronizam“ (Todorov 2001: 125, kurziv A. B.-M.).

Kada bih ovaj citat tumačila Foucaultovom teorijom o istini, rekla bih da odluka o tome hoćemo li pisati ili javno govoriti o nekoj temi, ne teži tome da pokažete kako ste pametni (ili kako ste u pravu), nego pokušavate promijeniti moralnu klimu društva u kojem liberalno-demokratska prava i slobode ne će biti privilegij samo za odabrane, već norma i pravilo za sve. Ali odnos prema istini ne definira nas kao naivne idealiste – govoriti istinu znači „pomno vaganje alternativa, biranje one prave i njeno inteligentno iznošenje ondje gdje može donijeti najviše dobra i donijeti pravu promjenu“ (2006: 235). Drugim riječima (i uvijek drugim riječima): *govoriti istinu* znači imati svijest o političkoj i moralnoj korektnosti³⁵. Ovdje ću ponovo citirati Edwarda Saida: „Mislim da ništa ne zavrjeđuje toliku pokudu kao one duhovne navike intelektualaca – koje donose izbjegavanje, ono karakteristično odustajanje od teškoga i principijelnog stajališta za koje *znate* da je ispravno, ali odlučujete da ga ne zauzmete. Ne želite ostaviti dojam da ste previše politizirani; bojite se kako će misliti da ste kontroverzni; treba vam potvrda od nekog šefa ili autoriteta; želite sačuvati reputaciju uravnoteženoga, objektivnoga i umjerenoga; nadate se... da ćete biti u nekom odboru ili prestižnom povjerenstvu... nadate se kako ćete jednoga dana dobiti počasni doktorat, nekakvu veliku nagradu, možda čak veleposlaničko mjesto. Intelektualce te navike *par excellence* kvare. Ako išta može promijeniti, osujetiti i napokon ubiti strastveni intelektualni život, to su onda ta razmišljanja...“ (2006: 235).

Vraćam se ponovo Todorovu da bih vas podsjetila što je za njega značila sintagma „politički korektno“. Politički korektno, zapravo politička korektnost (political correctness³⁶) neodvojiva je od života modernih demokracija i različita je od konformizma koji Todorov opisuje negdje kao govor ili obraćanje prilagođeno publici s balkona. Ili konkretnije, ako je konformizam bio oblik ponašanja koji imitira neki dominantni model (model silnih, model pobjednika), tada „politički korektno valorizira bivše gubitnike (poražene), bivše žrtve diskriminacije (...) Sve su te akcije

³⁵ „Dobri ljudi nikada ne govore istinu: tolika dobrota je bolest duha... Sve što je za dobre zlo, mora se prikupiti kako bi se rodila *jedna* istina: Braćo, jeste li dovoljno zli za *tu* istinu? F. Nietzsche, *Tako je govorio zaratuštra: knjiga za sve i nikoga* (Така зборување Заратустра: книга за сите и за никого, Македонска книга/Култура, Скопје, 1978.), str. 208.

³⁶ Izraz „politička korektnost“ povezan je s namjerom da se isprave povijesne nepravde povezane s rasom, staležom, spolom i seksualnom orijentacijom. U svojem se originalnom kontekstu (izbjegavanje izraza i postupaka koji mogu uvrijediti, izopćiti ili marginalizirati socijalno ugrožene ili diskriminirane pojedince i skupine) rabi od 1970. godine najprije u redovima tzv. Nove lijevice u SAD-u, a kasnije i na nekim američkim sveučilištima. No, taj izraz ima ironično značenje koje opisuje nastojanje da se nekim „novonastalim govorom“ nametne nečija ideologija. Ta ideologija nameće cenzuru koja ograničava slobodu govora. Rabi se kako bi se uputilo na političku namjeru da se službeni jezik „pročisti“ od „problematičnih“ izraza, zamjenjujući ih novim „politički korektnim“ frazama koja postaju društvena satira.

političke po formi, ali je njihov sadržaj moralizatorski. Zato ja više volim govoriti o *moralno korektnom*“ (2004: 258).

U knjizi *Otkucaji svijeta*³⁷ napisanoj u formi dijaloga između dvojice filozofa, Alaina Finkielkrauta i Petera Sloterdijka, potonji definira koncept *javne sfere* i *slobode govora*, objašnjavajući što danas u demokratskim društvima znači termin *politička korektnost* i čemu ona vodi: „Dajući svima pravo da se slobodno izražavaju, demokracija ukida taj unutrašnji svijet zadržke kod građana, odakle bi se mogli vratiti reptili. Pretpostavka o *free speech* primijenjena je u Sjedinjenim Državama radikalnije nego u Europi. Dok još nije bilo plime “političke korektnosti”, bilo je zakonito braniti najekstremnija mišljenja, uključujući antisemite i rasiste, što je mnogo zdravije nego nagađati o mogućim tuđim zadržkama. Sada je javni prostor zahvatila klima progona. Potpuno se razmahala degeneracija slobode govora. Nitko više ne misli da je drugi rekao ono što je htio reći. *Politička korektnost* pokreće proces koji vodi u opću paranoju... možemo reći da je cijelo suvremeno društvo kopirani oblik rimskog circusa (...) Sve dok se ne učini radikalna analiza funkcioniranja javog prostora, demokracija ostaje prazan koncept...”, kaže Sloterdijk (2005: 73-74). Navela sam ovaj citat kako bih pokazala da je javno mnijenje, više nego ikad, dobilo oblik kapitala s kojim se spekulira kao s monetariziranom istinom na Burzi (publiciraju se pretpostavke i stavovi koji izazivaju skandale). Ali, kakva je njegova veza sa Sveučilištem kao čimbenikom demokracije, neovisnim o nacionalnoj državi i građanstvu?

Ekstrateritorijalnost i njezina alotopičnost u odnosu na vlast, karakteristični za akademsku sredinu, najvažnije su vrijednosti u povijesti europske misli koja se trudi zadržati izvorno značenje drevne Platonove Akademije, pretvarajući ju u manifest suvremenih intelektualaca. „(...) svi veliki zločinci XX stoljeća pozivali su se na neku utopiju, no alotopiju valja glasno braniti” kaže Sloterdijk, referirajući se na akademski mir kao sklonište istine, “dekontaminirano mjesto bez sile... u kojem policija i demagozi nemaju pristupa” (2005: 80). Današnje Sveučilište, kao moderna europska tvorba, ideja je temeljena na bezuvjetnom pravu u potrazi za istinom, pravu koje otvara sva nužna pitanja u svezi *humanitéa*. Međutim, pretpostavljena neovisnost sveučilišta od izvanjske moći (teološko-političke, ekonomske i medijske), njihov imunitet, apsolutna otvorenost i bezuvjetna akademska sloboda u stvaranju vlastite „politike“ i etike, dovodi u pitanje načela suvereniteta. Zapravo, dovodi u pitanje fantazmu suvereniteta, koja „podstiče politiku svih nacionalističkih država. One se, danas još uvek, suočavaju između sebe u jednom ratu bez imena na frontovima koji su istovremeno i simbolički i virtualni i stvarni, ali koji su u svakom slučaju ubilački“, kaže Derrida u tekstu „Bezučjetnost ili suverenitet: univerzitet na granicama Europe”³⁸ (Derida; 2002: 74) te dodaje: „Eto zašto mi trebamo do

³⁷ Alain Finkielkraut & Peter Sloterdijk: *Les battements du monde: dialogue*, Pauvert, Paris, 2003. (Vidi: Finkielkraut, Alain & Sloterdijk, Peter: „Otkucaji svijeta. Dijalog (II dio)” in: *Europski glasnik*, X/2005, Zagreb, str. 55-150).

³⁸ Jacques Derrida, „Inconditionnalité ou souveraineté: l'université aux frontières de l'Europe“ (ili: Jacques Derrida, „Unconditionality or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe“). Vidi

beskraja da dekonstruišemo, ali isto tako i da raskrinkavamo mehanizme lukavosti, laži sa kojima se uvaženi diskurs prava čoveka podešava sa, na nepravedan i selektivan način, hegemonističkim ciljevima nadmoćnih nacionalnih država. One se nikada neće odreći svoje lične suverenosti“ (2002: 77). Ovaj diskurs izgovoren na javnom nastupu 1990. godine na Sveučilištu za socijalne i političke znanosti Panteion u Ateni, u vrijeme NATO-ove intervencije na Jugoslaviju, govori nam da, kada je riječ o pitanjima od krucijalne važnosti za čovječanstvo, u kritičkom diskursu sveučilišta (u kojima vlada demokracija s velikim D) ne smiju postojati granice i ograničenja. Bezuvjetnost u promišljanju istine, odnosno obveza izreći javno ono što se misli, a koju nudi građansko međunarodno pravo, jamči sveučilištima suverenitet te istodobno otkriva i njegovu krhkost jer je svako mišljenje koje je uspjelo nadvladati bezuvjetnu kapitulaciju, zapravo, ostalo bez „moći“. Ali, ostati bez moći ne znači biti „bez snage“³⁹ u procesu stvaranja strategije jedne nove politike, jednog novog „promišljanja politike“ koje razlikuje servilnost od kritike suvereniteta, jer onog trenutka kada koncept političke korektnosti postane dominantan unutar sveučilišta (u domu intelektualaca), onda je kraj s *parrhêsion*, sa slobodnim mišljenjem i izražavanjem. Zato se uvijek treba vraćati ponovnom iščitavanju nekih autora i njihovih djela (ako već to ne činimo) jer osjećamo da zapadamo u letargiju nemoći da artikuliramo sami sebe. Mi danas možemo i moramo preispitati neke humanističke teze na bliskim primjerima iz našeg stvarnog (akademskog i političkog) života te iz samosvjesne pozicije među jednakima zauzeti stav u svijetu pravih vrijednosti, ili, ako hoćete – u pravom svijetu vrijednosti.

Literatura

Europski glasnik (XI/2006), Zagreb:

- Dahrendorf, Ralf: „Intelektualci u doba iskušenja“
- Etzioni, Amitai: „Jesu li javni intelektualci ugrožena vrsta“
- Said, Edward W.: „Govoriti istinu moćnima“
- Said, Edward W.: „Javna uloga pisaca i intelektualaca“

Finkelkraut, Alain & Sloterdijk, Peter (X/2005): „Otkucaji svijeta. Dijalog (II dio)“, [u:] *Europski glasnik*, Zagreb

Furedi, Frank (X/2005): „Devalviranje intelekta“, [u:] *Europski glasnik*, Zagreb

[Todorov, Cvetan] Тодоров, Цветан (2004): *Должности и наслади: еден живот на минувач: разговори со Катрин Портвен*, Фондација за македонски јазик „Небрегово“, Скопје

[Todorov, Cvetan] Тодоров, Цветан (2001): „Политиката на интелектуалците“ во: *Одродениот човек*, Тера Магика, Скопје

Todorov, Cvetan (1994): *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd

isto: „Bezuslovnost ili suverenitet: univerzitet na granicama Evrope“, *Kosmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 2002, str. 64-81.

³⁹ Slično otporu disidenata u totalitarnim režimima.

- [Jordanova, Julia] Ђорданова, Јулија (50/2002): „Хуманитарниот интелект на *своя* и *чужда* земя (bilješke Svetan Todorov)“, *Демократически преглед*, Софија, 2002/50, 323-236 (vidi <http://liternet.bg/publish5/iuiordanova/ctodorov.htm>)
- [Foucault, Michel] Фуко, Мишел (2003): *Херменеутика субјекта: предавања на Колеж де Франсу, година 1981-1982*, Светови, Нови Сад
- Ерштен, Милај (1-2/2008): „Postmodernizam i komunizam“, Тврђа, Загреб
- [Foucault, Michel] Фуко, Мишел (2006): „Вистина и моќ“ [u:] *Од модернизам до постмодернизам*, Темплум, Скопје
- [Derrida, Jacques] Дерид, Џак (2002): *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom Univerzitetu)*, Stubovi kulture, Beograd
- Benda, Julien (1997): *Izdaja intelektualaca*, Politička kultura, Zagreb
- [Gyorgy Konrad] Ѓерѓ, Конрад (1992): *Антиполитички предизвик*, Култура, Скопје
- [Althusser, Louis] Алтисер, Луј (2009): *Ideologija i državni ideološki aparati (beleške za istraživanje)*, Karpoš, Loznica
- [Eagleton, Terry] Иглтон, Тери (2005): *Идеологија*, Темплум, Скопје
- Freeden, Michael; ur. (2006): *Političke ideologije: novi prikaz*, Algoritam, Zagreb
- Schwarzmantel, John (2005): *Doba ideologije: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena*, AGM, Zagreb
- Dijk, Teun A. van (2006): *Ideologija: multidisciplinarn pristup*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb
- [Milosz, Czesław] Милош, Џеслав (2006): *Zarobljeni um*, Paideia, Beograd (vidi isto: <http://www.scribd.com/chedica22/d/51281557-Ceslav-Milos-Zarobljeni-um>)
- Bahtin, Mihail /Vološinov, V. N./ (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, NOLIT, Beograd
- Balibar, Etienne: *Politika i filozofija pre i posle Marksa* [vidi: <http://www.mi2.hr/radioActive/past/txt/02.rasizam.balibar.rtf>]
- [Cornelius Castoriadis] Корниљос Касторијадис (2001): *Машта, критика и слобода*, Република, Београд [или: <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>]
- [Bauman, Zygmunt] Бауман, Зигмунд (2005): *Постмодерна етика*, Темплум, Скопје
- [Fukuyama, Francis] Фукујама, Френсис (1994): *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје
- [Verdery, Katherine] Вердери, Кетрин (2005): *Шта је био социјализам и шта долази после него*, Edicija Reč, Beograd
- Subotić, Milan (III-IV/2009): *Rusija između imperije i države-nacije: jedno tumačenje*, Трећи програм Радио Београда, бр. 143-144 [vidi isto http://ies-rs.academia.edu/milansubotic/Papers/814116/Rusija_između_imperije_i_države-nacije_jedno_tumacenje]
- [Eagleton, Terry] Иглтон, Тери (2000): *Литературни теории*, Тера Магика, Скопје
- [Mitreva, Dimitar] Митрев, Димитар (1970): „Дирижирана уметност“, [u:] *Огледи и критики I*, НИК Наша книга, Скопје
- [Radičeski, Naume] Радически, Науме (2009): *Литературните погледи на Димитар Митрев*, Македонска реч, Скопје
- [Radičeski, Naume] Радически, Науме (4/1979): „Неколку нафрлувања за биографија на Димитар Митрев“, [u:] *Литературен збор*, Скопје [poseban otisak]

SVI NAŠI LOGORI* (ILI O ODGOVORNOSTI)

Ko tvrdi da je Kolima bila različita
od Aušvica, pošalji do sto đavola.

D. Kiš. Život, literatura

Nema sumnje da su određeni događaji/epizode/likovi iz naših povijesti bili surovo prešućeni; spram nekih od tih događaja ponašali smo se sukladno filozofiji “kao da” se nisu ni dogodili, a o nekim drugim događajima, u određenim političkim vremenima, bilo je zabranjeno javno govoriti, tako što o tim, za vladajuću ideologiju, očito problematičnim događajima, kao i o njihovim akterima, nije bila dopušte-

* Svjestan sam da se o logorima/holokaustu može reći gotovo bilo što, a da to “govorenje” nekome može izgledati, ovisno od točke gledanja, ili jako dubokoumno ili svjesno provokativno. No, bez obzira na buduću recepciju ovoga teksta i reakcije (prvu, i to prilično živčanu i ni čime argumentiranu, doživio sam već prilikom čitanja ovoga teksta na simpoziju o A. Vangelovu, koji je Filološki fakultet u Skopju organizirao 15. i 16. prosinca 2009., gdje je jedan od predsjedavajućih (akademik R. Ivanović) na tom simpoziju moj prilog “o svim našim logorima”, kao i pitanje odgovornosti naših intelektualaca spram te očigledne i, dopuštam, za mnoge vrlo neugodne činjenice, doživio kao neprimjerenu provokaciju. Naime, tom kerberu i samozvanom “higijeničaru” naše slavne revolucionarne prošlosti učinilo se da sam u tekst (zlo)namjerno “prošvercao” i neke “nekontrolirane detalje”, koji su, po svemu sudeći, bitno narušili njegovu idiličnu sliku svijeta unutar kojeg taj pitoreskni lik, već pedesetak godina, ni od koga ometan, glumata “ozbiljnog teoretičara” literature i društva; i koji će hrabro – i javno, ako to političke prilike/pogodnosti nalažu – osuditi postojanje nacističkih logora. “Nesporazum” je logična posljedica činjenice da na ovim prostorima još uvijek postoje likovi kojima nije drago slušati povijesne činjenice da su, u isto vrijeme, pored nacističkih logora postojali i neki drugi, jednako strašni logori, i u bivšem Sovjetskom Savezu, i u bivšoj Jugoslaviji, i u mnogim drugim državama: Kini, Sjevernoj Koreji, Libiji, Bugarskoj... I sada bi oni te neugodne detalje iz nedavne prošlosti najradije izbrisali iz svih sjećanja i prepustili posvemašnjem zaboravu.

Doduše, treba biti iskren i reći da ni britanski, francuski i njemački pogled na Holokaust ostaju, iz posvema razumljivih razloga, duboko podijeljeni (Richard J. Evans). Srećom, sramotne istine nisu nacionalno vlasništvo, pa da se tim sramotnim istinama disponira sukladno volji vladajućih, koju nepogrješivo formuliraju njihovi intelektualni trabanti: malo se o tome može znati, ali bilo bi uputnije da se od takve vrste „znanja“ u samom početku odustane jer, kako to mudro rezonira M. Krleža, poslije svega proživljenoga uistinu nema smisla oko toga nepotrebno „čepkati“! (Bit će da je ova metafora “čepkanja” omiljena među piscima na ovim prostorima; tako će, i makedonski pisac G. Todorovski, sredinom 80-tih godina prošlog stoljeća, kao predsjednik Društva pisaca Makedonije, odustati od nepotrebnog i rizičnog “čepkanja” oko sudbine kolege pisca Jovana Koteskog, koji se “preko noći” našao u zatvoru. Bit će da slika pisca-pjesnika u zatvoru – a tih godina i neki drugi pisci bili su u zatvorima zbog svojih tekstova, stihova, javno izrečenih mišljenja o režimu – nikoga nije baš previše u to doba uzbudivala. Kada bismo željeli biti cinični, onda bismo mogli zaključiti da je riječ o posvema normalnoj pojavi –

na nikakva kritička rasprava/problematizacija/kontekstualizacija. A o eventualnoj rehabilitaciji tih događaja i aktera nije se smjelo ni pomisliti! Stavovi vladajuće ideologije/partije o tim događajima i akterima bili su i jedini mogući i obvezujući stavovi! Slučaj/tema “Goli otok” jedan je od tih događaja o kojima se moglo misliti

društvo se samo brani od onih koji su se usudili stihovima, riječima dovesti u pitanje daljnje postojanje gotovo savršenog društva u kojem su sva pitanja na najbolji mogući način riješena).

I reakcija te podijeljene ličnosti bila je, zapravo, “normalna” – histerični ispad, praćen besmislenim argumentacijama/blebetanjem o navodnoj promašenosti teme: a kada su već u pitanju ti “naši” logori, ako o njima uopće i treba govoriti, onda moramo znati da su oni posljedica “historijske nužnosti”, složenog i nedefiniranog političkog konteksta, nesigurne egzistencije u “nesretnim vremenima”, u kojima su se, doduše, događale i neke “grube” stvari (a za te “grube” stvari biraju se u pravilu neki blaži izrazi, eufemističke parafraze, strašni zločini postaju tek nevina igra pojedinaca, koji su se, iz nepoznatih(!) razloga, oteli partijskoj kontroli), ali koje su bile tek pojedinačni, nekontrolirani ekscesi i nikako ih ne bi trebalo promatrati kao elemente spram kojih se vrednuje tadašnja vladajuća ideologija. Konačno, svi su ti “nesretnici”, zapravo, likvidirani pod firmom dobrih načela, jer komunistička ideologija u svojim programima nije imala genocidne nakane, ni planove istrebljenja, što bi tu “dobru” ideologiju trebalo bitno razlikovati od nacističke, koja je sve te elemente sadržavala.

I, doista, bilo bi preoptimistično očekivati da se taj i slični pasdarani upuste u avanturu propitivanja vlastite moralne strukture/odgovornosti. Čak i najpoznatiji jugoslavenski disident M. Đilas nikada se nije upustio u jednu takvu avanturu propitivanja vlastite moralne odgovornosti, jer mu je unaprijed bilo jasno da bi taj rezultat propitivanja njegove savjesti bio, blago rečeno, poražavajući, ma koliko se neki povjesničari trude, na sve (ne)moguće načine, taj raspon relativizacije oscilira od posvemašnjeg zanemarivanja relevantnih povijesnih dokumenata do njihovog svjesnog falsificiranja, relativizirati njegov doprinos partijskim “lijevim skretanjima” tijekom rata!

Bit će da su takvi likovi itekako zadovoljni vlastitim slikama i ulogama u tom “savršenom” svijetu, pa je posvema razumljivo da im na živce idu svi oni koji pokušavaju, poslije toliko vremena, iz čista mira, bez vidljivih razloga, narušiti tu njihovu idiličnu sliku svijeta, strašno ih ljute oni koji ne samo što ne žele prešutjeti one manje ugodne teme iz naše političke i ine prošlosti, već inzistiraju na njihovu propitivanju, jer vjeruju da nikakve “iznimne” povijesne okolnosti ne mogu dokinuti naše sposobnosti suđenja o tome je li nešto u redu ili nije, a svako svjesno odustajanje od takve prakse, pristajanje da se mudro odšute te negativne epizode, značilo bi da pristajemo sudjelovati u “totalnom saučesništvu” (H. Arendt). Naime, držim da je moralno loše biti ravnodušan prema negativnoj praksi prošlosti, a u prakticiranju moralne odgovornosti vidim usmjerenost prema budućnosti, koja bi nam trebala omogućiti normalni život poslije svih tih povijesnih nedaća.

Konačno, zar već u jesen 1945. godine H. Arendt nije napisala da će “u središte pozornosti poslijeratnog intelektualnog života Europe biti rasprava o Zlu i njegovim korijenima”. No, kako stvari stoje, taj odnos prema Zlu na ovim prostorima najčešće je bio krajnje selektivan i ideološki obojen. Stoga za mene svaki propust činjenja/govorenja predstavlja neoprostivi grijeh! Doduše, postoje i oni koji misle da je najjednostavnije da se na neka, manje ugodna, pitanja jednostavno odšuti! Naposljetku, samo podsjećamo da je Z. Bauman u svojim tekstovima (prije svega, u knjizi *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 2000) primijetio da je jedna od najdjelotvornijih “pilula za uspavljivanje morala” njemačkog građanstva (a umjesto njemačkog moguće je supstituirati bilo koje građanstvo – op. Z. K.) u vrijeme nacizma (odnosno u vrijeme bilo kojeg totalitarizma – op. Z. K.) bila tehnika dehumanizacije i invizibilizacije žrtava. “Da bi učinio ljudskost žrtve nevidljivom, čovjek je samo treba izbrisati iz svijeta obveza” (Z. Bauman, 2000, 27), tj. iz kruga onih s kojima ima neposredni doticaj. A kako stvari stoje, i ovaj naš “čuvar revolucionarnih tekovina”/“uvaženi akademik”, tek je jedan od mnogih onih koji očito svoju društvenu funkciju svode na sustavno guranje svih onih neugodnih događaja “pod tepih”: Žrtve nemaju pravo na svoju istinu! Bit će da se na ovim prostorima nešto (o)lako zaboravlja da poslije svakog paljenja knjiga slijedi paljenje ljudi. I ako nas sjećanje služi, u Njemačkoj se desetak godina poslije paljenja knjiga (a svako paljenje knjiga rezultira ogromnom prazninom u kulturnom pamćenju) dogodio Holokaust!

isključivo onako kako je o tome mislila partija i njeni oficijelni ideolozi. Svako kritičko otvaranje te teme smatralo se subverzivnom aktivnošću. Stoga se uopće ne moramo čuditi da smo o Golom otoku mogli čitati uglavnom ovakve rečenice:

“I sada čeprkati oko toga (tj. oko Golog otoka) i oko čitavog niza takvih stvari znači rušiti sve što se dogodilo do dana današnjega. Potezati taj problem, kako je išlo i kakve su bile metode, ne znam ima li smisla, iako moram priznati da je stradao i nevini svijet. Znam za nekolicinu koji su otišli dovraga, a bili su poštteni ljudi koji su se slučajno na terenu našli. Ne može se o svemu tome govoriti pojednostavljeno”¹

I da stvar bude još zanimljivija te “opore” rečenice nije izgovorio ni Jakov Blažević ni Lazar Koliševski, ili neki drugi partijski aparatčik, već je te kukavičke rečenice napisao nitko drugi nego “najveći jugoslavenski pisac – Miroslav Krleža! I uopće se ne trebamo čuditi što su i Stanko Lasić i naši liberali bili šokirani ovom poslijeratnom “mudrošću” čovjeka “koji je želio biti naš Emile Zola i koji je dobro znao da se uvijek borimo za humanizam i slobodu kada se borimo za jednog jedinog nevinog čovjeka.” (S. Lasić 1989: 141) Ali, te “opore” rečenice na našu veliku žalost ipak je izgovorio M. Krleža! I u toj tužnoj činjenici zrcali se sva politička i ina tragedija naše poslijeratne stvarnosti! Jer ako si je jedan M. Krleža mogao dopustiti da aktivno sudjeluje u relativizaciji zla koje nam se dogodilo, onda nas uopće ne mora čuditi da su si takvo ponašanje – “zajednički zaborav” – dopustili i svi drugi: od političara pa sve do običnog svijeta! Teško je vjerovati da je i M. Krleža kulturu zaborava pretpostavio kulturi sjećanja, ni on nije želio razumjeti da je zajedničko sjećanje, ma koliko god ono bilo traumatizirajuće, bolji temelj za bilo kakvu koegzistenciju, nego prakticiranje zajedničkog zaborava.

Doduše, možda, ova posljednja rečenica “Ne može se o tome govoriti pojednostavljeno.” – i otvara neku nadu, koja je bila sustavno potiskivana u onim “vunenim vremenima; kao da se tom rečenicom traži neka pukotina koja će mu, ipak, omogućiti, kakav-takav, “časni izlaz” iz te nesretne svijesti o tome “da su se dogodile neki stvari, oko kojih se ne bismo, i svim budućim, trebali nešto previše truditi, jer svako daljnje inzistiranje na rasvjetljavanju “tamnih mrlja”, “izbrisanih sjećanja”, naše nedavne povijesti nužno će rezultirati nestajanjem “prošle čistoće (sjećanje na legendu)”² koja je ipak nešto značila u pragmatičkoj (novčanoj) pustoši do koje je revolucija malo-pomalo stigla” (isto). Treba biti iskren i priznati da, uza sve vrijednosti, diskurs ali i moralna svijest M. Krleže svemirski su udaljeni od diskursa i moralne svijesti jedne H. Arendt ili diskursa/moralne svijesti T. W. Adorna. Isto tako, on ostaje zarobljenikom jedne totalitarne ideologije, koja mu ne dopušta da o “žrtvama” razmišlja na način jednoga J. Ameryja. On ne participira u vrijednostima robovskog morala, morala slabijih, koji nema nikakvih izgleda “da onima koji druge svladavaju zagorči posao.” (J. Amery 2009: 137) M. Krleža neuspješno pokušava pobjeći od nužne obveze da i on sam, i za sebe i za sve nas, ozbiljnije poradi na našem “radu na prošlosti”, odnosno da nam dadne neke nedvosmislene

¹ Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*. Knjiga četvrta, Globus, Zagreb, str.180.

² Upućujem na knjigu R. Dahrendorfa, *Iskušenja neslobode. Intelektualci u doba kušnje*, Prometej, Zagreb, 2009, posebice poglavlje: *Komunizam je mamio vezivanjem i nadom*, str. 28-34.

odgovore na pitanja vezana uz “osobnu odgovornost pod diktaturom”. Naime, te i takve teme nije moguće apsolvirati jednostavnim lamentacijama o nedefiniranom prijateljstvom između diktatora i pisca.

No, sve i da želimo, ne smije nas zavesti poduhvat, koji je par excellence ideološke provenijencije, “kako opravdati” Krležin strah od spoznaje da će se “otvoriti velika povijesna neizvjesnost onog časa kada bude postavljeno pitanje savjesti odnosno odgovornosti za počinjene (zlo)čine (u studiji “O moralnoj strukturi i totalitarnoj svijesti” S. Lasić opisuje funkcioniranje totalitarne/staljinističke svijesti i njezine oblike; riječ je o svijesti koja je počinila zločine, ali ta svijest različito reagira na svoja (ne)djela, a ona su uistinu brojna: od pljeska u povodu likvidacije Zinovjeva i Voje Vukojića (“svinje”!), urlanja u povodu likvidacije Buharina i Milana Gorkića (“lisiće”), amputacija raznih Richtmanna (“truli intelektualci”) i Pavlovića (“trockističke izdajice”) s istodobnim pozivom na okupljanje svih demokrata i antifašista u Narodnoj fronti, (naknadna monstruoza i bez ikakve racionalne motivacije, jer jedini grijeh ovih ljudi je bio što su imali ludu sreću i što su uspjeli preživjeti u nacističkim logorima, ali u “našim” logorima nisu bili te sreće: tko se još danas sjeća tragične sudbine sjajnoga pisca Ilije Jakovljevića, koji je ostavio jedno od najpotresnijih svjedočanstva o zlu u ustaškom logoru u Jasenovcu, ali onda poslije rata nije bio te sreće da zabilježi jednako potresno svjedočanstvo o svim neviđenim blagodatima jugoslavenskih komunističkih tamnica, naime “na vrijeme” je u tome bio spriječen: jednostavno je eliminiran, bez ikakvog “logičnog” objašnjenja/opravljanja – op. Z. K.) umorstvo logoraša iz Dachua (“gestapovci”), masovne likvidacije “domobrana” i “Cigana”, pretvaranje bivšeg sekretara CK KPH (riječ je o Andriji Hebrangu – op. Z. K.) u ustaškog agenta, golootočka “isparivanja” one “nekolicine” koji su otišli, a bili su poštene ljudi koji su se slučajno na terenu našli”, i ima toga još, na žalost, ali je i više nego jasno da totalitarne svijesti koje su izvršile revolucionarnu preobrazbu Jugoslavije nisu bile samo herojske svijesti, nego su bile i zločinačke svijesti; koje su različito ocjenjivale sebe poslije počinjenih zločina – neke od njih osjećale su grižnju savjesti, neke su došle do svoje katarze, neke su, pak, povukle određene konzekvence poslije spoznaje o zločinačkoj prirodi svojih djela – op. Z. K.). Bolje od ikoga on je znao da ni jedan naš revolucionarni intelektualac više ne će imati ni zrna moralnog prava da govori o slobodi, pravdi i jednakosti od onog časa kada se “iščeprka” da je s “nevinim svijetom” još jučer igrao šah, a sutra se nije usudio upitati što se s tim nevinim svijetom dogodilo premda je znao “da su otišli dovraga, a bili su poštene ljudi”. Bolje od ikoga on je znao da će intelektualci dobiti moralni dignitet tek onda kada uzmu (intelektualni) bič u svoje ruke i udare se njime po vlastitim leđima, priznaju svoja nedjela, svoju šutnju, svoj strah. Bolje od ikoga on je znao da je flagelanstvo blizu mazohizma i da je potrebna izuzetna čvrstina, velika kultura i smiona lucidnost da se ono ne pretvori u glupo lupetanje po sebi, nego da postane i ostane moralna ispovijest.” (isto, 141-142)

Bez obzira na sve moguće i nemoguće pragmatične razloge, razne “više interese”, o nekim, ne baš slavnim, događajima/ljudima, nužno se mora progovoriti, mora se reći neugodna istina (bez obzira što ona osobno tangira i takve veličine kao što

su jedan M. Krleža, ili Josip Broz, ili netko treći) ma koliko to god, u prvi trenutak, može izgledati (su)ludo i suicidalno. Ali, isto tako, treba biti iskren i priznati da u “vunenim”/totalitarnim vremenima nije lako biti Erazmo Roterdamski! A i kušnje njegova doba itekako se razlikuju od onih kojima su izloženi intelektualci totalitarne epohe³. I bez obzira na sav “racionalni/pragmatični” šarm “totalitarnog zavodjenja” (termin dugujemo U. Ackermannu) nedopustivo je da su mnogi revolucionarni intelektualci, i naši i strani (npr. J. P. Sartre)⁴, postali veliki i trajni zagovaratelji tog “zavodjenja”. Čak i onda kada su sve maske pale, kada je sve bilo znano, najveći dio tih “revolucionara-intelektualaca”/ljudi posebnog kova odbio je sudjelovati u totalnoj negaciji vlastitog staljinističkog bića. Oni nam nikada nisu rekli, pokušali objasniti zašto su u određenim trenutcima svjesno govorili teške i opasne neistine⁵, koje su došle glave mnogim nevinim ljudima.

³ “(...) smatramo da teorija i praksa totalitarne države predstavlja najveću prijetnju s kojom se čovjek suočio u svojem povijesnom postojanju”, 11. teza manifesta, koji je A. Koestler objavio u Berlinu pod maksimom: “Aksiomatskom istinom smatramo da je sloboda duha jedno od neotuđivih ljudskih prava”.

⁴ “Jean-Paul Sartre je međutim posjedovao sposobnost da pomalo sjedi na svim stolicama, premda najčešće na njihovim rubovima. Svakako je mogao posjetiti i Kongres za kulturnu slobodu, ali je baš u to vrijeme bio na drugoj strani, na strani staljinizma i navodnog mira. Sartre nije samo primjer suprotan svojem petit camarade i intimnom neprijatelju Raymondu Aronu, nego i erazmovskim intelektualcima uopće. Njega ne odlikuje nijedna od vrlina koje daje pečat liberalnom duhu. Pojedinačna borba za istinu nije mu ležala; trebao je društvo. Proturječnosti je razrješavao uvijek na novi način. Nikada mu nije nedostajalo angažmana, ali zato distanca promatrača. (Njegova biografinja govori o “Sartreovoj osrednosti kao reportera”). Može se sporiti o kvaliteti njegovih strasti, ali s razumom baš nisu imale puno veze” (R. Dahrendorf, 2009: 181-182).

⁵ Upućujem na spor Matvejević – Đilas, koji je dogodio na međunarodnom “Forumu” u Parisu (1987), na kojem je Đilas iznova manevrirao između šutnje i nagle amneze. Naime, Matvejeviću uopće nije bilo teško dokazati da je Đilas i 1947. pisao o Staljinu ono što je pisao i 1944., odnosno da je bio prilično zadr staljinist, pa je još i 1948. godine napisao sljedeće rečenice: “Predosjećajući oluju, buržoazija je pustila u pogon i trockističke provokatore, oni su širili buržoaske laži i klevete o Sovjetskom Savezu, o tobožnjoj Staljinovoj diktaturi, o tobožnjoj birokratiji u SSSR, o tobožnjem falsifikovanju procesa protiv trockističkih, zinovjevskih i buharinovskih špijuna; ove jadne grupice, protkane policijskim špijunima, preduzimale su sve što se od njih tražilo da pariraju rad Partije na popularizaciji SSSR i njegovih velikih uspjeha u izgradnji socijalizma” (1948: 256-257).

Ako je i M. Đilas u međuvremenu postao demokrat, liberal, branitelj ljudskih prava, u što iskreno sumnjam, iako poštujem sva njegova nepotrebna stradanja/komunističke robije (mislim da je u Brozovim zatvorima i sam imao dovoljno vremena razmisliti o svim onim ljudskim sudbinama, koje su zahvaljujući njegovim prijašnjim, čvrstim i neupitnim partijskim uvjerenjima, ne svojom krivnjom, završili na sličnim, pa i puno gorim mjestima), pa ajde da se složimo i s jednim “hladnoratovskim” stereotipom o njemu kao najvećem “disidentu” ovih prostora, ipak se jasno mora reći da nema istinskog preobražaja bez savjesti, kajanja i katarze. A svi ti “detalji” nedostaju u moralnoj strukturi Đilasa i njemu sličnih, jer se oni nikada nisu niti zamislili nad strukturama svojih vlastitih rečenica i nisu pokušali doprijeti do užasa što ga sadržava semantika tih olako izrečenih konstatacija/osuda. Od takvih povijesnih likova, koji se, nažalost, i u ovim (post)modernim vremenima, uspješno kloniraju, nikako nije moguće učiti što je to istinska moralna savjest! Naposljetku, na slučaj M. Đilasa moguće je aplicirati temeljnu tezu knjige Z. Baumana “Modernity and Holocaust”, da se fenomen Holokausta i njegove derivacije ne mogu smatrati regresijom u premodernu barbarstvo, već da je riječ o nečemu što je posvema suprotno: samo je modernost mogla proizvesti kombinaciju birokratske procedure i uvjeta života u kojima je izostanak moralne odgovornosti logična posljedica!

A današnje cinične objeckcije da nam je znano, doduše, bilo bi onda korektno reći od kada smo svjesni tog “znanja”, “da je povijest jugoslavenskoga socijalizma istodobno kriptoliberalni projekt realnoga federalizma nacija-država i njihove ograničene suverenosti, usporednoga postojanja Brijuna i Golog otoka (s tom razlikom što o postojanju Gologa otoka, kao i ostalih naših logora, dugo vremena nije bilo uputno govoriti, a još manje pisati o njima – op. Z. K.), antiimperijalitičkoga pokreta nesvrstanosti i staljinističko-titoističke represije nad slobodom građana, dokidanja svakog oblika nacionalizma i šovinizma u javnoj sferi i sustavna hegemonija srpskog unitarizma i nacionalizma nad svim drugim narodima prije raspada SFRJ” (Ž. Paić 2009: 217), ne djeluju mi ni uvjerljivo, niti nam daju odgovor na temeljno pitanje: Koja je to onda *differentia specifica* jugoslavenske varijante staljinizma? Stoga te objeckcije možemo smatrati tek zakasnjelom i nedostatnom teorijskom deskripcijom onih naših “tamnih mrlja” iz nedavne prošlosti o kojima donedavno nismo smjeli javno govoriti, koje su se nevjesto retuširale, pa nam neke “povijesne” fotografije djeluju nekako prazno jer su neki likovi, koji su u međuvremenu pali u nemilost, jednostavno “prebrisani”, o političkim i inim “mrljama” koje nisu bile sastavni dio obveznog državnog obrazovnog programa. Prema tomu, ovaj tip objeckcija ne može, ni na koji način, kompenzirati razdoblje institucionalizirane šutnje. No, naši teoretičari društva “šutnju” nisu supstituirali suvislim, analitičnim govorom o onome što nam se događalo i onome što nam se trenutno događa, pa upadaju u nove nevolje tvrdeći da su se u samo nekoliko godina komunizam i ideologija bratstva i jedinstva transformirali u nacionalizam i politiku mržnje prema Drugome. A tako se što moglo dogoditi jer između komunizma i nacionalizma postoje izvjesne sličnosti, oba modela “počivaju na pretpostavci radikalne desubjektiviranosti pojedinca” (N. Dimitrijević), pa su onda, sukladno toj površnoj logici, pojedinci predodređeni da se njima manipulira. A unutar binarne sheme “prijatelj vs. neprijatelj” to se najjednostavnije i ostvaruje. Konačno, svakako treba imati na umu da između stereotipske retorike zrelog samoupravnog socijalizma i novoga nacionalizma i nema nekih bitnijih razlika!

U tekstu “Osveta slabih učenika: stilistika i raspad predratne disidencije” Svetlana Slapšak to je i demonstrirala tako što je u jednom od poznatih programskih tekstova/besjeda “nacionaliste” M. Bečkovića samo supstituirala neke (sveukupno tri) riječi i nedvojbeno je dokazala da model “partizanske” i titomanijačke retorike stereotipa najviše rabe upravo oni koji ova dva konstituenta najviše dovode u pitanje: “Titova (u originalu Sveti Sava – op. Z. K.) sen i Titove stope prve su slike i skulpture na srpskoj zemlji, ali je on u Srbiju doveo i prve velike slikare i mramornike... Njegovim žezlom potekli su istočnici, ali je njime prodisala i prva zdrava rečenica na srpskom jeziku... Poučio je švalju da šije kratkim koncem, ali je pisao po višoj, unutrašnjoj sintaksi... On je izvadio prvu ličnu kartu (glede Tita ova konstatacija čak je i točna, tek poslije 1945. godine u Srbiji su građani dobili osobne karte – op. Z. K.) srpskog naroda, i od njega znamo ko smo, što smo i kome pripadamo... Neretvu (u originalu Kosovo – op. Z. K.) je rodila sloboda stvaralačkog čina, a ta sloboda mora biti apsolutna. Zato je na Neretvi spašena naša duhovna čast. Zato Neretva izaziva toliko uzbuđenje i nacionalnog ponosa i zato je etika naša jedina politika

na Neretvi. I danas, kao i 1942. godine na Neretvi smo branili ljudska prava... Kurovec (u originalu Kosovo – op. Z. K.) je najskuplja srpska reč.” (2006: 86) I bez obzira na ove “sitne” intervencije tekst i dalje zvuči autentično – kao da slušamo kakav referat nekog, ne baš talentiranog, predsjednika radničkog/kućnog savjeta, koji se nevješto poigrava stereotipima/obveznim likovima socijalizma – ima tu i nesebične pouke za radničku klasu, pomoći narodu da nađe svoj identitet, obrane “slobode stvaralačkog čina” koja umjesto u ironiji završava tipično nadrealistički u licemjerju. Treba se sjetiti samo lagodnih (uglavnom diplomatskih) poslijeratnih sudbina naših predratnih “subverzivnih” nadrealista.

Doduše, ti teoretičari uopće ne osjećaju potrebu da nam pokušaju objasniti zašto bi jednu vrstu (komunističke) manipulacije trebalo a priori smatrati “pozitivnom”, a drugu (nacionalističke), pak, “negativnom” manipulacijom. Kudikamo sam skloniji misliti da su i komunizam i ideologija bratstva i jedinstva od samih početaka bile tek obične iluzije/”život u laži”⁶ (6), odnosno riječ je o “totalitarnim metanarativima”. A što će nam bolje potvrde da je doista bilo tako od svjedočenja jednoga S. Šuvara, koji je tamo početkom devedesetih, u jednom intervjuu, ustvrdio da je cijela konstrukcija propale Jugoslavije, njezina federativnost, njezin samoupravni socijalizam, partijski demokratski centralizam bile tek kulise namještene za predstavu autoritativnih vođa, a kada su te vođe napustile scenu da su onda i te kulise postale suvišnim i konstrukcija se sama od sebe urušila. A to se i moglo dogoditi jer smo propustili uočiti razliku “između oslobođenja i slobode; ništa nije beskorisnije od pobune i oslobođenja, ukoliko nisu praćeni ustavom novoosvojene slobode ...” (H. Arendt 1987: 142) Upravo se to i dogodilo – novonastalo stanje poslije “pobuna i oslobođenja” nije bilo praćeno ustavnim aktom koji bi svemu tome dao nužni legitimitet.

Naime, naši teoretičari “naknadne pameti” olako prihvaćaju konstataciju da je komunistički poredak u Jugoslaviji bio “najbolji” odgovor na sve ono loše što se na ovim prostorima događalo između 1941. i 1945., ali nikada se nisu zapitali – a

⁶ “Bučno promovisani bratski odnosi među republikama bili su nezvanično tretirani terminima “ko-je-što-dužan” i “ko-koga-eksploatiše”: da li su bogati (poput Slovenije) bili oni koji pomažu siromašnima (poput Makedonije) preraspodelom nacionalnog proizvoda, ili su nerazvijeni eksploatisani od strane industrijalizovanih nejednakom razmenom? Pseudodisidentski Memorandum (a bilo je i nekih drugih, jednako diletantskih dokumenata, iz iste nacionalističke radionice – op. Z. K) Srpske Akademije Nauka (1986), kamen-međaš uspona nacionalizma, bio je svedočanstvo takvog “mi-dajemo-više-no-što-nam-se-vraća” fantazma” (I. Dičev 2003: 277).

U eseju “Moć nemoćnih” V. Havel na tragu filozofije J. Habermasa promišlja građansko društvo kao paralelni i opozicioni projekt posttotalitarističkoj državi. U tom eseju V. Havel određuje posttotalitarizam (a naša “slavna” 1948. godina bila je uvod u jugoslavensku varijantu staljinizma, unutar kojeg je nezamisliva bilo kakva alternativa sistemu “realne moći” jedne jedine partije; i taj “antistaljinistički staljinizam” umro je iste one, 1980. godine, kada je umro i njegov idejni tvorac – Josip Broz; u međuvremenu svi pokušaji utemeljenja alternative postojećem sistemu bile su, više ili manje, elegantno eliminirane) kao “život u laži” i suprotstavlja ga “životu u istini” (Habermas bi rekao – “svijetu života”). A sve teorije koje se temelje na pojmovima klase, nacije, roda, prije ili kasnije, završe terorom, o čemu nam, u jednakoj mjeri, svjedoči i Auschwitz i Gulag; a sukladno filozofiji J. F. Lyotarda ideologije ne bi trebalo kritizirati jer su sve jezične igre ravnopravne i legitimne.

što je bilo pitanje na koje je komunistička Jugoslavija bila odgovor? Jer da su se kojim sretnim slučajem zapitali, onda bi sigurno pokušali razmišljati i o tome kakve će sve posljedice za buduće društvene odnose generirati taj “odgovor”, odnosno nikako ne bi mogli ignorirati činjenicu da je u većini nacionalnih povijesnih identiteta prevladavao osjećaj gole traume poraza. Jer upravo je taj osjećaj generirao da se “od sredine osamdesetih (skromno mislim da su ti procesi bili prisutni cijelo vrijeme postojanja Jugoslavije – op. Z. K.) nadalje, na ovim prostorima nametao se svojim novim diskursom, novim predodžbama, naracijama, ritualima potvrđivanja i društvenim strategijama, omogućavajući nakon raspada federacije novu integraciju, homogenizaciju i novi život nacije (za razliku od autorice ja bih bio sretan da se uistinu moglo govoriti o “novom” životu, čini mi se da su se uglavnom reciklirale stare diskursi, stare naracije i islužene strategije jer na ovim prostorima, na žalost, nikada se nije prakticirao koncept radikalne i pluralne demokracije – op. Z. K.) (I. Luketić 2009: 84). I umjesto da se prakticira živahna i slobodna rasprava o svim relevantnim pitanjima društvene zbilje i budućnosti, pa i o onim manje ugodnim, prevladala je mučna šutnja: “okolnosti što se u našem društvu ne može komunicirati o tome što je to o čemu se može komunicirati, predstavlja jedan od najznačajnijih uslova mogućnosti konstitucije našeg društva. Paradoks je očigledan. Blokiranje uslova društvene proizvodnje smisla pretvoreno je u osnovni uslov postojanja društva. Pošto je samotematizovanje modus života, mogli bismo reći: da bi postojalo, naše društvo ne sme da živi. Jer, time što je spontanost samotematizovanja ukinuta, društvo gubi mogućnost samoreferentnosti, a njegovi “akteri” mogućnost samopromene (učenja), koja je moguća samo kao samokorekcija.” (Z. Đinđić 1988: 11) U razdoblju poslije “pobjede” nitko se nije usudio otvoriti i one manje ugodne teme. Privid harmonije morao se sačuvati po svaku cijenu jer ni totalitarna ideologija nije u stanju premostiti sve pukotine unutar jednog društva/prostora, koji je prožet ne samo srodnim već i bitno različitim povijesnim, socijalnim i kulturalnim iskustvima. Samo je bilo pitanje vremena kada će taj “jugoslavenski lonac” definitivno eksplodirati! I početak te eksplozije obično se vezuje uz smrt Josipa Broza Tita, čiji je politički lik i fizičko tijelo bilo objektom političkog slavljenja i pseudoreligijskog obožavanja te “političko središte koje se izjednačavalo s moći.” (M. Brkljačić 2003: 105) Treba se samo prisjetiti da je Tito bio utjelovljenje svejugoslavenskog “sina”, koji je kao takav, reprezentirao organsko jedinstvo (heterogene) državne zajednice i jedinstven “treći put” u socijalizam, ostajući (i poslije smrti) jedinim čvrstim uporištem jugoslavenskog identiteta. Jasno je da u cijeloj toj “priči” Tito nema status javnopravne osobe, već on predstavlja metafizičko-politički subjekt, koji u svakom pogledu supstituira “državu” – nešto što je na ovim prostorima u stalnom manjku.

I literatura ako želi biti vjerodostojna mora reagirati na tu činjenicu/prazninu – političko središte preko noći ostalo je prazno (i tu činjenicu “pustoši”, u kontekstu Lacanova koncepta Realnog, nije moguće negirati zato što već u sebi, u svojoj pozitivnosti, nije ništa do utjelovljenja čiste negativnosti, praznine), neke stvari (među inim i svijest da su postojali i “naši” logori za preodgajanje nepouzdanih elemenata/neprijatelja) nisu više mogle ostati tajna, o tome se više nije moglo šutjeti, a „jedan od načina na koji roman (literatura uopće – op. Z. K.) stvara izazovni kontakt sa

„zbiljom i poviješću“ upravo je pružanje otpora potpuno harmoničnom narativnom svršetku (samo podsjećam da upravo harmonična narativna struktura predstavlja paradigmatičnu narativnu strukturu prvog makedonskog romana S. Janevskog „Selo iza sedam jasenova“ – op. Z. K.), jer taj način otpora zabranjuje kompenzatorsku katarzu i zadovoljavajuće „značenje“ na razini imaginacije i baca čitatelja unazad do potrebe razumijevanja neriješenih problema („dobrovoljne“ kolektivizacije, koja ne rješava niti pitanje kolonista, a još manje, najveći problem svih naših revolucija – agrarnu reformu, iskonstruiranih političkih suđenja, nepoštivanje temeljnih ljudskih prava, diskriminacija „slabih“ subjekata... – op. Z. K.) čijemu je razotkrivanju pomogao roman.“ (D. LaCapra 1987: 14)⁷; u roman se upisuje trauma, koja će se elaborirati tako što će se ponavljati isti događaj (ili niz događaja) koji su impregnirani užasom. Samo na način „negativne narativnosti“ moguće je prikazati neprikazivo, gdje „negativna narativnost definira temporalnu strukturu koja teži kolapsu, implodiranju u nabijenu traumatsku jezgru, tako da je fabula (proza D. Kiša – op. Z. K.) reducirana na repeticiju – kompluziju, a nije autentična „u vremenu“. (G. Hartmann 1995: 548)

Mnogi od „erazmovaca“/javnih intelektualaca (J. Patočka, R. Aron, M. Sperber, T. Adorno, I. Berlin...) nisu imali prilike dočekali 1989. godinu, godinu sloma totalitarizma, pa ne možemo znati kako bi oni vidjeli i komentirali⁸ tu najveću tran-

⁷ Povijest je tek u postmodernističkoj poetici postavljena na istu razinu s fikcijom. Jer kao i fikcija i povijest konstruira svoj objekt. „Povijest je doista postojala ali to nam danas može biti poznato samo iz njezinih tekstualnih tragova, njezine često kompleksne i indirektno reprezentacije u sadašnjosti: dokumenata, arhiva, ali i fotografija, slika, arhitekture, filmova, i literature“ (L. Hutcheon 1989: 75). Vidljivo je da L. Hutcheon u svojim tekstovima ističe primarno tekstualnu prirodu arhivskih tragova događaja koji se pretvaraju u činjenice. Sukladno tome postmodernizam je u literaturi morao postaviti i pitanje o istinitosti i autentičnosti „obrade“ povijesne građe. I upravo iz tih razloga D. Kiš je i napisao svoj „Čas anatomije“ u kojoj se pitanje autoriteta/authentičnosti dokumenta/pisanog izvora uopće ne posebno problematizira. No, u tom svojevrsnom metatekstu „Grobnice za Borisa Davidoviča“, ne dvoji da bi pitanje autoriteta autora trebalo radikalno (pre)ispitati. Ali sve ono što je u svojim poetološkim tekstovima izbjegao osporiti, osporit će u zbirci novela „Grobница za Borisa Davidoviča“: ovdje se pitanje autentičnosti dokumenata/pisanih izvora više ne predmnijeva. Naime, u toj knjizi novela i uloga arhivskog materijala u kreiranju povijesnoga/literarnoga teksta radikalno se preispituje i postavlja na potpuno nove osnove: „Ako je arhiv sastavljen od tekstova, otvoren je prema svim vrstama uporabe i zlouporabe. Arhiv je uvijek bio prizorište mnoštva aktivnosti, ali rijetko kad tako samosvjesno totalitarizirajuće aktivnosti kao danas. Čak i ono što se smatra prihvatljivim kao dokumentarni dokaz se promijenilo. A zasigurno se izmjenio status dokumenta: budući da se spoznalo da on ne može ponuditi izravan pristup prošlosti, onda mora biti predočavanje ili zamjenjivanje tekstualnom prefiguracijom sirovog događaja“ (L. Hutcheon 1989: 77).

⁸ Ima i onih koji smatraju da liberalna demokracija nije trijumfirala padom komunizma 1989. godine, već da je riječ o zakašnjoj posljednjoj revoluciji moderne. Usp. A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, *New Left Review*, br.49, siječanj-veljača. I prije A. Badioua B. Latour, u svojoj knjizi, *Nikada nismo bili moderni. Ogledi iz simetrične antropologije*, Arkzin, Zagreb, 2004., osporio je tezu da je 1989. godine trijumfirala „liberalna demokracija“. Iako je liberalni Zapad dobio hladni rat ta pobjeda bila je kratkog vijeka: „Želeći skrenuti izrabljivanje čovjeka po čovjeku na iskorištavanje prirode od strane čovjeka, kapitalizam je beskrajno umnožio jedno i drugo“ (2004: 14). Smatramo da revolucionarni karakter 1989. godine nije sporan jer ako ništa drugo, totalitaran režim odbačen je u ime otvorenoga društva, ali isto tako mora se jasno reći da to odbacivanje uglavnom nije slijedilo

sformaciju “na svjetskoj pozornici u posljednjoj polovici stoljeća,” (K. Galbraith) Ali, ta “potpuna dezintegracija” sustava, za koju su mnogi ne tako davno vjerovali da simbolizira budućnost čovječanstva “natjerala” je i neke od nas da se konačno suočimo i s onim manje ugodnim epizodama naše povijesti, prema kojima smo se, sve to vrijeme, ponašali “kao da” ne postoje. Ta suočenja mogu biti vrlo bolna jer su od nas tražila da pokušamo pružiti neke suvislije odgovore na sve one traumatične epizode naše bliže i dalje prošlosti, koju revolucionarna retorika nove društvene moralnosti nije mogla ponuditi. A nije mogla ponuditi iz jednostavnog razloga – ona se iscrpljivala u promicanju idealizirane slike budućnosti, a svjesno je bježala od razrade masovnih trauma ratne i poslijeratne prošlosti. A taj nedostatak pokušala je kompenzirati beskompromisnim tabuiziranjem određenih tema i konstruiranjem nepostojećih, ali poželjnih slika o samoj sebi – obvezujućim patriotizmom, samohvalom o riješenim međunacionalnim odnosima, o pravednoj i socijalnoj državi!

I ma koliko to na prvi pogled može zvučati paradoksalno – Jugoslavija je “slavno” propala uslijed viška, a ne, kako se to mnogima čini, manjka “jugoslavenstva”! Upravo je taj višak označavanja maskirao fundamentalni manjak – nedostatak demokratskih procesa, neovisnost institucija, posvemašnju insuficijentnost u pogledu građanskih i inih prava ... A sve te standardne demokratsko-liberalne vrijednosti ni u toliko hvaljenom, posljednjem jugoslavenskom Ustavu iz 1974. godine ne spominju se baš previše!

Nadalje, suvislim se odgovorom nikako ne mogu smatrati ona rješenja koja su, u ime dekomunizacije, jednostavno ignorirala svu kulturnu produkciju između 1945. i 1989. (doduše, za tu produkciju teško možemo reći da se odlikuje kao područje političkog prijepora između demokracije i totalitarizma, ali neprijeporno je da je komunistička ideologija sve činila da utječe na javni diskurs, a da bi se moglo utjecati onda se, prije svega, taj javni diskurs mora i konstituirati; a utjecaj je bio moguć jer je riječ o ideologiji koja je u potpunosti stavila u funkciju samopromocije mehanizme tzv. “tiskarskog kapitalizma”/B. Anderson – standardizirala je vernakularne jezike, uvela je masovno institucionalno obrazovanje, omogućila publiciranje novina, promicala proliferaciju listova i romana koji su trebali slikati društvo kao sociološku zajednicu, izvršila posvemašnju birokratizaciju i industrijalizaciju države); a sve to su činila u ime nekog imaginarnog povratka u nedefinirana “zlatna” vremena. I u pravu je J. Assmann kada kaže da su potisnute traume prošlosti postale izvor “semiotiziranja prošlosti” (2005: 344) jer otkrivajući povezanost nekadašnjih zločina protiv čovječnosti s padom komunističkog režima i legitimacijom novih, nacionalističkih elita. Tu je, zapravo, riječ o dobro znanom paradoksu pamćenja: nešto bismo morali zaboraviti da bismo se toga opet mogli sjetiti, jer sjećanje nije ništa ino nego rearanžiranje prošlosti, uvođenje hijerarhija,

pojmovni par prijatelj vs. neprijatelj: nije došlo do socijalnog, pravnog i političkog poništenja grupe koja se identificirala kao neprijatelj.

Pouzdan kritički pregled daje A. Areto, “Interpreting 1989”, Social Research, 3/1993. Doduše, ne treba zanemariti i one teoretičare koji smatraju da je rasap komunizma padom Berlinskog zida 1989. godine jedan dio čovječanstva mogao doživjeti i kao kraj Historije. “Prema tome, ono što se dogodilo u Rusiji ne treba olako shvatiti. Mi smo naglo ušli u vrijeme koje nikuda ne vodi” (E. Levinas).

potiskivanje i glorificiranje (I. Dičev). U tom kontekstu mogu nam biti nešto razumljiviji oni, ne baš malobrojni, politički akteri koji su posljednji rat (1991.-1995.) u Hrvatskoj doživjeli kao “rat koji će povratiti onaj izgubljeni rat” (K. Theweleit 1993: 284), odnosno kao sjajnu mogućnost da se konačno skine stigma “kojom je komunistička retorika o domaćim izdajnicima difamirala i potisnula taj dio njihovih osobnih biografija” (R. Jambrešić-Kirin 2008: 61); kao mogućnost da se napokon kaže da sve nije bilo baš onako kako to stoji u službenoj historiografiji (budući da su simboli/slike i jezik komunikacije u javnoj sferi uvijek simboli/slike i jezik većine, onda je razumljivo da je to način na koji se provodi diferencijacija društva na “naše” i “njihove”; no, nema nikakve dvojbe da su i ta “protusjećanja bila u jednakoj mjeri politička kao i donedavna vladajuća “sjećanja”) koja im je “oduzimala pravo na tugu, na grobove”. O toj dimenziji bolne traume ratne prošlosti/“višku sjećanja” sjajno svjedoči Ivan Lovrenović, koji zapravo varira tezu Avishaia Margalita⁹ da samo „guste“ etičke zajednice, kao što su obitelj i nacija, imaju obvezu pamćenja: “Sliku svijeta, skoro cijelu ispunjavao je rat. Ali, bile su dvije: kućna slika, i slika školska, njihova. U njemu su rasle i popunjavale se svakodnevno, obje nemilosrdno jednostavne, i jedna drugu potirale. Kućna slika bila je intimno njegova, njihovu je mrzio. Ne samo što je poništavala smisao i gorku ljepotu kućne, nego je oduzimala pravo na tugu, na grobove. Na kućnoj slici (zbirka prizora propasti!) ovo lice s fotografije bilo je pravedni mučenik, na njihovoj pripadalo je silama zla. Ni na jednoj ni na drugoj strani osim za naše i njihove nije bilo mjesta za bilo što treće, drukčije, pojedinačno.” (1994: 148) I u toj sustavnoj marginalizaciji/brisanju “trećeg” (riječ je o “građanstvu”, koje nije svjesno svoje socijalne pozicije, praznom mjestu, i koje kao takvo nije uspjelo na temelju nedvojbenih građanskih vrijednosti aktivno oblikovati društveni život u njegovu moralu, politici, kulturi, pravu...) treba vidjeti najveću nesreću jugoslavenskog (hrvatskog) društva jer samo taj “treći” mogao je ponuditi i neka druga rješenja koja nadilaze binarni shematiizam: naši vs. njihovi, prijatelj vs. neprijatelj, istina vs. laž. A do sličnih zaključaka našim došao je i Z. Kravar koji u svojoj ambicioznoj priči o sudbini hrvatskog naroda u 20. stoljeću kaže: “Hrvatski je narod u svim velikim kušnjama modernoga doba... ponašao kao društven organizam s nedjelotvornom sredinom (građanstvom, koje i u Kravarevoj projekciji predstavlja tek puki privid: ne primjećuje se previše, a veliko je pitanje postoji li ono uopće, odnosno ako i eventualno postoji koliki je to krhko građanstvo utjecalo na relevantne političke događaje u Hrvatskoj u 20. stoljeću – op. Z. K.), a s dobro organiziranim ekstremima.”

⁹ A. Margalit u knjizi *The Ethics of Memory* smatra da „tanke“ moralne veze (i čovječanstvo u cjelini) nisu, i ne bi ni trebale biti zaokupljene sjećanjima! Taj luksuz “biti zaokupljen sjećanjima” isključivo pripada obitelji i naciji! Ovdje bi svako trebalo spomenuti i književno-političku djelatnost (vidjeti novelu „Račjim hodom“) G. Grassa, kojom je ovaj pisac želio temu tugovanja za njemačkim žrtvama vratiti u svijest Nijemaca! Isto tako, treba reći da je taj povratak sjećanja u njemačkom društvu doživljen iznimno emocionalno. „U medijima, u knjigama i filmovima, intervjuima i dokumentarnim programima prezentirane su i s velikim emocionalnim angažmanom raspravljane teme iz izbegništva i progona sa Istoka, sravnjivanje nemačkih gradova bombama i masovno silovanje nemačkih žena na kraju rata“ (A. Assmann 2011: 245).

A upravo je taj binarni shematizam sustavno onemogućavao svaku pomisao da se kompleksnost društva na bilo koji način poveća. Društva koja nisu kompleksna, ni u kojem slučaju, ne mogu pripadati suvremenom svijetu!¹⁰ A jugoslavenska se državna zajednica raspala jer upravo zbog toga što nije bila dovoljno kompleksna, pa je dopustila da “neumrlji (upokojene, iracionalne arhaične, mračne, atavističke sile) ustanu”, a to novo “buđenje” još jednom je prisililo “narode da daju prednost krvi, a ne razboritom napretku i individualnim pravima.” (T. Nairn: 1993) A upravo ta “buđenja” u 20. stoljeću sjajno je opisao nesretni hrvatski publicist A. Ciliga: “Isti ljudi, iste strasti, iste vrline, samo u suprotnim taborima. U taj čas osjetih, uhvatih nešto bitnog – upravo samu srž – zbivanja, koje je četiri godine treslo i prevrtalo moju zemlju. (...) Ovakvih uzajamnih pokolja i mučenja puna je naša narodna pjesma, naša hajdučka epika, naše kršćansko-muslimanske borbe. Držalo se da je to stvar prošlosti. Kriza europske civilizacije omogućila je da se ta prošlost pokaže još jedanput, i u punoj snazi, na površini” (1978: 168, 259) jer sva ta „zakašnjela praznjenja“ nisu ništa drugo nego logična posljedica svih naših traumatizacija, svih naših socijalnih tabua, koja sustavno osporavaju pojedinačna/kolektivna prava na artikulaciju svih sjećanja, i onih oficijelnih, i onih potisnutih, u jednome društvu.

I tako je to društvo još jednom, i u 1989. godini, kao i 1945., odnos prema starom svijetu i prema budućnosti definiralo kroz pojmovni par prijatelj vs. neprijatelj. A taj par predstavlja temeljnu odliku svih radikalnih revolucija. Posljedice su nam takvih revolucija poznate – iz zajednice se eliminiraju i pravno, i socijalno, i politički, sve one grupe koje su nepogrješivo identificirane kao “neprijatelj”/subverzivan element, i kao takav opasan za zajednicu.

No, postavlja se pitanje je li proklamirana detabuizacija gotovo svih tema u našim društvima poslije te famozne 1989. godine dovela i do transformacije društvene

¹⁰ Nije moguće izaći na kraj s kompleksnošću okoline ako i samo društvo nije kompleksno, pa se prema ovoj formuli “kompleksnost okoline = kompleksnosti društva” određuje “i kriterij za razlikovanje različitih taktika u popunjavanju strukturnih manevarskih prostora socio-kulturne evolucije: izgled na stabilizovanje diferenciranosti u formu pozitivnog odnosa prema svetu imaju samo ona društva kojima uspe da na kompleksnost okoline odgovore vlastitom kompleksnošću, tj. da na rastući broj mogućih budućnosti reaguju povećanjem broja vlastitih mogućih reakcija” (Z. Đinđić 1988: 17). Ovdje je Z. Đinđić, zapravo, parafrazirao “etički imperativ” H. Foerster, koji glasi: “Postupaj uvijek tako da neprestano povećavaš broj mogućnosti za izbor” (1985: 47). Na ovome mjestu mogli bismo, na tragu povjesničara kulturalnoga usmjerenja (npr. J. Le Goffa) aktualizirati distinkciju između pamćenja i povijesti. Riječ je o autorima koji daju prednost konceptu “pamćenja” (u našem slučaju “kućnoj slici”) pred idejom “povijesti”/“školskoj slici” smatrajući da je pamćenje “šire”, “demokratsnije”, “autentičnije” i “istinskije”/“životnije” od povijesti koju vide kao “umjetni” i “manipulativni”/“ideološki” oblik pamćenja, koje se neprestano mijenja, i kao takvo podložno je dijalektici sjećanja i zaboravljanja. Međutim “kao što prošlost nije povijest tako i pamćenje nije povijest već jedan od njezinih predmeta i početni stupanj njezina razvoja” (J. Le Goff 1992: 129). O odnosu pamćenja i historije vrlo zanimljivo piše i P. Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Memoire”, Representations (Special Issue: Memory and Counter-Memory), 26/1989,9. Također treba vidjeti N. Adler, *Preživjeli iz Gulaga*. S one strane sovjetskog sistema, Beogradski krug, Beograd 2004., posebice one dijelove knjige u kojima autorica raspravlja o odnosu između usmene historije i društvenog pamćenja, zaključujući da se sjećanje žrtava često ne razlikuje uopće od mitologije, žrtva sebi pripisuje herojsku ulogu kako bi se ono nepodnošljivo u njegovom sjećanju barem na tren učinilo podnošljivijim, prihvatljivijim.

svijesti? Naime, nekada se naивно (u toj naivnosti posebno su se isticali “disidenti”, kojima ideja jugoslavenstva i “države srednje veličine” uopće nije bila mrska) mislilo da je potrebno samo detabuizirati teme pa će doći do transformacije društvene svijesti. I kao što to obično biva – prvo se krajem osamdesetih godina prošloga stoljeća dogodilo, a ono drugo, transformacija društvene svijesti je izostala! U čemu je onda problem, pitali su se naši “disidenti”? Njihovu čuđenju nije bilo kraja jer su njihovo mjesto u društvu preko noći kolonizirali i zauzeli “nacionalistički” disidenti! Možda su naši čuvari/cenzori kanonizirane tradicije (narodno-oslobodilačke revolucije, lika i djela Josipa Broza, bratstva i jedinstva, nesvrstane politike, samoupravljanja...) tako dobro odradili svoj posao – iz kanona su protjerali sve ono što u njega ne pripada ili ono što bi ga moglo, na bilo koji način, dovesti u pitanje¹¹. I ako su u tome uspjeli, onda im apsolutno ništa ne znači što je, u međuvremenu, došlo do skidanja zabrane s govora. Ta činjenica ih uopće ne zabrinjava jer se onaj drugi korak nije dogodio – nije došlo do najvažnijeg – skidanja zabrane i s njegovog predmeta¹²! Tako se višak znanja o nečemu može pokazati izuzetno štetnim za onoga tko taj višak posjeduje. “Stoga ga je potrebno i potisnuti, reducirati, predati zaboravu pri tome se koristeći raznolikim kulturalnim (i ne samo kulturalnim) tehnikama. To se potiskivanje zbiva na širokoj paleti (od marginalizacije do tabuiziranja, koje se primjenjuje u onim slučajevima kada dolazi do sučeljavanja s temama koje su kanonski upisane u sama organizacijska načela društva; u bivšem jugoslavenskom društvu (to su bile teme staljinizma i obračuna s njime poslije rezolucije Informbiroa 1948. te tema svih tema: “lik i djelo” Josipa Broza Tita – op. Z. K.) čiji je glavni cilj ušutkivanje glasova koji bi mogli predstavljati protutežu kanonu” (D. Beganović 2007: 234-235); točnije onih glasova koji govore o tome da je možda bilo dramatično drukčije nego što to tvrdi predaja/službena historiografija.

“Tabuizirajući taj dio povijesti (poslije rezolucije Informbiroa – op. Z. K.), zatvarajući ga historiografskim ili umjetničkim obradama, stranka na vlasti je ideološkim, političkim ili kaznenim represalijama zadržavala monopol na svoju istinu o jednom iznimno bitnom dijelu jugoslavenske poratne stvarnosti.” (isto) A rezultat takvih cenzorskih aktivnosti bio je i više nego skroman – tradicija je mogla biti

¹¹ Aleida i Jan Assmann tako razlikuju tri temeljna oblika cenzure:

“Cenzura za očuvanje moći protiv subverzivnog, cenzura za profiliranje kanona protiv apokrifnog (profanog, poganskog) i cenzura za očuvanje smisla protiv heretičkog. U suprotnosti prema dvama drugim tipovima čista se cenzura ne povezuje s jednom pozitivnom figurom smisla već postupa samovoljno” (1987: 26).

¹² U studiji “Društvena kriza ili društvena patologija”, Gledišta, br. 5-6, Beograd, 1988, str. 5-38, Zoran se Đinđić bavio ispitivanjem formalnih uvjeta mogućnosti govora, gdje je pokazao da empirijsko dopuštanje govora ne znači i njegovo funkcioniranje u procesu društvene komunikacije. To znači da zabranjivanje ili dopuštanje nekih tema nije neposredno vezano za (ne)mogućnost društvenog samotematiziranja. Uvjeti mogućnosti komunikativnog funkcioniranja govora su sabrani negdje drugdje, a ne u tehnikama interno-govorne cenzure. Veza tema i samotematiziranja društva, smatra ovaj autor, omogućena je “na nekom drugom nivou, a ne na onom empirijskog funkcionisanja govora. To znači, i uzroke nemogućnosti treba tražiti na tom nivou”(str. 8); koji on, u ovoj studiji, definira kao pojam komunikacije!

prisutna isključivo u formi službeno sankcionirane prošlosti: tematiziranje se može odvijati samo u unaprijed određenom “horizontu”.

“Na prvi pogled se može učiniti da se tu radi samo o zabrani nekih tema (temi staljinizma ili temi subjektivnih prava, koje su institucionalno bile tabuizirane – op. Z. K.)¹³ i autorizovanju određenog tumačenja prošlih delovanja. Ali, sada znamo da aktualizovanje neke teme nije odlučujući konstitutivni akt, izveden na pozadini “objektivno” postojećeg obilja tema. Kada bi to bio slučaj, zabrana neke teme značila bi samo zabranu njenog transporta iz horizonta u trenutnu situaciju. Ali, takvo uplitanje u društvenu reprodukciju tema predstavlja intervenciju u sam tematski horizont, koji je uvek sa-konstituisan u komunikaciji. (...) Uklanjanje tog komunikacijskog “uskog grla” (cenzure) tada bi omogućilo normalan protok tema. Ali, zahvat u horizont tema neposredno pogađa same uslove njihovog konstituisanja. U onoj meri u kojoj je tradicija forma i aktualnog “sveta života” ne može biti govora o intaktnom “svetu života” uz istovremeno suspendovanje spontanog odnosa prema tradiciji.” (Z. Đinđić 1988: 34)

O odgovornosti intelektualaca

H. M. Enzensberger smatra da se najspektakularniji pad inteligencije dogodio upravo na Balkanu, posebice to vrijedi za Hrvatsku i Srbiju, jer ni jedna ni druga inteligencija nije svoje političko, kulturno ili neko drugo djelovanje utemeljila u ideji radikalne demokracije. Upravo iz tih razloga ni jedna ni druga inteligencija nije od referentne svjetske javnosti prepoznata u moralnoj dimenziji svojih djelovanja, u nekoj točki u kojoj bi ljudski rod mogao prepoznati tendenciju k opće čovječanskom boljitku. On misli da su pisci i profesori imali presudnu ulogu u pripremi rata u Jugoslaviji i da su se u toj pripremi oslanjali na nacionalističke mitove. I nasuprot toj deprimirajućoj slici Balkana autor nudi posvema drukčiju sliku bogatih zapadnih država. “Inteligencija njihovih metropola, (,,), ima moral luck: ona dosad nije stavljena na kušnju. To nije sam zato što su te zemlje bile pošteđene ratova. Pluralistička su društva od svojih pjesnika i mislilaca jednostavno prestala očekivati spasonosne poruke. Autor koji bi se publici obratio Kleistovim gestama ili patosom Majakovskog ispao bi smiješan. Pretpostavka da bi se Francuzi, Nijemci ili Šveđani mobilizirali uz pomoć poezije, apsurdna je. (...) Svima ostalima jasno je da taj prljavi posao danas obavljaju drugi stručnjaci. Bijes, frustraciju i srdžbu publike danas ne uobličuju filozofi i pisci, nego voditelji televizijskih i radio emisija, gurui, glavni urednici, propovjednici i drugi stručnjaci “odnosa s javnošću” (na ovom mjestu autor, zapravo, ponavlja riječi Haukea Brunkhorsta, koji je primijetio da se mjesto intelektualca u društvu pomaklo odozgo prema dolje, od čvrstih slojeva i ekskluzivnih klasa prema promjenjivim i inkluzivnim, ali u svakom slučaju principijelno otvore-

¹³ I ti mehanizmi potiskivanja predstavljaju našu konstantu. Svako kritičko sučeljavanje sa sovjetskim staljinizmom i njegovim derivatima bilo je i više nego suspektno, jer vladajuća ideologija nije mogla dopustiti da se njen narativ o autohtnom jugoslavenskom putu u “komunizam” dekonstruira/demontira. Taj narativ bio je samo jedna od mnogih fantazmi u koje se moralo bez pitanja vjerovati, a nikako ne dovoditi u pitanje.

nim grupama, prije svega međutim iz središta koje sačinjava mali broj odabranih na vrhu socijalne hijerarhije, prema ekscentričnoj periferiji masovne kulture – op. Z. K.). Književnici i akademski intelektualci tako uopće više ne dolaze u napast izigravati opunomoćenog govornika nacije, klase ili nekog drugog velikog kolektiva, te rukovati zapaljivom tvari koja bi dovela do sljedećeg masakra. Oplakivani gubitak autoriteta pisane riječi barem je u tom pogledu blagoslov. Ali, s globalnog stajališta, to je slaba utjeha. U pojedinim je regijama potražnja za pokretačima mržnje veća negoli ikad do sada. Na svim kontinentima postoje plemena i vjerske zajednice koje se smatraju ugnjetavanima i ponižavanima. Ogorčeni i uskraćeni kolektivi zahvalni su svakom sugovorniku koji može artikulirati njihov bijes i mržnju. (...) Bilo na Balkanu, ili na Bliskom istoku (...) – izgleda da intelektualci postanu pokretači mržnje nikad nisu bili toliko povoljni kao danas. Bilo bi lakomisleno podcijeniti tu opasnost.” (1999: 104-105) Očito da intelektualci na Balkanu nikako ne uspijevaju artikulirati prošlost na povijesni način jer oni tu artikulaciju, prije svega, shvaćaju kao inzistiranje na onome “što se doista dogodilo” (Ranke); a trebali bi, prije svega, ovladati “sjećanjem, onakvim kakvo bljesne u trenutku opasnosti.” (W. Benjamin 1968: 255) I upravo taj panični bijeg od svakog pokušaja da se ovlada sjećanjem u trenutku opasnosti predstavlja temeljnu odrednicu balkanskih intelektualaca u odnosu na srednjoeuropske intelektualce, čije je sustavno opkoljavanje politike literaturom i rezultiralo “popravljanjem” Srednje i Istočne Europe. Stoga je posvema razumljivo da je jedno takvo djelovanje i moglo omogućiti pobjedu kulture nad silom/ moći: “Jedinu značajnu opoziciju (u Čehoslovačkoj – op. Z. K.) činila je nekolicina poznatih pisaca, filozofa i džez glazbenika – u Čehoslovačkoj je džez bio oblik protesta i doživljavao se kao hereza – i mladih studenata kojima je jedino kultura posredovala oisjećanje boljeg života u boljem svijetu. U Čehoslovačkoj (...) svijet kulture uvijek je bio tlo koje hrani slobodarske pobune – od vremena magistra Jana Husa sve do vremena profesora (i predsjednika države) Tomaša Masaryka u dvadesetom stoljeću. (...) Kada su sve ostale moralne instance podbacile, jedino je kultura – romansijeri, dramski pisci, glumci, filozofi, liričari, filmski djelatnici, umjetnici i glazbenici – sačuvala dostatnu mjeru moralne vjerodostojnosti i dostojanstva kao ni sposobnost da inspirira mlade. I sve je to počelo ispod Kafkina (riječ je o piscu koji je sve to vrijeme bio zabranjen jer se nekim socijalističkim cenzorima/higijeničarima duha učinilo da njegove more nepogrešivo ocrtavaju tmurnu socijalističku svakodnevicu – op. Z. K.) prozora na Staromjestkim namjestima. Praška jesen 1989. bila je pobjeda kulture nad moći” (A. Elon), odnosno jedinstven primjer preobrazbe estetike u moralnost! A pitanja koja tematiziraju pitanja etike, morala, odgovornosti nije moguće ignorirati, ona su uvijek i hitna i neodgodiva. Doduše, i šutnja i neodgovaranje također mogu biti posvema legitiman stav/odgovor, “odnosno pojedinac ima pravo neodgovaranja (na poziv), a ta sloboda pripada odgovornosti samoj, drži Derrida, oni koji su uvjereni da je odgovornost ili osjećaj odgovornosti dobra stvar, primordijalna vrlina, čak Dobro samo po sebi, ipak su uvjereni da uvijek moramo odgovoriti (sebi samima, drugima, pred drugima i pred zakonom) te, štoviše, u to da

je ne-odgovaranje uvijek modalitet određen u mjestu otvorenom pomoću izbjegnute odgovornosti.” (K. Peternai-Andrić 2009: 371)¹⁴

I kako se u ovu “sliku” odgovornog/autonomnog intelektualca uklapa javno djelovanje A. Vangelov? Uspijeva li on svoja estetska načela pretvoriti u sustavno političko-etičko djelovanje? Ako je suditi po nekim njegovim tekstovima, onda bismo mogli olako zaključiti da je njemu itekako stalo do “života u istini”. Konačno, on to poželjno načelo javnog djelovanja “živjeti u istini” nepogrješivo prepoznaje i u nekih drugih intelektualaca (npr. u knjigama C. Todorova, koje sustavno i marno prevodi na makedonski jezik) te će ga i sam afirmirati kao neprijepornu i poželjnu vrijednost, koju ima smisla svakodnevno prakticirati. Naime, Atanasu je Vangelovu jasno da parcijalna predstava o istini ne može biti dobar temelj za stvaranje modernog demokratskog društva. Ali, konzekventno izvođenje te premise dovedi do toga da nije moguća stabilizacija demokratskog sustava i demokratskih vrijednosti bez eksplicitnog obračuna sa sustavom vrijednosti na kojem je počivao stari/diskreditirani režim: nepravde i nedjela iz prošlosti moraju se osuditi s jednakom odlučnošću s kojom se afirmiraju pravda i pravo (A. Gutmann/D. Thompson). To bi značilo, s jedne strane, da je postojanje pluralizma istine legitimno, štoviše i poželjno stanje, a s druge, pak, strane, ta činjenica, ni na koji način, ne predmnijeva da je riječ o nekakvoj regresiji koja bi se očitovala posvemašnjom moralnom indiferentnošću. A upravo tako što se dogodilo A. Vangelovu! Naime, on ne želi shvatiti da ono što u moralnom pogledu stoji kao njegov teret nije nikakav osjećaj krivnje, nije njegov udio u kolektivnoj krivnji, nije moralna osramoćenost, već isključivo osjećaj obveze prema žrtvama i njihovim bližnjima. Jednostavno, treba imati građanske i političke hrabrosti i obratiti se svim onim žrtvama totalitarnih režima i priznati svoj dio krivnje. A taj proces obraćanja trajat će toliko dugo dok kod žrtava postoji “razuman strah”¹⁵ (termin dugujemo Lindi Radzik) o realnoj mogućnosti ponavljanja “zla”. I stoga nisu u pravu oni koji naivno misle da živimo u vremenu u kojem je isključena svaka mogućnost ponavljanja zla jer sustavno činjenje zla ni u kojem slučaju ne može se promatrati kao slučajna pogreška povijesti, koja se događa mimo volje mirne i šutljive većine!

¹⁴ Tako J. Derrida i razlikuje (moralne) pogreške izbjegavanja odgovora na pozive: “(1) ispostavlja se da osoba koja nas poziva ne uzmemo ozbiljno; (2) šutnja samo po sebi posjeduje oblik koji je zapravo “ratna retorika; šutnja se može pretvoriti u najubojitije oružje, najsmrtonosniju ironiju; (3) ako se izbjegavajući odgovor pozivamo na zakon, pravila, norma, taj čin je krajnje amoralan ili ponajmanje uljudan jer time potkopavamo same temelje odgovornosti, (4) ništa nije gore od performativnog ili metajeziceznog čina kao nadomjestka za (neadekvatan) odgovor.

¹⁵ “Razuman strah” predstavlja odnos žrtve prema “meni” i moguće ga je parafrazirati na sljedeći način: “Ja mogu vjerovati da ti nisi ubijao. Ali ja ne mogu znati kakav je tvoj odnos prema ljudima koji su to činili. Ne znam da li si ih ohrabrivao ili podržavao. Ne mogu znati bi li i ti u budućnosti bio spreman učiniti isto. Ja se zato tebe bojim. Ipak, ako se ispričaš, ako izraziš žaljenje, ja ću imati manje razloga da se bojim, i možda ćemo tada moći naći način da živimo zajedno u miru” (L. Radzik 2001: 466). Upravo na taj način žrtve nas neprestano podsjećaju na vezu našeg kolektivnog identiteta i (zlo)čina. U tom kontekstu moguće je razriješiti i neke hrvatske traume jer ako odgovornost shvatimo etimološki, kao obvezu da se odgovori, tada je zajednica žrtava prvi adresat odgovara na pitanje kako i zašto kolektivni zločin, čin koji je teško shvatljiv svakom normalnom čovjeku, ipak postao realnost.

Tako Cvetan Todorov pripada onim, ne baš brojnim, teoretičarima¹⁶ kojima postojanje makedonske nacije i makedonskog književnog jezika nije sporno, a to priznanje logično proizlazi, kako iz njegove teorije “istine kao adekvacija”, ali, jednako tako, i spoznaje da se, stjecajem raznih političkih i inih okolnosti, “gradnja makedonske nacije” ne podudara posvema s “gradnjom bugarske nacije”, pa se sukladno tome i njihovi (makedonski vs. bugarski) identiteti ne podudaraju: makedonski se zalagao za obranu manjih, lokalnih jezika, sjećanja, običaja i navika, i bio je protiv “onog u prijestolnici”/bugarskog, koji je inzistirao na homogenosti i uniformnosti. Konačno, moramo znati da su “društveni i politički identiteti u znatnoj mjeri određeni i onim što se pamti i predaje; naša kolektivna sjećanja prije su stalno promjenjivi procesi nego što su naše trajno vlasništvo” (J. W. Muller 2002: 21); i ono što nam se još do jučer činilo paradigmatičnom slikom makedonskog (ili bilo čijeg) identiteta ne mora značiti da će ta slika i ubuduće biti jednaka sadašnjoj i da se uopće ne će mijenjati!

No, ono što nama predstavlja veliku enigmu je spoznaja da A. Vangelov u svojim tekstovima izbjegava kritizirati “komunizam”, točnije njegov sustav vrijednosti. Možda je to zato što je njegovo školovanje/formiranje proteklo u oslobođanju od teorijskih modela/pozitivizma u kojima su život autora i okolina u kojoj su živjeli oblikovali interpretativni/narativni okvir kritike i književne historije. Mogli bismo reći da u većini njegovih tekstova prevladava posvemašnja relativizacija¹⁷ (točnije odnos prema tom dijelu naše zajedničke prošlosti u njegovim tekstovima nije

¹⁶ Ovdje u prvome redu mislimo na bivšeg predsjednika Bugarske Ž. Želeva, inače filozofa po obrazovanju, liberala po uvjerenjima, koji vrlo ozbiljno kaže da će Bugarska priznati Makedoniju, ali ne će priznati makedonsku naciju jer je to fikcija koju je proizvela Komunistička internacionala s izvjesnim političkim ciljem. Doista nema prevelikog smisla uvjeravati ex-predsjednika, filozofa liberalnih uvjerenja da nije samo makedonska nacija fikcija, već da su to sve nacije fikcije i da proizvodnja makedonske nacije s “izvjesnim političkim ciljem” uopće nije privilegija te nacije, već da ova konstatacija odnosi i na sve druge nacije – uvijek je u pitanju izvjesni “politički cilj” kada je riječ o nacijama. No, kao što je već Maria Todorova primijetila ovaj “slučaj” filozofa u funkciji predsjednika samo još jednom zorno demonstrira kako se ideološki nominalizam može koristiti u delegitimizirajuće svrhe. Više o tome, M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010, posebice tekst: *Etnicitet, nacionalitet i komunističko nasleđe u istočnoj Evropi*, str. 91-119. No, isto tako, istine radi, treba reći da uporaba ideološkog nominalizma u iste svrhe uopće nije strana i nekim drugim (makedonskim) političarima i znanstvenicima!

¹⁷ Tu relativizaciju mogli bismo promatrati i u kontekstu kulture šutnje, gdje tu kulturu nikako ne bi trebalo poistovjetiti s kulturom zaborava. Kultura šutnje u krajnjoj je konzekvenci kultura političke afirmacije loše prošlosti. No, isto tako, A. Vangelov otvoreno koketira i s humanističkim poimanjem kulturnog relativizma (baš me briga što tamo neki u onim “vunanim” vremenima nisu imali sreće, pa su stradali) i prilagođavanja, pa ga uopće previše ne diraju objekcije A. Ahmada: “Ono što je upadljivo u vezi s tom kadšto veoma zvučnom afirmacijom humanističkih vrijednosti jest činjenica da se humanizam-kao-ideal uvodi upravo u času kad je humanizam-kao-historija tako nedvosmisleno odbačen” (1992: 164). Stoga nas uopće ne treba čuditi što će se A. Vangelov (a i neki drugi makedonski intelektualci), s vremena na vrijeme, skloniti u imaginacijsku zgradu kao mjestu spasa od svih grozota stvarnosti. U tom kontekstu njegovo (i ne samo njegovo, istoj strategiji pribjegavaju i neki hrvatski intelektualci, P. Šegedin, I. Supek, V. Gotovac...) prakticiranje književnosti vidimo i kao pribježište i kao „rješenje“. O tome više kod C. Milanje, *Čemu intelektualci u postmodernu doba*, Stajer-Graf, Zagreb, 2011., str. 71.

političko-teorijski tematiziran, a bez te tematizacije nemoguće je očekivati stabilizaciju demokratskog sustava i demokratskih vrijednosti) – možda, doista, neke stvari (“bratstvo i jedinstvo”, međunacionalni odnosi, “radničko samoupravljanje” i permanentno postojanje i naših logora...) i nisu bile sjajne – ali “spored tvrdoglaviot kapric na zdraviot razum, vednaš ve tera na dramatična pomisla: a koi bile komunistički đelati koga site bile – žrtvi?” (2005: 325). Bez obzira što su u tranziciji mnogi pretendirali da budu “žrtve” (i u tome su, budimo iskreni i priznajmo, mnogi uistinu bez ikakvog osjećaja za mjeru nekritički pretjerivali, samoproglašavajući se “žrtvama” komunističkog režima) to nikako ne znači da komunističkih krvnika, ali i stvarnih žrtava (navodimo samo neka imena: K. Racin, M. Šatorov, B. Andrejev, V. Markovski, P. Šatev, M. Andonov-Čento, K. Crvenkovski, J. Koteski..., gdje je i redosljed i odabir imena posvema slučajan i oslobođen svih ideoloških konotacija)¹⁸ nije bilo. I to svjesno brisanje (neugodnog) sjećanja kod A. Vangelova, nije ništa ino nego rezultat njegove, za nijansu, (pre)budne svijesti. Nema sumnje da je svijest A. Vangelova oslobođena onoga što M. Heidegger zove *die Sorge*/brige, koja se očituje upravo u posvemašnjoj brizi prema drugome/za drugoga! I u tom pomanjkanju osjećaja/brige za drugog skloni smo vidjeti elemente odgovornosti A. Vangelova! To ne znači da mislimo kako je on osobno činio nepravde prema drugima (iako u svojim

Za analizu složenog odnosa između psiholoških, kulturnih i političkih aspekata prešućivanja prošlosti, usp. S. Koen, *Stanje poricanja. Znati za zlodela i patnje*, Beograd, 2003, 125; G. Schwan, “Political Consequences of Silenced Giult”, *Constellations*, 5/1998, 475; T. Adorno, “Što znači rad na prošlosti”, *Reč* 57/2000, 49. Doduše, kod A. Vangelova možda je na djelu i onaj čudni psihološki mehanizam, koji ljude “tjera” da žestoko brane i najgore operacije vladajuće ideologije, štoviše oni su spremni da te operacije doživljavaju kao najosobniji izbor, a zauzvrat očekuju da im institucije ponude socijalnu i inu sigurnost za njihovu lojalnost. A da stvar bude još apsurdnija, gotovo cinična, u mnogim slučajevima, ni vladajuća ideologija, ni državne institucije, takvu vrstu lojalnosti od svojih građana uopće i ne traže!

¹⁸ O žrtvama komunizma vrlo instruktivno i krajnje objektivno pisala je Jasna Koteska, *Komunistička intima*, Templum, Skopje, 2008., iako je povod ove knjige vrlo osoban – u knjizi se na tragu Lacanove psihoanalize čitane kroz teorijsku aparaturu slovenskog filozofa S. Žižeka analizira funkcioniranje totalitarnog/komunističkog režima na primjeru nesretne sudbine njenog oca-pjesnika, koji je završio u zatvoru vjerojatno kao jedna od posljednjih besmislenih žrtvi komunističkog režima u SR Makedoniji. A jedinu “sreću” u toj besmislenosti treba vidjeti u činjenici da se radi o žrtvi koja je bila relativno poznata u svojoj sredini, pa je njena nesretna sudbina poslužila kao klasična paradigma opisa kako funkcionira totalitarni režim, kojem su čak i “smušeni” pjesnici velika prijetnja! Smatramo, i to bi bila naša sugestija Jasni Koteskoj, da u nekim budućim interpretacijama fenomena “žrtve” u totalitarnim sustavima, pored teorijske aparature psihoanalitičke provenijencije a la J. Lacan & S. Žižek, pokuša o tom fenomenu razmišljati tako što će kritički (re)interpretirati Levinasovu etiku drugosti i tekstovi (npr. *L’ethique*) A. Badioua u kojima se na krajnje otvoren način dovodi u pitanje “politika identiteta”! I ne samo što bi se na taj način dovelo u pitanje politiku identiteta (riječ je o politici u kojoj se Drugi uvijek prikazuje kao žrtva, iz čega onda i proizlazi njegov etički primat u odnosu na Istog, ali gdje taj primat Drugoga ne znači da će on biti “oslobođen” od posvemašnje marginalizacije, pa će samim time i njegov način pojavljivanja u društvu biti isključivo u formatu pasivne figure sveopće viktimizacije), već bi nas kritičko promišljanje “politike identiteta” dovelo do ozbiljnog promišljanja i o nekim posljedicama te politike:

- a) glorifikacija žrtve;
- b) kultivacija marginaliziranog pojedinca i rubnog subjekta koji je potisnut;
- c) svođenje subjektivnosti na pasivnu poziciju prihvatanja.

polemikama uopće nije nježan prema svojim oponentima, koje vrlo često tretira kao najgore “neprijatelje”). No, isto tako, opće je poznato da oni koji čine nepravde ili koji pokazuju posvemašnju ravnodušnost prema drugome, imaju kratko pamćenje: ne znaju što su, zapravo, (u)činili, jer to jednostavno ne žele znati, odnosno ne žele se suočiti s posljedicama svojih nečinjenja! Stoga bi neki put bilo poželjno kada bi sami sebe promatrali očima svojih žrtava. U tim svojim „okrutnim“ stavovima A. Vangelov opasno se približio onim kritičarima (npr. Johnu C. Torpeyu), koji tvrde da je politika žaljenja, prije svega, uperena protiv države i da potiče privatno njegovanje statusa žrtve (ili čak nadmetanja za jedan takav status) te juridifikaciji javnog života, što je sve u krajnjem ishodu apolitično. Ali to njegovo ruganje sa žrtvama uopće nije tako nevino kako se to želi prikazati! U ovakvim slučajevima “paradoks isključenja” ne funkcionira, jer ako smo skloni stavljati (opravdane) kritičke objekte onima koji svjesno negiraju i poriču bilo kakvu vezu s neugodnim epizodama iz bliže i dalje nacionalne prošlosti, onda jednako tako moramo biti svjesni da ni mi nemamo pravo negirati i poricati određene epizode naše povijesti. Demokratska deliberacija/”slobodna komunikacija” o prošlosti moguća je tek poslije eliminacije “nedopustivih laži” (M. Ignatieff) o toj istoj prošlosti! Jer, ako želimo biti dosljedni u izvođenju zaključaka, onda moramo reći da A. Vangelov u ovome tekstu tvrdi da su “komunističke žrtve” zapravo plod antikomunističke mašte. A zar nešto slično ne tvrde i svi oni revizionisti koji smatraju da je Holokaust tek proizvod cionističke mašte! I u čemu je onda razlika između tih uvrjedljivih konstatacija?! A. Vangelov jednostavno ne želi prihvatiti da sva ona zla koja su počinjena u nedavnoj prošlosti u ime nekih zavodljivih političkih floskula predstavljaju moralni, kulturni i politički problem za suvremenu Makedoniju te da afirmacija ustavne demokracije nije moguća bez eksplicitnog i sveobuhvatnog bavljenja i tim manje dobrim aspektima prošlosti, koje na koncu mora rezultirati najoštrijom osudom svega onoga lošega što je navodno činjeno u ime tih ideoloških floskula. Jedino takvo ponašanje dovodi do katarze!

Želimo i dalje vjerovati da A. Vangelov nije svjestan svih moralnih konzekvenci svoje “lepršave” teze: jedno je besramno poricati dignitet žrtava, koji vam ideološki nisu simpatični, ali onda morate biti svjesni da uvijek postoje i oni kojima ni vaše žrtve apsolutno ništa ne znače. Stoga ako želimo biti politički korektni, onda bi bilo poželjno da makar postignemo minimalni konsenzus oko nekih elementarnih povijesnih činjenica (npr. da je i komunizam bio nemilosrdan spram svojih političkih protivnika) jer jedino na taj način moguće je uspostaviti odgovarajuću “ekonomiju moralnog neslaganja” oko značenja prošlosti.¹⁹

Držimo da bi bilo pogrešno kada bismo brisanje sjećanja svodili samo na slabosti njegove svijesti u odnosu prema nadmoći nesvjesnih procesa: ako sebe uspijem uvjeriti da se ništa “loše” nije događalo u poslijeratnoj makedonskoj povijesti, onda ću kudikamo lakše u tu “istinu” uvjeriti i one druge! A oni koji su se, u nekim vunenim vremenima, usudili progovoriti i o nekim manje ugodnim, i u određenim

¹⁹ Usp. A. Gutman & D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1996.

razdobljima i zabranjenim, temama, očito su to učinili prerano²⁰ jer tada ih nitko nije želio ni slušati, a još manje sudjelovati u društvenoj “pobuni” protiv takvog, za normalnu svijest, ponižavajućeg stanja!

Mislim da ćemo se složiti da diskvalifikacija svake primisli da su neki pojedinci, etničke manjine doista bili stvarne žrtve bivšeg režima baš i nije neka pretjerano herojska gesta! A još je manje herojstvo nesposobnost da se na kritički način suočimo s vlastitom prošlošću jer ne smijemo zaboraviti da je o svemu tome naša kritička inteligencija ne samo “mudro” šutjela, već je sve to odobravalala, a vrlo često i davala “teorijsku” i inu potporu represivnim akcijama, koje je partija, s vremena na vrijeme, protiv unutrašnjih i svih ostalih državnih “neprijatelja” poduzimala.

Umjesto kritičko-analičkog pristupa morat ćemo slušati otrcane priče o nužnosti “zaštiti naših nacionalnih interesa”, a koje zanimljivo nitko nikada ne će ni pokušati definirati; nadalje, bit ćemo prisiljeni slušati da ni “drugi”/susjedi nisu ništa bolji od nas, kao da bi ta “simetrija” u “zlu” trebala predstavljati bilo kakvu satisfakciju zbog spoznaje da unutar takvih narativa nema mjesta za izgradnju novih identiteta, koji bi bili oslobođeni od ideoloških mitova i utemeljeni na načelu ljudske autonomije. Konačno, mora nam biti jasno da budućnost može pripasti isključivo “onima koji popunjavaju prazan prostor sjećanja, kreiraju koncepte i interpretiraju prošlost” (J. Habermas 1994: 215).

Stoga nam taj cinični relativizam/moralna indiferentnost A. Vangelova nikako ne može biti prihvatljiv teorijski model jer politika zaborava nije pravi način oslobađanja od prošlosti, koja je, pored svega, i dan-danas živa sa svom svojom nesretnom povijesnom prtljagom. Točnije, nikako ne želimo pristati na jeftino opravdavanje nepravednog, neprimjetno poticanje nepravednog, odnosno na neupitno sudjelovanje u stvaranju javne atmosfere, koja širi nejasnoću i kao takva potiče (a ujedno i opravdava) zlo u društvu. A svako zalaganje za posvemašnjim zaboravom nije ništa ino nego zalaganje za budućnost u kojoj će loša prošlost zauzeti legitimno mjesto. Naime, nisam siguran da će se “loša prošlost” prevladati samo tako što ćemo se okrenuti poželjnoj demokratskoj budućnosti, a preskočit ćemo reflektivno deligitimiranje te iste “loše prošlosti”. Jer kao što nikome od nas ne pada na pamet dovoditi u pitanje postojanje holokausta i svatko tko drži do svoga intelektualnog i etičkog digniteta, suprotstaviti će se onima koji poriču postojanje holokausta, ali, kako onda objasniti, da smo, u isto vrijeme, o svim našim logorima (i onim u Drugom svjetskom ratu, kao i onima poslije 1945. godine) “mudro” (način na koji je tematiziran “slučaj” logora Jasenovac nikako ne mogu smatrati ozbiljnom tematizacijom tog traumatičnog kronotopa novije hrvatske povijesti, licitacija o broju žrtava, ni na

²⁰ Ako nam može biti nekakva utjeha, onda ni neke druge kudikamo demokratske sredine nisu svaki put znale prepoznati totalitarne karakteristike (tajne policije, vojne diktature, nepostojanje ljudskih prava...) komunizma. Mnogi zapadnoeuropski intelektualci nisu imali ni snage ni volje priznati postojanje zločina (čak su se, u tim zapadnoeuropskim intelektualnim krugovima, i strašni zločini Crvenih Kmera u 80-im godinama prošlog stoljeća mirno odšutjeli!) u komunističkim zemljama. Pozitivna slika komunizma (pre)dugo je bila neupitna, koja se hranila sjećanjem “na španske republikance, pripadnike komunističkog pokreta otpora u Francuskoj, i heroje koje je slavila generacija 1968...” (R. Sigrist / S. Ghervas 2010: 297)!

koji način ne pogađa pravu bit problema rasprave o “svim našim logorima” – kao da već jedna nevina žrtva ne predstavlja tragediju, najveći mogući krimen – nas bi kudikamo više zanimalo da se rađanje tog, i drugih, logora, razmatra “kao događaj koji presudno obilježava sam politički prostor moderne” (G. Agamben, 2006, 154), odnosno da se precizno razmotri specifično pravno-politička struktura koja je uvjetovala “proizvodnju logora”) šutjeli? A šutnja o toj, i nekim drugim (stalnim političkim procesima, ideološkim diferencijacijama, postojanju verbalnog delikta...), neugodnim činjenicama naše zajedničke prošlosti samo je drugo ime za njihovo poricanje. Jer, onaj “tko pliva gore, misli da je pri istini dobre stvari. U tome leži duboka nepravda sljepila za posrnule, za nemoćne, za one što su ih događaji smlavili” (K. Jaspers 2006: 9).

I svi bi logori – i “naši” i “njihovi” – trebali biti predmetom svekolike fascinacije jer kao što kaže D. Cesarani za holokaust, on ne samo zato što predstavlja bolesno poglavlje u povijesti (holokaust označava kraj Historije), nego zato što ima iznenađujuće suvremenu relevantnost²¹. Konačno, način kako neka politička zajednica, njeni vodeći intelektualci, njeni pisci, redatelji disponiraju svojom prošlošću, zapravo, određuje formu njezina identiteta. Nadalje, moramo biti svjesni da svaka politika zaborava polazi od ideje novog početka, gdje se čin smjene režima uzima kao onu razdjelnicu onoga što je bilo “prije” i onoga što je “sad”. Međutim: “Pominjanje cezure, diskontinuiteta ili čak nultog časa u istorijskom procesu veoma je problematično... Ko govori o cezuri može da govori samo o odnosu između stvarnosti koju je iskusio i matrica kojima ova iskustva tumači. Ako su veliki događaji, kakvi su revolucije i ratovi, institucionalni okvir jednog društva i raspadne, slike, simboli i mentalitet pomoću kojih je stari poredak vezivao ljude za sebe uglavnom uspevaju da ostanu” (H. Dubil 2002: 58).²² I stoga je posvema razumljivo da su mnogi završe-

²¹ Usp. D. Cesarani, “Holocaust on the right side of kitsch”, u Times Higher Education Supplement, 7. 7. 2000, str. 20. O problemu “logora” više kod G. Agambena, *Homo sacer. Suvremena moć i goli život*, Zagreb, 2006.; posebice poglavlje – *Logor kao nomos modernog*, u kojem autor pokušava odgovoriti na pitanje: što je logor, kakva mu je pravno-politička struktura, zašto su se u njemu mogli zbiti takvi događaji? U Agambenovoj projekciji logor nije nešto što pripada prošlosti, već je riječ o skrivenom predlošku, nomosu političkog prostora u kojem i danas živimo. Do posvema istovjetnih zaključaka došao je i Z. Baumann (1992), koji je u svojim analizama pokazao da logori simboliziraju jedan uvijek prisutni potencijal suvremene civilizacije, koji se ne može isključiti time što bi se pretvorio u puko sjećanje koje bi se zatim nekako obradilo, zaokružilo i arhiviralo. A sve to zapisano je u književnom opusu F. Kafke: “Ovdje ću poput biblijske pouke, podsjetiti na knjige za koje se može reći da poredstavljaju “Bibliju” suvremenog književnog svijeta: na Kafkino djelo. Izvan labirinta i slijepih ulica Vlasti, Hijerarhije i Administracije, koji ljude zbunjuju i razdvajaju, u ovome djelu uzdiže se problem ljudskog identiteta dovedenog u pitanju zbog optužbe bez krivnje, kojemu se osporava pravo na postojanje, i na nedužnost događanja same avanture bića” (E. Levinas 1992: 257).

²² Suočavanje s prošlošću predmnijeva konstruiranje “adekvatnih narativa” (C. S. Meier); jer bi ti narativi omogućili građanima da shvate što je učinjeno u njihovo ime, što se dogodilo njima i zajednici kojoj žive, a onda bi se mogli i dogovoriti o strategiji koja bi im omogućila obnovu građanskog identiteta i uspostave novog tipa društvene i političke normalnosti. “Adekvatni narativ” klasificira događaje i njihova opravdanja tako što povlači razliku između onoga što je bilo nekada, onoga što je sada, te onoga što želimo za budućnost, ukazujući na neodrživost legitimacijskih obrazaca kojima su opravdani prošli događaji. Time se utemeljuje, opravdava i javno priznaje diskontinuitet s prošlošću.

tak Drugog svjetskog rata, na ovim prostorima, shvatili kao “novi početak”, a svaka ideja početka predmnijeva potiskivanje svega onoga što je prethodilo tom početku. Jedini je problem što smo tijekom prošloga stoljeća imali previše takvih “novih početaka”, tako da je veliko pitanje što nam je poslije svih tih “potiskivanja” uopće preostalo od nekakve (zdrave i čvrste) supstance, koja bi trebala predstavljati neko valjano uporište za sve te silne i obećavajuće “nove početke”.

Stoga ne možemo biti skloni metodama gdje se raznim diskvalifikacijama rješavaju ozbiljni društveni problemi. Naime, tim metodama problemi se samo potiskuju i kao takvi, kao što smo već pokazali, postaju dio paralelnog života kućnih slika, pamćenja. A i pamćenje i identitet podvrgnuti su refleksiji, intelektualnom, ideološkom, političkom pregovaranju, i uvijek su ugroženi manipulacijama, represijom, redukcionizmom ili kolektivizacijom (Jan-Werner Muller), a svim tim manipulacijskim procesima bili smo podvrgnuti. I ne treba se plašiti interpretativne rekonstrukcije prošlosti, ali moramo biti svjesni da ona nije uvijek i objektivna rekonstrukcija prošlosti, pa kada A. Vangelov referira i na nedavnu makedonsku prošlost – međuetnički sukob 2001. – onda bi bilo dobro da se pored općih (i neobvezujućih) konstatacija (i ovdje smo suočeni s klasičnim “balkanskim” pristupom – sebi dopuštam da se ponašam kao subjekt, ali zato drugu/tuđu zajednicu, kao i njene vodeće intelektualce, ovdje na Balkanu, bez ikakve moralne i intelektualne zadržke, pretvaramo u objekte ekstremnog nasilja) o prirodi (i nužnom lamentiranju o isključivoj “krivnji” jedne strane) toga sukoba, potruđi što prije ponuditi i neka relevantnija teorijsko-politička rješenja, kojima bi se prevladala postojeća politička situacija, koja je uistinu neodrživa! Na ovome mjestu nameće nam se logičan zaključak: Ako A. Vangelov ne pokazuje nikakav osjećaj odgovornosti spram pojedinačnih žrtava totalitarnog režima, onda je posvema razumljivo da on ni u pitanjima etničkih podjela/sukoba u makedonskom društvu ne može prevladati binarnu logiku – “naši” vs. “njihovi”, “dobri” vs. “loši”... Naime, i njemu svaka konkretna praksa singulariteta (termin posuđujemo od G. Agambena), i u književnosti, i u politici, predstavlja trajnu prijetnju državi! “...(država – op. Z. K.) može da integriše svaki partikularni identitet, ali “zajednica bilo kakve singularnosti” predstavlja situaciju koja je za državu neizdrživa, jer udara na same njene temelje. (...) Država može da apsorbira, disciplinuje, kontroliše identitet, partikularne reprezentacije univerzalnosti, no ne i zajednicu singularnosti” (A. Lošonc 2010: 221, 226). I ovu objekciju “što država može, a što, pak, ne može” svatko tko se bavi politikom, političkom teorijom, morao bi imati na umu, jer mora znati da politika oktroiranih identiteta nije u stanju ovladati politikom singularnosti!

A ako želimo govoriti o mogućim rješenjima etničkih odnosa u makedonskom društvu, onda se nama čini da bi se ustavno pitanje u Makedoniji, s obzirom na prirodu socijalne i političke situacije, moralo postaviti na kudikamo radikalniji način,

U pitanju je, naravno, samo normativni i simbolički diskontinuitet, koji ide k tome da deligitimira prošlost, ali koji istovremeno odbacuje iluziju novog početka. Više o tome kod: C. S. Meier, “Doing History, Doing Justice. The Narrative of the Historian and the Truth Commission”, [u:] R. Rotberg & D. Thompson (ur), *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, 2000.

koji bi se sastojao u jasno definiranom zahtjevu za utemeljenje moderne političke zajednice na način ustavnog patriotizma. I, na taj bi način, došlo do oslobađanja od “straha malih brojeva”, jer nikako ne bi trebalo zanemariti ona mišljenja²³, koja smatraju da je narcizam malih razlika danas kudikamo opasniji nego u prošlosti zbog nove ekonomije klizanja i pretapanja svojstvene za odnose između većinskih i manjinskih identiteta i moći. Većina i manjine nisu fiksne kategorije, pa zahvaljujući elastičnosti cenzusa i promjenjivosti režima i ideologija uključivanja i pravednosti, lako mogu zamijeniti mjesta, tako da male razlike nisu više samo znaci nesigurnog “ja”, koje bi trebalo posebno štititi. To će reći da ponekad taj strah i nije tako besmislen, kako se možda na prvi pogled čini! Male razlike mogu tako zbog svoje “klizave” uloge postati najneprihvatljivije i one kao takve predstavljaju istinski i nerješivi problem. A nedavni događaj (riječ je o kontroliranom oružanom sukobu u Makedoniji) iz 2001. godine to je nedvojbeno i potvrdio! A da bi naš “rad na prošlosti” uopće imao smisla trebalo bi, prije svega, otkloniti uzroke prošloga.

Prema tomu, zadatak bi se sastojao u pronalaženju optimalnog institucionalnog okvira za suočavanje s lošom prošlošću jer jedino tako moguće je doći do nekog prihvatljivog i trajnijeg političko-teorijskog rješenja za postojeće konflikte u (makedonskom) društvu. I to traženje teorijsko-političkog “rješenja” vidim, prije svega, kao poziv/izazov za sve (makedonske) intelektualce. A na taj poziv/izazov trebalo bi dati (poželjne) odgovore. Naime, mora nam biti jasno da zajednice koje se odluče za ustavni patriotizam/etatistički nacionalizam²⁴ jačaju svoju obranu protiv neliberalnih i antidemokratskih izazova (Jan-Werner Muller). I ne će se dogoditi samo to – ustavnim patriotizmom prevladava se razlika između “dobrog građanskog” i “lošeg etničkog” nacionalizma koju sociolozi s pravom označavaju kao “pojmovno neodređenu, empirijsku neupitnu i normativnu problematičnu”²⁵. No, nikako ne bi trebalo zanemariti dobronamjerna upozorenja onih koji kažu da „ustavi ne žive od samog teksta“ i da „ustavne zajednice“ uvijek čine zajednice sjećanja i iskustva“ (H. Vorlander). Ali jednako tako treba reći da ne prakticiraju sve „zajednice“ iste razine preispitivanja i kritike vlastitog djelovanja, pa tako „ono što Jean-Marc Ferry naziva „konsenzus postignut konfrontacijom“ vrlo se razlikuje od konsenzusa ostvarenog kulturnim praksama ili onim što je Louis Hartz jednom nazvao „konformističkim etosom“ (Jan-Werner Muller 2010: 96). I ako sada te konstatacije primijenimo na „makedonski slučaj“/makedonsko društvo, a nema nikakve sumnje da je riječ o duboko podijeljenom društvu u kojem nije došlo do isplepetanja povijesti²⁶: pa tako u Make-

²³ Usp. A. Appadurai, *Strah od malih brojeva. Ogled o geografiji gneva*, XX vek, Beograd, 2008. I tu treba vidjeti jedan od razloga zbog čega se zalažemo za prakticiranje “ustavnog patriotizma”, jer samo na taj način moguće je nedvosmisleno osporiti ona poimanja zajedničkog života koji se svodi na odnos dominacije jednih nad drugima!

²⁴ Chaim Gans u knjizi “The Limits of Nationalism” smatra da etatistički nacionalizam oblikuje stav prema kojem je zajednička nacionalna kultura uvjet ili sredstvo za realizaciju političkih vrijednosti koje ne proizlaze iz nacionalnih kultura niti služe njihovoj zaštiti.

²⁵ Usp. R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass. Harvard UP, 2004, str.5.

²⁶ A da svako, pa i ono “negativno” pravilo, ima svoj “pozitivan” izuzetak, nedvojbeno potvrđuje opus makedonskog pisca albanskih korijena Luana Starove. Riječ je o opusu koji na krajnje dramatičan

doniji nije izgrađen zajednički politički identitet makedonske i albanske zajednice, nema zajedničkog doživljaja povijesti, oni ne dijele istu komunikativnu prošlost, nema zajedničke religije, ne postoji nešto što bi se moglo podvesti pod pojam “jedinstvene kulture”, koje bi mogle biti njegovo izvorište kao što je to u nacionalnim državama; nadalje nema niti jednoga velikog događaja u povijesti koji bi mogao predstavljati onu vrstu poveznice između pripadnika makedonske i albanske zajednice, na kojoj bi se eventualno mogle graditi pretpostavke nekog, za obje strane, prihvatljivog konsenzusa zajedničkoga političkoga identiteta, kao što to funkcionira u nekim drugim višenacionalnim državama. A koliko je meni poznato ne postoji ni jedan veliki događaj u povijesti Makedonije koji Makedonci i Albanci percipiraju na isti način, nije to ni Drugi svjetski rat, iako su se ideolozi komunističke partije svojski trudili da se taj događaj u svim krajevima i među svim nacijama bivše Jugoslavije percipira na istovjetan način) – koje presijecaju etnički, vjerski, jezični i ideološki rascjepi. I svi ti rascjepi potencijalno mogu biti uzroci čitavog niza konfliktnih situacija u tako podijeljenim društvima. A te najneugodnije scenarije (građanske ratove...) moguće je spriječiti na način da se svi ti rascjepi institucionalno kontroliraju. To će reći da je podijeljeno društvo od raspada moguće spasiti tako da što će se to društvo politički urediti kao konsocijacijske demokracije²⁷, gdje nitko ne će dovoditi u pitanje odanost normama/načelima! U tome (sretnome) slučaju mogli

način upozorava na nepodnošljivu zatvorenost (a samim time i na ograničenost) makedonske i albanske kulture, koje kao takve onemogućavaju svaki pokušaj iskrenog otvaranja jedne zajednice prema drugoj. Očito da je puno jednostavnije biti samo pripadnikom “mučene/napačene” nacije, koja je usprkos svim nedaćama, uspjela odolijeti, sačuvati svoju bit, ostati vjerna svojim precima, te čiste duše čekati dan povratka svog otetog suvereniteta i svoje potisnute slobode (M. V. Llosa), nego aktivno sudjelovati u prevladavanju tih ograničavajućih stereotipova.

²⁷ Mnogi autori upravo u tom tipu demokracije vide kao alternativu političkoj nestabilnosti, pa i građanskom ratu koji se, kao što je poznato, 2001. godine dogodio i u Makedoniji. Bosansko-hercegovački slučaj još je i kompleksniji, pa nam stoga nije jasno zašto neki autori (npr. E. Sarajlić) ne dopuštaju ni mogućnost teorijske aplikacije toga tipa demokracije i na “bosanskohercegovački” slučaj! Naime, i neki navodno liberalni nacionalisti, u koje se i autor ovog teksta voli ubrajati, nažalost, nisu dovoljno ozbiljno shvatili da ono što važi za člana vlastite zajednice važi i za članove drugih jezično-etničkih zajednica; “manjinska nacionalna grupa je isto tako “mi” za sve one koji govore zajedničkim jezikom, koji su odrasli u zajedničkom ambijentu običaja i navika, kao što je i većina “mi” za one koji joj pripadaju. Građanin u manjinskom položaju (Hrvat/Srbin u Bosni i Hercegovini, Albanac u Makedoniji, Srbin u Hrvatskoj – op. Z. K.) nije izolovano biće” (J. Kiš 1997-1998: 886). No, to ne znači da su liberalni nacionalisti apsolutno lišeni svake vrste emocija, odnosno da i oni nisu opterećeni (nacionalnim) ponosom. Ali, jednako tako, “bilo bi pogrešno tvrditi da ustavni patriotizam uključuje standardnu grupu emocija i strasti. Na slici složenog posttradicionalnog društva ipak nema mesta za neupitni ponos ili homogene nacionalne narative o junacima i pobjedama (a upravo ovi fenomen dominiraju u javnom/političko-kulturnom životu suvremenog makedonskog društva, i to, samo po sebi, ne mora značiti ništa loše, jer je svaka ustavna kultura, između ostaloga, ne samo utemeljena već i prožeta doživljajima nacionalnoga/podnacionalnoga, posebice narativima o teškoj prošlosti, o nepravедnoj vlasti i o prevladavanju te nepravédne vlasti, zanimljivo je da su zajednice ljudi izloženi istom pritisku, istoj opasnosti kudikamo jače povezane nego zajednica trijumfa – op. Z. K.)” (J. W. Muller 2010: 76). I ono što je, u ovome konkretnom slučaju najbitnije, ustavni patriotizam ne znači zanemarivanje posebnih/manjinskih identiteta, niti represiju nad njima. “Naprotiv, posebni, supstancijalno određeni identiteti zadržavaju mesto u našem “svetu života”, ali se istovremeno – posredstvom univerzalno važećeg principa jednake slobode za sve – otvaraju ka drugim oblicima

bismo o makedonskom društvu govoriti u kategoriji “radikalne republike” (termin dugujemo J. Habermasu), u kojoj bi čimbenik integracije pojedinaca u društvo bio konstitucionalni patriotizam, a ne homogenizirajući, i u pravilu ksenofobični nacionalizam. Upravo je nevjerojatno da čak i “neovisnim” intelektualcima nije jasno da prakticiranje političkog diskursa koji se temelji na homogenizirajućem/ksenofobičnom nacionalizmu nužno dovodi do razaranja demokracije. Naposljetku, moramo imati na umu da je već J. Mostov u tekstu “The National Idea and Democracy: Congruence or Confrontation?” zaključio da kada se politički sukobi svode na zahtjeve etničkih grupa, onda se moć strukturira tako da usporava demokratski razvoj, budući da sužava političko polje, ograničava broj i vrstu političkih aktera i blokira rješenja. I kada se država, prema mišljenju istoga autora, interpretira kao “dom” nacionalnim grupama, takav nacionalni identitet nespojiv je s demokracijom, jer demokracija zahtijeva da politička participacija bude otvorena za sve građane, bez diskriminacije, i da svim građanima budu osigurane političke slobode i jednako građanstvo. Suprotno toj praksi u politici nacionalnog identiteta pojedinci nisu priznati kao politički subjekti, već isključivo kao članovi etničkog kolektiviteta.

Literatura

- Agamben, G. (2006), *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Zagreb.
- Ahmad, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London.
- Amery, J. (2009), *S onu strane krivnje i zadovoljštine*, Ljevak, Zagreb.
- Arendt, H. (1987), *On Revolution*, Harmondsworth.
- Assmann, A. (2011), *Duga senka prošlosti, XX vek*, Beograd.
- Assmann, A & J. (1987), *Kanon und Zensur*, [u:] Assmann A&J, ur. 7-27.
- Assman, J. (2005), *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica.
- Bauman, Z. (1992/2000), *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Beganović, D. (2007), *Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša*, Zagreb-Sarajevo.
- Benjamin, W. (1968), “Theses on the Philosophy of History”, [u:] *Illuminations*, New York.
- Brkljačić, M. (2003), *Tito's bodies in word and images*, *Narodna umjetnost*, 40/1, 99-127.
- Ciliga, A. (1978), *Sam kroz Europu u ratu*, Rim.
- Dahrendorf, R. (2009), *Iskušenje neslobode. Intelektualci u doba kušnje*, Zagreb.
- Dičev, I. (2003), *Eros identiteta*, [u:] *Balkan kao metafora: Između globalizacija i fragmentacije*, ur. Dušan I. Bijelić & O. Savić, Beograd, 269-285.
- Dubil, H. (2002), *Niko nije oslobođen istorije*, Beograd.

identiteta (i u tom “otvaranju” manjinske zajednice u Makedoniji vidimo šansu za za njenu izgledniju budućnost – op. Z. K.)! (N. Dimitrijević 2007: 209-210).

Konsocijacijsku demokraciju G. Schopflin (2002: 212) postulira kao jedinu stvarnu alternativu državnom osamostaljenju “etnonacionalnih zajednica” u Istočnoj Europi. No, ovdje je važno reći da iako se konsocijacijska i konsenzusna demokracija umnogome preklapaju, one ipak nisu jednake: “konsocijacijska demokracija ne može se promatrati kao poseban oblik konsenzusne demokracije ili vice versa” (A. Lijpahart 1989: 40).

- Dilas, M. (1948), *Izveštaj o agitaciono-propagandnom radu*, V Kongres KPJ. *Izveštaji i referati*, Zagreb, 256-257.
- Dindić, Z. (1988), *Društvena kriza ili društvena patologija?*, Gledišta 5-6, 5-38.
- Enzensberger, H. M. (1999), *Zickzack: Aufsätze*, Frankfurt/Main.
- Foerster, H. (1985), *Siecht und Einsieht*, Wiesbaden.
- Habermas, J. (1994), "Apologetic Tendencies", [u:] *The New Conservatism*, Cambridge.
- Hartmann, G. (1995), "On Traumatic Knowledge and Literary Study", [u:] *Literary History*. 26, 537-563.
- Hutcheon, L. (1989), *Politics of Postmodernism*, London & New York.
- Jambrešić-Kirin, R. (2008), *Dom i svijet*, Zagreb.
- Jaspers, K. (2006), *Pitanje krivnje*, Zagreb.
- Kiš, D. (1978), *Čas anatomije*, Beograd.
- Kiš, J. (1997-8), "Na putu prevazilaženja nacionalne države", *Mostovi*, br. 112-113.
- La Capra, D. (1987), *History, Politics and Novel*, Ithaca & London.
- Lasić, S. (1989), *O moralnoj strukturi i totalitarnoj svijesti*, Zagreb.
- Latour, B. (2004), *Nikada nismo bili moralni*, Zagreb.
- Levinas, E. (1992), *Vrin*.
- Lijphart, A. (1989), "Democratic Political Systems. Types, Cases, Causes and Consequences". *Journal of Theoretical Politics*. 1 (1), 33-48.
- Lovrenović, I. (1994), "Groblje izdanih", *Feral tribune*, 26. 5. 1994.
- Luketić, K. (2009), *Prošlost je naša budućnost?*, [u:] *Zid je mrtav, živeli zidovi*, ur. I. Čolović, Beograd, 76-107.
- Muller, J. W. (2002), "Introduction: the Power of Memory, the Memory of Power and the Power over Memory", [u:] J. W. Muller (ur.), *Memory and Power in Post-War Europe, studies in the Presence of the Past*, Cambridge.
- Muller, J. W. (2010), *Ustavni patriotizam*, Reč, Beograd.
- Paić, Ž. (2009), "Melankolija i revolucija", [u:] *Zid je mrtav, živeli zidovi* (ur. I. Čolović), Beograd, 205-236.
- Peternai-Andrić, K. (2009), *Jezične igre, norme, odgovornost*, *Quorum*, br. 5-6, str. 351-379.
- Radzik, L. (2001), "Collective Responsibility and Duties to Respond", *Social Theory and Practice*, 3/2001.
- Schopflin, G. (2002), "Liberalni pluralizam i postkomunizam", [u:] Kymlicka, Will, Opalski, Magda (ur.) *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beograd, Beogradski kulturni centar, str. 111-124.
- Slapšak, S. (2006), *Ratni Kandid*, Beograd.
- Sigrist, R. / S. Ghervas, (2010), *Evropsko sećanje u vreme "paradigme žrtve"*, [u:] S. Ghervas/F. Rosset, *Mesta Evrope, XX vek*, Beograd, str. 281-315.
- Theweleit, K. (1993), "The bomb's womb and the genders of war (war goes on preveing women from becoming the mothers of invention)", [u:] M. Cooke & A. Woollscott, ur. *Gendering war talk*. Princeton, Princeton UP, 283-315.
- Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd.
- Vangelov, A. (2005), *Gestot na Cvetan Todorov*, pogovor knjizi: C. Todorov, *Dolžnosti i nasladi*, Skopje.

TIMOS ILI LOGOS: SUBJEKT I IDEOLOGIJA, ČOVJEK I VLAST

Ovaj tekst referira na esej „Povijest vs. Pamćenje (ili zašto je potrebna svijest o povijesnome naslijeđu)¹. Riječ je o tekstu u kojem sam na tekstovima D. Kiša problematizirala odnos između povijesti i pamćenja. No, u tom tekstu svjesno nisam problematizirala neke druge, jednako intrigantne, aspekte njegovih autorskih postupaka. Razlozi leže u kompleksnosti teme kojom ću se ovdje baviti, a to je, ne toliko ideologija (toliko karakteristična za angažiranu književnost i kritiku), koliko ono *ideološko* koje zna projicirati suprotstavljene interese s pozicije društvene, intelektualne i kulturne scene. Riječ je anticipaciji klasičnog antagonizma uobičajenog za totalitarna društva u kojima se intelektualne, (kulturne i duhovne) težnje pojedinca suprotstavljaju antonimnoj prinudi vlasti. No, svaki antagonizam skriva i jedan paradoks! Da bi dokazao svoju neovisnost o centrima moći, subjekt treba pronaći način kako pokazati svoju različitost i suglasno s konvencijama sustava sebi osigurati društveno preživljavanje u totalitarnim uvjetima. Na koji način? Etičkim odgovorom na sve tipove nasilja (političkog, ideološkog, psihičkog) koji žele slo- miti moralni dignitet osobe u potrazi za intelektualnom i političkom pravdom, a to je jedna osobita egzistencijalna situacija koja se primjereno ogleda kroz lik i djelo Danila Kiša.

Kritički skalpel liberalne svijesti i etnokratska ideologija barbarogenija

U ovome ću tekstu pratiti dva tipa iskustva: s jedne strane iskustvo totalitarne ideologije koja umjesto zdravog razuma proklamira manipulativne vrijednosti i političku razboritost, a s druge strane iskustvo intelektualnog moralnog digniteta čiji timotički ponos, izazvan represivnim logosom ideokratske vlasti, pokazuje svijest o posljedicama latentnog resantimana i svijest o njegovu „trezoru odgođenih emocija“.

No, prije toga ću podsjetiti na poznatu književnu aferu koja je sedamdesetih godina prošloga stoljeća uzburkala intelektualnu javnost socijalističke Jugoslavije. Riječ je o ružnoj, beskrupuloznoj priči malograđanskog mentaliteta koja je prerasla u dvogodišnju polemiku, a prikrivala je politički motiviranu hajku protiv etičkih i ideoloških (!) zastranjivanja pisca Danila Kiša i njegova „plagijatorskog“ postupka u knjizi *Grobnica za Borisa Davidovića*. Iako utemeljena na arhivskim dokumen-

¹ Vidi “Povijest vs. Pamćenje (ili zašto je potrebna svijest o povijesnom naslijeđu), [str.](#)

tima koji su otkrivali stanja u sovjetskom staljinističkom režimu, apokrifna logika te knjige referirala se i na političke odnose u tadašnjem jugoslavenskom socijalističkom društvu. I više od toga: upućivala je na analogiju između komunističkog i nacističkog totalitarizma i na njihov zajednički ulog – logore za masovno uništenje u kojima su Židovi bili najveća kolektivna žrtva u povijesti svijeta. Budući da je taj kompleks pitanja i odgovora bio bitno povezan s pamćenjem i zaboravom, za to vrijeme radikalni pristup Danila Kiša prema toj nepravedno potisnutoj temi istaknuo je posljedice represivnog logosa na totalitarno društvo. Takav je pristup izazvao reakciju onih koji su smatrali da bi takva pitanja trebala ostati na marginama službenog kulturnog pamćenja². Tako je *Grobnica* postala povod da se javno demonstrira svaka vrsta ideološke netrpeljivosti, koje su u to vrijeme potresale jugoslavensko/srpsko društvo te je, svojim razmjerima, uvelike podsjećala na onaj slavni predratni sukob na književnoj ljevici.

Osudu Kišova umjetničkog postupka pokrenuo je kritičar Dragan M. Jeremić, u to vrijeme visoko etablirani član mnogih povjerenstava i nositelj brojnih državnih nagrada. On je polemiku „otvorio“ pitanjem o etičkoj odgovornosti pisca. No, to pitanje trebalo je „sakriti“ stvarne ambicije te afere (iza koje su stajali Miodrag Bulatović i Branimir Šćepanović), a one su bile kritički usmjerene prema jednoj većoj skupini uglednih intelektualaca³, koji su bili spremni otvoriti i neke od tabu-tema u jugoslavenskom socijalističkom društvu. Polemika se razbuktala i dovela je do polarizacije na dvije suprotstavljene strane koje su žestoko branile svoja uvjerenja: jedna je bila za, a druga protiv Kiša! Konkretnije, taj je sukob skrivao ideološke dimenzije.

U izuzetnom političko-psihološkom ogledu *Gnjev i vrijeme* suvremenog njemačkog filozofa Petera Sloterdijka postoji jedna važna konstatacija koja sugerira banalnu istinu: „Postoji objektivna povreda časti najvišeg reda kada onaj, koji je prvi po rangi oduzme nešto onomu koji je prvi po sili neke počasti“ (2007: 10). Povreda časti izaziva snažan osjećaj gnjeva. Taj je gnjev začetnik svih akcija u starom zapadnom logosu, ali je danas urbanom svijetu neprihvatljiv jer je za moderno društvo izvan sustava karizmatičkih i plemenitih vrijednosti. No, „koliko je netko plemenitiji, odnosno koliko više ocjenjuje vlastitu vrijednost, toliko više postaje gnjevan kada su prema njemu nepravedni“ kaže Francis Fukuyama u knjizi *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (2004: 269).

² U svojem polemičkom *Času anatomije* Kiš je taj stav komentirao ovako: „Ono što je „književna čaršija“ preporučavala mesecima ...da je ta knjiga, dakle, *jevrejska stvar*; tj. knjiga o Jevrejima, a kada je već knjiga o Jevrejima, onda je mogla biti napisana pošteno, a ne pristrasno kako je napisana jer bilo je Jevreja i na drugoj strani, bilo je Jevreja i među čuvarima logora i među egzekutorima... Knjiga je ta, dakle, o Jevrejima, stoga, irelevantna, ona ne govori ni o nama niti za nas, što znači, *nije naša*... a sve je to, uostalom i odnekud prepisano... Znači, ja sam dakle „zamenio državu“ u kojoj živim, što znači da sam izgubio kompas i da više ne znam gdje živim i šta radim...“ (Kiš 1978: 19-20). – Citat je preuzet iz izvornika.

³ Mislim, prije svega, na Predraga Matvejevića, Oskara Daviča, Mirka Kovača, Borislava Pekića, Filipa Davida, Borislava Mihajlovića-Mihiza...

Time postaje jasno da između *gnjeva* i *samopoštovanja* postoji poveznica. To potvrđuje i etimologija engleskih riječi *dignity* i *in-dignation*. S jedne strane dostojanstvo, a s druge, silni osjećaj nezadovoljstva kao sinonim za gnjev izazvan povredom osjećaja za pravdu i vrijednosti. Zapravo je riječ o stanju svijesti, o urođenom osjećaju za pravednost i poštivanje, o dijelu osobnosti koji su stari Grci nazivali *timos*⁴. Platon je smatrao da je *timos* poput smjelosti⁵ čovjeka koji riskira vlastiti život, ali i poput osjećaja gnjeva i negodovanja zbog stvari koje se ne mogu prešutjeti i pred kojim se ne može biti uzdržan. Gnjev zahtijeva posvemašnju ekspresiju, priliku da se izrazi u svojoj raskoši poput izvrsne ilustracije pozitivnog timotičkog gnjeva kao u knjizi *Čas anatomije* Danila Kiša. Knjiga očituje znanje i snagu liberalne svijesti o najetičnijim pitanjima današnjice – prava na vlastitu misao i slobodan govor, osudu zbog nanesene nepravde i reviziju predrasuda. *Čas anatomije* ne predstavlja samo obranu Kišove pripovjedačke tehnike, već i svjedočanstvo o moralnoj ulozi pisca i njegovoj obvezi javnog komentiranja tabu tema jugoslavenskog socijalističkog društva – *nacionalizma* i *staljinizma*. No, budući da je svako psihološko očitovanje istodobno i ideološki impregnirano, posljedice gnjeva mogu biti sasvim različite.

Ubrzo je uslijedio odgovor na knjigu *Čas anatomije* (1978) Danila Kiša. Bila je to knjiga *Narcis bez lica* (1981) Dragana Jeremića. U njoj Jeremić optužuje Kiša za egoizam i egocentričnost. No, je li uistinu riječ o tome? Svakoj je racionalnoj analizi posve jasno da pojam *narcizam* otkriva sliku mladića koji je u erotskoj ovisnosti o svojoj zrcalnoj projekciji, a ne reakciju ambicioznog i samosvjesnog odraslog čovjeka: mitološki lik Narcisa je gubitnik koji pobuđuje sažaljenje, a ne ushit uslijed želje za samopotvrdom. Stoga se o otvorenoj polemici između Kiša i Jeremića ne može govoriti kao o inherentnom gnjevu (*mensis*) ili o intimnom kompleksu slabe subjektivnosti, već o opravdanom, epski motiviranom gnjevu kao suvremenom obliku građanski njegovanog timosa, izazvanog neutemeljenim uvrjedama Kiša. Ako nam je erotika, u slučaju mitološkog junaka Narcisa, pokazala put do izostavljenog objekta želje, tada nam je, u slučaju epskog junaka Danila Kiša, timotika pokazala kako izraziti „ono što imamo, što možemo, ono što jesmo i ono što želimo biti“ (P. Sloterdijk 2007: 17). I nećemo pogriješiti ako prihvatimo da je ideja o samosvijesti povezana s „borbom za priznanje“ (koncept star koliko i zapadna politička filozofija) jer za mnoge od nas, htjeli mi to priznati ili ne, najvažnija je odlika ljudskog karaktera, *bitka za prestiž*. No, naša je „terapeutska“ predisponirana kultura zaboravila na timotičku energiju, na pojave poput ponosa, gnjeva, ambi-

⁴ U drugoj knjizi Platonove *Države* spominje se trojna podjela duše: požuda, prosudba i *timos* – vrijednost koju pridajemo sebi. Svako *timotičko* ja počinje vrjednovanjem samoga sebe, *samopoštovanjem*. „Međutim, poštovanje nije predmet poput jabuke ili „porshea“ – kaže Fukuyama – ono je *stanje svijesti* koje, kako bi imalo subjektivnu uvjerenost osjećaja vlastitog dostojanstva, mora dobiti priznanje druge svijesti. Na taj način *timos*, tipično, iako i neizbježno, potiče čovjeka da zahtijeva priznanje“ (F. Fukuyama, 2004: 270). Bez tog impulsa nema života u društvu.

⁵ Samo onaj koji ima svijest o vrijednosti i dostojanstvu može biti slobodan i može napraviti istinski moralni izbor promovirajući plemenite vrline: velikodušnost, patriotizam i otpor prema svim oblicima terora.

cije, samopoštovanja ili akutne gotovosti na borbu te indignaciju koju ta kultura dijagnosticira kao kardinalni grijeh, kao neurotični kompleks pogubnih afekata koji vode u propast. Uistinu čitav zid moralnih propisa i psiholoških spoznaja okružuju logos imperijalnih kultura, dok njihove dominantne religije preferiraju resantiman nasuprot sebstva, sretnu podređenost nasuprot buntovnog ega, tajanstveno skladište najboljih ljudskih resursa: ponosa, dostojanstva i samopoštovanja. No, boriti se za te resurse znači istovremeno i *misлити* jer ponos može biti okrutan i osvetnički. Njegova je mračna strana moralno dvosmislena i može izazvati konflikt širokih razmjera. Zato se ne smije previdjeti činjenica da timotički ponos poput „urođene političke vrline nužne za opstanak političkih zajednica“ (F. Fukuyama, 2004, 294) posjeduje i sposobnost uništenja. Ta spoznaja otvara još jednu veliku i važnu temu suvremenog svijeta, ali prije toga, željela bih prokomentirati neka osobita iskustva.

Ne tako davni politički događaji na Balkanu pokazali su da kumulacija zatamljenih emocija stvara *banke gnjeva* koje mogu mobilizirati čitave nacije u stvaranju potomstva koja u nasljeđe dobivaju želju za osvetom⁶. Ti trezori zatamljenih emocija (emocija na koje se nije reagiralo) bili su, poput nacionalnih koncentracijskih logora, pogubni skoro za sve postkomunističke zemlje u regiji. Njihove se posljedice osjećaju i danas; nisu li se ratovi vodili na semantičkom planu, zbog riječi? (stav Arthura Koestlera), ali jezik je svakako mit poput ostalih mitova. Stoga, ako odlučimo pozabaviti se njime „s političkom jezgrom jezičnog prenosa, možemo spoznati što zapravo predstavlja prijenos snage jezikom i čemu vodi. Nacionalni jezici, prema svome istinskom djelovanju, također su mediji svjetskoga rata. Na njima se govori o mržnji među narodima, na tzv. materinjim se jezicima dogovara ju bratoubojstva...zagovara se sveti rat protiv onih koji govore na nekom drugom jeziku...na nacionalnim se jezicima izvikuju najstrašnije parole koje pozivaju na rušenje... Na svojim se nacionalnim jezicima ljudi udružuju u panične i agresivne zajednice i kao komunikacijski rasisti i zoolingvisti pokušavaju uspostaviti svjetski primat nad nekim jezikom... *Zato samo razvrgavanje od jezične zajednice* kakva ona jest, može dovesti do prenošenja manje sudbonosnih životnih shema“, smatra Sloterdijk u svojim frankfurtskim predavanjima (2007, 148; kurziv A. B.-M.).

Svaki je čovjek, kao govornik nekog nacionalnog jezika, osuđen na neki totalitarni folklor i mitologiju te nasilje koje oni prenose. Zarobljeni u pozitivizmu svojih nacionalnih predaja, nekim se narodima može dogoditi da zauvijek ostanu zatvoreni za *drugost*. Zato bugarska teoretičarka Marija Todorova smatra da se čin prelaska s jedne u drugu konfesiju podudara s prelaskom granice između dvaju nekompatibilnih svjetova. Takav je slučaj i s piscem Danilom Kišem koji je, kao sin mađarskog Židova svojim rođenjem, primio očevu židovsku vjeru, a kasnije, tajnim krštenjem u maloj pravoslavnoj crkvi, vjeru svoje majke. Je li tim činom *prelaska* izgubio

⁶ „Resantiman se počinje stvarati tada kada se osvetnički gnjev ne može izravno izraziti te se sporednim putovima odlaže, interiorizira, prevodi i iskrivljava. Lokalne se zalihe gnjeva stvaraju tada kada je potreba za uzvraćanjem prisilno odgođena, cenzurirana ili metaforizirana, a njihov se sadržaj čuva za neka kasnija pražnjenja... Pothranjivanje gnjeva postavlja psihu spriječenog osvetnika pred izazov da sačuva nataloženi gnjev za neke, još uvijek nepoznate termine/pojmove“ (P. Sloterdijk 2007: 79).

svoju prvu (uvjetno *drugu* ili „tuđu“!?) konfesionalnu pripadnost, ili je riječ samo o čudnom spletu povijesnih okolnosti? Smrt i sprovod Danila Kiša bacaju neobično svjetlo na to pitanje...

Život nas uči da smo bogati i osobiti ukoliko, tijekom procesa vlastite enkulturacije⁷, uspijevamo ostati otvoreni utjecajima tuđih folklor, običaja, praznovanja, stranih jezika, tradicija, vjerovanja, naših (i ne uvijek naših) zabluda i rastanaka... O tome Kiš kaže: „Što se mog odnosa prema judaizmu i jevrejstvu uopšte tiče, ja sam još i mnogo pre nego što sam upoznao Kestlerovu surovu asimilatornu teoriju, na neki način i sam, idejom i življenjem, bio tu istu teoriju prihvatio, mada me je praksa, književna praksa u prvom redu, na izvestan način demantovala: pisati o Jevrejima ... smatra se nekom vrstom rasno-versko-nacionalnog opredeljenja, i neki bi kritičari, kada bi mogli, mene najradije uvrstili u hebrejsku literaturu i naterali me da pišem ako ne na hebrejskom, a ono na jidišu. I tu je uzaludno svako dokazivanje, svako objašnjavanje, jer... kad kada zatrupe nacionalističke trube, onda se treba opredjeljivati za narod, onda se treba jasno izjasniti da li si naš ili njihov jer nečiji moraš da budeš. I reći tada da nisi ni naš ni njihov... znači da si ono što oni intimno misle da ti jesi, nešto treće... neko na koga se ne može računati... I kazati im tada da ti zapravo pripadaš, svojim jezikom na kojem sanjaš i na kojem pišeš, da dakle pripadaš ovoj našoj literaturi (...), reći im dakle da si, iz tog ugla gledano (u smislu tradicije) *jugoslovenski* pisac, to se onda smatra nekom vrstom književne laži, ili beskućništva, *Heimlichkeit-om* koji izaziva sažaljenje ili bes, jer si se tim opredeljenjem pokušao sakriti, pokušao si prikriti svoju intimnu pripadnost..., kao da si krenuo u pohod na sve naše krajeve odjednom, ni kućić, ni odžaković, Lutajući Jevrejin...“ (D. Kiš 1978: 49-50.).

Smatra se da je odnos prema vlastitoj vrijednosti i dostojanstvu obuhvaćen jednim neoaristokratskim pojmom – *felix meritis* – što znači: *biti sretan zbog vlastitih zasluga*. „Odlika velikih boraca je Sposobnost stradanja zbog uvrede... Njima nije potrebna gubitnička vrlina popuštanja“ (P. Sloterdijk 2007: 10). Stoga, suočiti se s traumama ili nepravedno nanesenom boli znači postati osjetljiv na moćni izvor satisfakcije – *čin priznavanja*, na svijest o vlastitoj vrijednosti i vrijednosti drugih, na sve one bitne stvari koje stvaraju timotičku dinamiku ljudske egzistencije nadilazeći uskogrudnost kršćanske logike koja uporno propovijeda *sretnu poniznost*, ne čineći nikoga sretnim. Postavlja se pitanje: Može li se takva logika iskoristiti u životu totalitarnih društava?

Homo sacer

Mnogi od nas pamte vrijeme kada su postojale neke teme o kojima se nije smjelo govoriti ni pisati. Elitne državne institucije društva bile su u ulozi kontrolora totalitarnih režima te ukoliko je netko odbijao prilagoditi se, ostajao je izvan sustava.

⁷ Taj termin daje prioritet kulturnim vrijednostima koje sudjeluju u stvaranju kategorije identiteta. Riječ je o sustavu znanja i vrijednosti koji se ne stječu obrazovanjem, već utjecajima nesvjesne recepcije kulturnog univerzuma kojima je izložen svaki pojedinac prije usvajanja društvenih uloga i normi.

Međutim, unatoč nastojanjima da se upravlja mišljenjem ljudi, stvari su često izmicalne kontroli. Posebice tada kada sumnja u središta moći eskalira te postaje očito da više nije riječ o izoliranim slučajevima, već o mnogima koji razmišljaju različito, iako postoje i slučajevi kada totalitarna društva iznuđuju kompromise koji moralno degradiraju ljude. Represivnim mehanizmima poniznosti i ponižavanja potiskuju u ljudi osjećaj ponosa i dostojanstva ne uvžavajući pamćenje pojedinaca koji primjerom iz vlastitog života potkopavaju vjerodostojnost fingiranih dokumenata te izričući tako svoj (na)čin otpora. Evo, kako je to činio Danilo Kiš:

Nakon sjajne obrane svoga timotičkog *ja* u knjizi *Čas anatomije*, iako već ozbiljno bolestan, Kiš se uhvatio u koštac s temom o jugoslavenskom Gulagu. U suradnji s redateljem Aleksandom Mandićem tu temu odradio je u dokumentarnom filmu asocijativnog naslova *Goli život*. Film je završen i prikazan nakon njegove smrti i postao je svjedočanstvo o sudbini preživjelih Židovki *Dženi Lebl* i Eve Nahir-Panić, dokaz o njihovu iskustvu s jugoslavenskim socijalističkim logorima: Golom otoku te njegovim pandanima Svetom Grguru i Perastu. Dokumentarac „Goli život“ snimljen po Kišovu scenariju bio je posljednji bedem Kišova otpora totalitarizmu kao političkom fenomenu koji je tim *prešućenim toposima*⁸ stvarao novo *biopolitičko tijelo* socijalističkoga društva. Tim filmom, kao i dokumentarcem Clauda Lanzmanna *Shoah* iz 1985. godine te filmom *Schindlerova lista* Stevena Spielberga iz 1993., posvećenim žrtvama nacističkih logora – savršeno teorijski korespondira knjiga *Homo sacer: suverena moć i goli život* Giorgia Agambena kao dokaz da je „humana“ ideologija totalitarne stvarnosti preoblikovala svoju politiku u bio-, ili bolje rečeno, u tanato-politiku, pokušavajući napraviti kompromis između dvaju podređenih oblika života⁹. Spomenuta opskurna figura – homo sacer¹⁰ – tipična za arhaično rimsko pravo, govori da je u sustavu nekih društava, ljudski život uključen samo svojim isključivanjem, odnosno mogućnosti da bude likvidiran. Ta latinska sintagma sadrži također i ključ razumijevanja paradigma koje implicira naslov mog eseja. Uz teoretiziranje gnjeva, u eseju se govori o žrtvi, suverenu i kodeksima političke moći s aspekta relevantnog postmodernističkog diskursa koji se koristi filozofskim i književnim spoznajama.

U posljednjem poglavlju pod naslovom „Pravo na smrt i vlast nad životom“ knjige *Povijest seksualnosti: volja za znanjem*, Michel Foucault uvodi pojam *biopolitika* i samo jednom rečenicom definira ideju koja je još od doba antike do danas prisutna u filozofiji 20. stoljeća: *čovjek je u politici životinja čiji je život doveden u pitanje*. Iz toga slijedi da je život politički predmet – predmet politike općenito. Međutim, tom se tvrdnjom otvara nova dilema: Kakva je to ideologija koja ljudsko živo tijelo smatra ulogom za političku strategiju nekog društva?

⁸ “U totalitarnim zemljama zatvori su pećine zaborava u koje ljudi dolaze slučajno, ne ostavljajući za sobom ni tijela, ni grobove, banalne tragove jednog prethodnog postojanja” (H. Arendt 1999: 442).

⁹ Između *zoe* (i njegova *glasa*) i *biosa* (i njegova *logosa*)

¹⁰ Homo sacer – smije biti ubijen, ali ne smije biti žrtvovan (G. Agamben 2006: 14)

Kada se čovjek nalazi u iznuđenom i iznimnom stanju izopćenosti (isključenosti, uvjetovanosti), on u sebi ujedinjuje dva prostora: prostor golog života (*zoe* – u svoj svojoj anonimnosti) i prostor političkog života (*bios* – kvalificiran život). U svojem mentalnom, psihičkom i fizičkom sklopu goli ljudski život neosjetno prelazi granicu političkog, otkrivajući skrivene temelje ideokratske vlasti (autoritet/sustav), s implikacijama koje nas vode i do jugoslavenske socrealističke prošlosti, ili ako želite, do naše posttotalitarističke sadašnjosti jer totalitarne ideje mogu nadživjeti totalitarne režime. Ta ne sadrži li *zoe* političko kao svoju bit? Zato sam i smatrala da bi bilo zanimljivo podijeliti s vama svoja razmišljanja o *sili* koja pod okriljem *pravednosti i moći* upravlja ljudskim životima. Ali, prije toga želim napraviti distinkciju između pojmova „sila zakona“ – shvaćen kao legitimna vlast (javna sila opravdanog autoriteta koji ne samo da treba biti legitiman, već i pravedan) – i pojma „nasilje“ impliciranog u toj sili oduzimajući joj mogućnost za posvemašnjom pravednosti.

U knjizi *Sila zakona: mistični temelj autoriteta*, Derrida problematizira pitanje razlikovanja sile legitimne vlasti i nasilja kao „temelja njezina autoriteta“ kada je još za Heraklita riječ *dike* označavala ne samo pravdu, pravo, proces, suđenje, patnju, kaznu ili osvetu, već i *konflikt, razdor, polemos*, a također i *nepravdu*. „Što se mene tiče, radi se o jednoj diferencijalnoj sili, o razlici kao razlika u sili, o sili kao rAzlika (differAnce) ili o sili razlike (...sila koja se odgađa)..., no posebice mislim na one paradoksalne situacije u kojima se na čudan način nadopunjuju najveća sila i najveća slabost. Ipak, ostaje činjenica da često osjećam nelagodu kad koristim riječ *sila*... Uostalom, isto važi i za riječ pravda“ (J. Derrida 1995: 10-11).

Taj Derridaov citat upućuje me na knjigu *Podrijetlo totalitarizma*¹¹ Hannah Arendt u kojoj autorica smatra da su nas totalitarni režimi učinili svjesnim jednog tipa zločina za koje niti mogu biti kažnjeni niti zaboravljeni. Bez obzira na to jesu li potaknuti zavišću, strahom, željom za vlašću ili resantimanom, oni su apsolutno zlo „koje ne može osvetiti nikakav gnjev, niti ga ljubav može zakriliti, niti ih ijedno prijateljstvo može oprostiti.“ (H. Arendt 1999: 466) Upravo zato nitko ne može biti predodređen za lik homo sacra, iako smo svi mi, na neki način, virtualni homines sacri. Mislim na upletenost naših života u mehanizme moći i njihovih kalkulacija zbog kojih smo, osim građana koji imaju svoju politiku, mi smo i životinje u politici: nije li *bios* sadržan u *zoe*?

S takvim razmišljanjima korespondira i knjiga Corneliusa Castoriadis, osobito esej „Sudbina totalitarizma“ u kojem se navodi: „Totalitarizam nas suočava, a što je Hannah Arendt također konstatirala, s nečim drugačijim: sa stvaranjem nepojmljivog... Možemo shvatiti Partenon ilil Magbeta, ali nema nikakvog prostora za razumijevanje Auschwitza ili GULAG-a (Vidi: <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>).

U knjizi *Nadzor i kazna: rađanje zatvora*, Michel Foucault razmišlja o učincima vlasti na ljudsku psihu i njihovu *dušu*, no „ne kao iluzija ili ideološki učinak“, već

¹¹ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1999 (iz originala: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York, 1951).

stvarnost, od vlasti kažnjenog tijela, odnosno tijela koje vlast *nadzire*. „To je povišna stvarnost duše – kaže Foucault misleći na žrtve vlasti (primjedba A. B.-M.), takve vlasti koja se, za razliku od duše kakva je predstavljena u kršćanstvu, ne rađa u grijehu i krivnji, već se predstavlja *kažnjavanjem, nadzorom i prinudom*“ (M. Foucault 2004: 33, kurziv A. B.-M.). Ne odnosi li se ta tvrdnja na moć *suverena* kao vrhovnog gospodara čija je težnja upravljati ljudima te koja otkriva moć vrhovne vlasti – *osuditi* na smrt i *dopustiti* život – na bio-moć preobraženu u *bio-politiku* koja animalizirajući ljudsku prirodu zapravo stvara „krotka tijela“ toliko potrebna svakoj državi?... No, čovjek nije podložan samo suverenoj moći, već i individualnoj slobodi zbog koje se stalno propitkuje – iako nesvjesno zna – da je zahtjev za legitimnom potragom za takvom slobodom sadržan samo u činu govora. Dijagnosticirajući tragediju onih ideologija koje ne priznaju nevine žrtve, konstatirat ću da svako timotičko ja započinje vrjednovanjem samoga sebe. Jednino je ono sposobno solidarizirati se s nepravedno osuđenima te zaslužuje poštovanje svih koji na taj način čuvaju svoje dostojanstvo. „To je tako i nikako drugačije jer život svakog pojedinca zahtijeva nastupe na ekstremnim pozornicama opstanka i dokazuje svoje snage među jednakima, za svoju korist, kao i korist drugih“ (P. Sloterdijk 2007: 17). Upravo je takvu dimenziju samosvijesti imao i pisac Danilo Kiš kojemu se s razlogom ponovno vraćam.

U spomenutoj polemičkoj i književnoteorijskoj knjizi *Čas anatomije*, on razmatra pitanje o nacionalizmu kao osobitom obliku totalitarne svijesti otkrivajući zapravo pogubni karakter ideologije koja će svoje pravo lice pokazati na ovim istim prostorima već krajem 20. stoljeća. U intervjuu objavljenom u časopisu *Ideje* br. 4 iz 1973. godine, Kiš na sljedeći način formulira svoje razmišljanje o nacionalizmu: „Nacionalizam je prije svega paranoja (pisao sam u tom intervjuu). Kolektivna i pojedinačna paranoja. Kao kolektivna paranoja, ona je posljedica zavisti i straha, a iznad svega, posljedica gubljenja individualne svijesti; te, prema tome, kolektivna paranoja i nije ništa drugo do zbir individualnih paranoja doveden do paroksizma... Nacionalizam je ideologija banalnosti... totalitarna ideologija... posljednja ideologija i demagogija koja se obraća narodu. Pisci to najbolje znaju... Nacionalizam je kič: u srpskohrvatskoj varijanti, borba za prevlast oko nacionalnog porekla *licitarskog srca*. Nacionalista u principu ne zna niti jedan jezik... ne poznaje druge kulture... Kič i folklor, folklorni kič ako vam se tako više sviđa, nisu ništa drugo do kamufliranog nacionalizma, plodnog tla nacionalističke ideologije... logični proizvod psihološke, iracionalne, paranoidne nestabilnosti kojoj priviđaju fantomi svuda i na svakom mestu, one psihološke i moralne izopačenosti koja sve svodi na zajednički imenitelj, za nas i protiv nas, ona poremećena svest koja je u svakom vremenu i na svim meridijanima stvarala svoje duhovne autodafeje kao opomenu i javno priznanje da im se priviđaju utvare kao beli miševi...“ (D. Kiš 1978: 28-29).

Ako krenemo tragom ovog navoda koji vodi k otvorenu i slobodnu životnom obzoru, vidjet ćemo da on prolazi sredinom jezika. Pitam se zato ne trebamo li se, možda, početi oslobađati mehanizama koji nas vezuju uz podneblje i nacionalne jezike i koji su poput *primude* sposobni prenijeti nasilje? Ne trebamo li konačno

izići iz pećina plemenskih dijalekata u kojima smo rođeni i odgajani da bismo internacionalizirali vlastiti duh? Gledišta Danila Kiša nedvosmisleno su jasna. Izdvojit ću stoga još jedan navod iz *Časa anatomije* da bih potvrdila aktualnost Kišovih tvrdnja i danas, a prethodno želim spomenuti da u njegovoj hibridnoj (nacionalnoj i vjerskoj) pripadnosti vidim privilegij koji je život i meni poklonio, onu sretnu okolnost u kojoj se razvijala moja (kao i mnogih drugih) nadnacionalna svijest, pripremajući nas za stav da su nacionalni mitovi i jezici relativni, a ne apsolutni. Evo, što o tome kaže Kiš: “ Imao sam sreću (ili nesreću da godine, kada se stiču pojmovi o svetu, kada se u dušu utiskuju mitovi i predrasude, kada se formira čovekovo mitsko i društveno biće, shvatim snagom empirijskog iskustva relativnost svih mitova... jer sam igrom slučaja i sudbine još zarana dospao u situaciju, da, kao kakva romaneskna ličnost kojom se poigrava moćni stvaralac, menjam tačke gledišta, taj sudbinski „point of view“... kao što sam nakon odlaska sa Cetinja shvatio i to da je jevrejski starozavetni mit „izabranog naroda“ također samo do krajnjih konsekvenci dovedena nacionalna (starozavetna i talmudska) mitologija, a da se talmudske mudrosti i hasidske legende ne razlikuju u biti od Vukovih poslovice. Od hrišćanskih, od grčko-rimskih, od vizantijskih, od staroindijskih... U meni je tako u jednom času sazrela, tako reći sama od sebe *svest o relativnosti svih nacionalnih mitova*...“ (1978: 35-41.).

Ovo je *poziv za odvezivanje* od nacional-jezičnog nasilja, od predrasuda i za bluda licitarskog srca jer bit jezika nije samo u prenošenju nacionalnih strategija i predrasuda, već u obvezi artikuliranja *daha oslobođene riječi*, one koja nas razvezuje od samobitnog nacionaliteta i potonulosti u stečeno naslijeđe koje poziva u sjećanje prve trenutke našeg postojanja“ (P. Sloterdijk 2006: 153, kurziv A. B.-M.). Čak i kada trebamo zadržati svoj jezik i osjećaj nacionalnog identiteta, to trebamo učiniti raspoloživim sredstvima kulture, a ne politike!, sviješću za izotimiju (ravnopravnost), a ne megalotimiju (superiornost) jer timos može biti, čak i u svojim najnepretencioznijim očitovanjima, iskra za konflikt među ljudima. „Jedino timočki čovjek, čovjek gnjeva, osjećajan prema vlastitom dostojanstvu i dostojanstvu bližnjih, čovjek koji osjeća da je njegova vlastita vrijednost više od složene mreže želja koja tvori njegov fizički habitus, samo takav čovjek može stati pred tenk ili postaviti se pred vod vojnika. Bez tih malih činova hrabrosti kao reakcija na neke male pojave nepravde, često se događa da uopće ne krene neka veća kompozicija događaja koji vode temeljnim promjenama političkih i ekonomskih struktura“ (F. Fukuyama 1994: 290).

Zato sam svjesno dopustila dvosmislenosti da zagospodari naslovom ovog eseja – Timos ili Logos – jer riječi misao, ideja, ili ideokracija mogu, u određenim slučajevima biti ubojitiji od gnjeva. Uostalom, gnjev ne dolazi nepozvan i niotkud: on je samo iznuđeni učinak, rezultat žestoke provokacije, pokušaj degradacije ili luda pomisao. Svi smo osjetili njegovo moćno djelovanje, ali iako sebe ubrajam u timotičke subjekte koji ne podnose nepravde i žestoko reaguju na njih, ne opravdam nasilje, osvetu ili namjerno nanesenu bol. Ako sam ovim svojim razmišljanjima slučajno povrijedila nečije osjećaje, obvezna sam reći da je ovaj esej samo

jedna tiha polemika sa sljedbenicima resantimanske¹² logike koja nas, pod velom intelektualne i civilizacijske prakse, sve podjednako tiho i uporno truje. Prepuštam, stoga, impresivnom Sloterdijkovu umu da pojasni kriterije mudrosti napuštanja resantimanske logike i oslobađanja od metafizičkih sila osvete, od njihove surove političke refleksije: „Velika se politika događa samo u modusu *vježbi za ravnotežu*. Vježbanje ravnoteže ne znači izbjegavanje nužnih borbi, već izbjegavanje nužnih konflikata... U tome je i nalog da pogledamo sebe drugim očima. Ono što je nekad pokušavala pružiti nemoćna religijska poniznost, sada to čini *kultura racionalnosti* utemeljena na drukčijim opažanjima. Samo ona može spriječiti malignu naivnost i povezati želju za uvažavanjem sa željom za autorelativiziranjem. A za taj zadatak treba vremena, ali ne više onog povijesnog vremena epa i tragične drame. Važno je definirati to vrijeme kao učenje civiliziranog ponašanja. Onaj koji sada želi stvarati ‘povijest’ spada u tu definiciju” (P. Sloterdijk 2007: 209, kurziv A. B.-M.)

Literatura

- Sloterdijk, Peter (2007): *Srdžba i vrijeme: političko-psihološki ogled*, Antibarbarus, Zagreb
- [Sloterdijk, Peter] Слотердајк, Петер (2006): *Доаѓање на свет – доаѓање до збор: франкфуртски предавања*, Темплум, Скопје
- [Arendt, Hannah] Arent, Hana (1999): *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd
- Agamben, Giorgio (2006): *Homo sacer: suverena moć i goli život*, Arkzin, Zagreb
- [Foucault, Michel] Фуко, Мишел (2004): *Надзор и казна: раѓањето на затворот*, Слово, Скопје
- [Foucault, Michel] Фуко, Мишел (1978): *Istorija seksualnosti 1: Volja za znanjem*, Prosveta Beograd
- [Derrida, Jacques] Дерида, Жак (1995): *Сила закона: мистични темељ ауторитета*, Светови, Нови Сад
- [Deleuze, Gilles] Делез, Жил (1999): „Од ресантимана до нечисте савести“, *Нуче и филозофија*, Плато, Београд
- Negri, Antonio (19-20/2011): „O biopolitičkom porijeklu“, *Up&Underground (Art Dossier: časopis za umjetnost, teoriju i aktivizam)*, Zagreb (<http://www.up-underground.com/wp-content/uploads/2012/06/up-underground-1920-negri-antonio1.pdf>)
- [Michnik, Adam] Мihnјик, Адам (84/1990): „Bele mrlje“, [u:] *Treći program*, Beograd
- [Castoriadis, Cornelios] Kastoriadis, Kornilios, „Sudbina totalitarizma“, [u:] *Mašta, kritika i sloboda* (<http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>)
- [Todorov, Svetan] Тодоров, Цветан (2000): *Спротиву екстремноста*, Тера Магика, Скопје

¹² Evo kako Gilles Deleuze opisuje to stanje: “За čovjeka resantimana karakteristično je to da su mu mnemički tragovi osvojili svijest, a pamćenje se u svijesti uzdiglo... Čovjek resantimana, sam po sebi je bolesno biće...” (G. Deleuze 1999: 136-138). Nietzsche se, pak, u knjizi *Ecce Homo* izjašnjava o čovjeku resantimana ovako: „Od ničeg se ne zna osloboditi, ništa ne zna odbaciti. Sve ga povrijeđuje... svi događaji ostavljaju traga, sjećanje je za njega zagnojena rana“ (citirano prema Gillesu Deleuzeu 1999: 138).

- Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, XX vek, Beograd
- [Legendre, Pierre] Ležandr, Pjer (2010): „Institucionalizovana životinja i institucionalni fenomen“, [u:] *Institucije i institucionalizam* /priredili Petar Bojanić, Ivan Mladenović/, Službeni glasnik, Beograd
- Beganović, Davor (2007): *Pamćenje traume: apokaliptična proza Danila Kiša, Zoro*, Zagreb-Sarajevo
- Kiš, Danilo (1978): *Čas anatomije*, Nolit, Beograd
- Jeremić, Dragan M. (1981): *Narcis bez lica*, Nolit, Beograd
- Améry, Jean (2009): *S onu stranu krivnje i zadovoljštine: pokušaji prevladavanja svladanog čovjeka*, Ljevak, Zagreb
- [Koteska, Jasna] Котеска, Јасна (2008): *Комунистичка интима*, Темплум, Скопје
- [Fukuyama, Francis] Фукујама, Френсис (1994): *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје
- [Assman, Aleida] Asman, Alaida (2011): *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti*, Biblioteka XX vek, Beograd
- [Assman, Aleida] Asman, Alaida (2002): *Rad na nacionalnom pamćenju*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Schwarzmantel, John (2005), *Doba ideologije: političke ideologije od američke revolucije do postmodernih vremena*, AGM, Zagreb
- Freedon, Michael (2006): *Političke ideologije (novi prikaz)*; [uredio Michael Freedon], Algoritam, Zagreb
- [Eagleton, Terry] Иглтон, Тери (2005): *Идеологија*, Темплум, Скопје
- Wehler, Hans-Ulrich (2005): *Nacionalizam: povijest, oblici, posljedice*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- [Nancy, Jean-Luc] Nansi, Žan-Lik (2008): *Iskustvo slobode*, Časopis Beogradski krug, Beograd
- [Berlin, Sir Isaiah] Берлин, Исаја (2000): *Четири есеи за слободата*, Култу

MEMORIJA. POVIJEST. TRAUMA

“Ne!... Ne treba prevrtati po prošlosti!...

Tko prošlost spomene da mu se oko

iskopa! Samo, poslovice se ovako završava:

Tko je zaboravi, da mu se iskopaju oba!”

A. Solženjicin, *Uvod u Arhipelag Gulag*

U tekstu „Memorija. Povijest. Trauma” nastojali smo dodatno razraditi neke teme iz prethodnog teksta „Svi naši logori“¹ gdje smo raspravljali o jednoj od najtraumatičnijih tema naše, i ne samo naše², novije povijesti – fenomenu “logora”. Tekst je nastao pod dojmom krajnje poražavajuće činjenice da su, jedno duže vrijeme poslije završetka Drugog svjetskog rata, na prostorima socijalističke Jugoslavije, funkcionirali logori za političke neistomišljenike. Ali i pored te užasavajuće spoznaje „o postojanju logora za politički nepodobne pojedince“ u državi, koja je javno proklamirala (i cinično potpisivala sve moguće i nemoguće međunarodne konvencije o zaštiti ljudskih i građanskih prava i bučno prosvjedovala ako su se ta prava u nekom dijelu svijeta kršila) da će sve svoje političke konflikte/razlike rješavati na demokratski način, još neugodnije smo bili iznenađeni strahom velike većine naših intelektualaca, koji ne samo da nisu imali elementarne građanske i političke hrabrosti suočiti se s tom (o)tužnom spoznajom, već su iznimno vješto izbjegavali svako izjašnjavanje/suprotstavljanje spram te nedemokratske političke prakse koja je sustavno od svojih građana proizvodila “neprijatelje” društva i, onda ih, za svaki slučaj, na izvjesno vrijeme, bez suđenja, slala u logore. No, ni ostali građani nisu željeli vidjeti to zlo, te monstruozne aktivnosti koje su se svakodnevno događale, bili smo nijemi svjedoci kako “preko noći” nestaju naši susjedi, poznanici, prijatelji, i upravo ta tehnika dehumanizacije i invizibilizacije žrtava predstavljala je najdjelo-

¹ Riječ je o tekstu koji smo pročitali na simpoziju o A. Vangelovu, održanom 15. – 16. prosinca 2009. na Filološkom fakultetu u Skopju. U tom tekstu željeli smo pokazati kako logori nisu nešto što pripada dalekoj prošlosti, već da je riječ o nomosu političkog prostora u kojem i danas živimo (G. Agamben). A ta aktualnost još više je potencirana sviješću da je upravo sjećanje na Auschwitz bio prvi i odlučujući uzrok nastanka sjećanja. A o svemu tome, doduše, na jedan ležerniji, ali zato ništa manje opor način, vidjeti u: O. Razac, *Politička povijest bodljikave žice, Prerija, rov, logor, Ljevak*, Zagreb, 2009.

² Usp. Tz. Todorov, *Voices from the Gulag – Life and Death in Communist Bulgaria*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1999. U ovoj knjizi autor nas upoznaje s potresnim dokazima o zvjerstvima počinjenim u komunističkim koncentracijskim logorima u Beleni i Skraveni.

tvorniju “pilulu za uspavljivanje morala” građanstva: “da bi učinio ljudskost žrtve nevidljivom, čovjek je samo treba izbrisati iz svijeta obveze” (Z. Bauman 2000: 27), tj. kruga onih s kojima ima neposredan doticaj.

Koncentracijski logori postojali su i u drugim socijalističkim zemljama. Tako je u Bugarskoj posljednji koncentracijski logor zatvoren 1962. godine! Mislim da nije potrebno spominjati da se takve, ne baš ugodne, činjenice uopće ne spominju ni u jednom povijesnom udžbeniku, koji su pisani poslije 1989. godine u Bugarskoj. I u ostalim tranzicijskim zemljama prevladava ista praksa – vlast sustavno izbjegava svoju javnost suočiti sa prošlošću! No, ta praksa prešućivanja povijesne istine nikako nije rezultat profesionalnog neznanja, već je riječ o namjernom oblitio memoriae.

Nije prijeporno da logori predstavljaju otjelotvorenje totalitarizma: “Kao što stabilnost totalitarnog režima ovisi o izoliranju fiktivnog svijeta pokreta od vanjskog svijeta, tako je i eksperiment totalne vlasti u koncentracionome logoru vezan s potrebom da ga se, i unutar jedne zemlje kojom se totalitarno vlada, učini nepropusnim za svijet svih drugih, uopće za svijet živih. S tom je nepropusnošću povezana istinska nestvarnost i nevjerodostojnost koja je zajednička svim izvještajima iz logora i predstavlja jednu od najvećih poteškoća za istinsko razumijevanje totalnih oblika vlasti s čijim postojanjem nastaju i nestaju koncentracioni logori i logori uništenja; jer ti su logori, ma koliko to nevjerojatno zvučalo, istinske središnje institucije totalnoga aparata moći i organizacije” (H. Arendt 1986: 908). Ako se još nekako može razumjeti da su totalitarni vladari tajnoviti, i da ta tajnovitost uopće ne ovisi o njihovoj ideološkoj etiketi³, ako je shvatljiva njihova žudnja da se, na sve moguće, pa i na one nedopuštene načine, prikrije postojanje logora, nikako nije išlo u glavu da su se na istovjetan način ponašali i naši intelektualci/pisci: i oni su sustavno sudjelovali u prikriivanju te užasne činjenice. Stoga nikako nismo mogli opravdati njihovu šutnju o toj bolnoj i sramnoj činjenici naše nedavne prošlosti, koja je umnogome odredila i (negativni) smjer naše budućnosti. A ta besramna šutnja nije bilo ništa ino nego promicanje i opravdanje zla u društvu, odnosno riječ je o posvemašnjoj nesposobnosti da se dovede u pitanje povijest, kultura, književnost kao sustave mišljenja koji prikazuju slike što su ih sami ti intelektualci/pisci stvorili radi održavanja hegemonijskih struktura znanja i moći. Na žalost, politikom/strategijom zaborava niti jedan bitan problem u društvu nije moguće riješiti, a sustavnim potiskivanjem tih neugodnih epizoda iz nedavne prošlosti naši su se intelektualci/pisci, zapravo, zalagali za budućnost u kojoj će upravo ta „loša prošlost“ zauzeti legitimno mjesto i, kao takva,

³ I jedan od najpoznatijih logorologa na ovim prostorima, Jovica Aćin, slaže se s ovom konstatacijom o apolitičnosti logoroškog pisanja. O tome više u: *Uvodna beleška*, u tematu “Književna logorologija”, Delo, br. 4-5/1986., str. 1-18 “(...) logoraško pisanje nije, suštinski politički čin. Politički element je u njega uključen samo onoliko koliko je, sučeljavajući se, združen s moralnim, jer logorologija podjednako razotkriva moralne i političke osnove datog društvenog poretka, s jedne, i jeste svojevrsna individualna politika ljudskog bića koje u poetici jednog pisanja iznalazi moral svog odgovora na nemogućnost ljudskog opstanka u logorskom svetu, s druge strane. Ukoliko je čak i reč o političkim razlozima zbog kojih se čovek našao u logoru, u njegovom pisanju oni imaju samo drugostepeni značaj i uticaj. Konačno, o razlozima zašto se neko proganja i istrebljuje – odlučuje država, koja nikada nije i ne može biti autor književne logorologije” (15).

nespojiva je s idejom povijesnom napretka. Ostaje ipak nejasno kako nisu mogli shvatiti da se tek reflektivno-kritičkim deligitimiranjem te „loše prošlosti“ stvaraju temeljne pretpostavke za bilo kakve pozitivne pomake u društvu. I ne samo da su (o)lako prihvatili vladajuću iluziju da žive u slobodnoj i demokratskoj zemlji, već su upravo oni bili ti koji su zdušno pomagali stvaranju i promicanju te neodržive i nepotrebne iluzije.

Stvarnost je, kao i obično, bila mnogo tužnija! Cijenu te iluzije (pre)skupo smo platili početkom devedesetih godina prošlog stoljeća. I tako što dogodit će se svaki put kada nepotrebno preskočimo neke (pre)važne povijesne lekcije, a rasprava o Zlu i njegovim korijenima upravo je jedna od tih obveznih lekcija. A i onda kada su se, u nekim sretnim slučajevima, takve rasprave na ovim nesretnim prostorima i otvarale, onda smo, pak, bili svjedoci da je naš odnos spram Zla i selektivan i ideološki obojen. Doduše, ta zastrašujuća selektivnost, kao što ćemo nešto kasnije imati prilike vidjeti, nije svojstvena isključivo „balkanskim intelektualcima“! Ta, po svemu sudeći, univerzalna selektivnost proizlazi iz, zapravo, krajnje jednostavne činjenice – život u laži/totalitarizmu izaziva u nama neprestano osjećaj da smo nešto (dobro, lijepo, intimno, vrijedno...) nepovratno izgubili, odnosno da nam je određena slika stvarnosti na grubo način oduzeta, pa se onda ta specifična trauma gubitka te slike stvarnosti pretvara u konstitutivnu traumu radikalne odsutnosti stvarnosti uopće. A ono što je „izgubljeno/oduzeto“ postaje predmetom „strastvene privrženosti“ ili „beskonačne melankolije“, i kao takvo neprestano si priskrbљуje „transcedentalno uporište vlastitom „etičkom imperativu“ (V. Biti 2005: 17), koji nas, na žalost, ni na koji način, ne obvezuje i na korektno etičko-političko djelovanje.

U tekstu „Svi naši logori“ složili smo se s tvrdnjom H. M. Enzensbergera da se najspektakularniji pad inteligencije u „banalni nacionalizam“⁴ dogodio upravo na Balkanu, jer ta inteligencija nije bila u stanju svoje političko, kulturalno i kritičko djelovanje utemeljiti na ideji radikalne demokracije. Ni u jednom trenutku našim intelektualcima nije padalo na pamet da svoje djelovanje usklade s načelima ideologije povijesne rekonstrukcije. Samo iz tih razloga „balkanska inteligencija“ nije od referentne svjetske javnosti prepoznata u moralnoj dimenziji svoga djelovanja, u nekoj točki u kojoj bi ljudski rod mogao prepoznati tendenciju koja bitno doprinosi općeljudskom boljitku/napretku. No, „ne može se bilo kakvim „govorom“ ostvariti boljitak/napredak – to je moguće isključivo artikuliranim govorom, jer samo se takvom vrstom govora društvo može artikulirati svoju političku volju i predstaviti kulturni identitet na način koji omogućava „komunikaciju sa civilizacijskim okruženjem, danim povijesnim i ideološkim kontekstom, (...) svijetom“ (B. Buden 1998: 162). On se na žalost nije dogodio! Štoviše, neki od tih intelektualaca otišli su i

⁴ Usp. M. Billig, Banalni nacionalizam, XX vek, Beograd 2009. Jednako tako Appiah & Gates u svom radu *Identities*, *Critical Inquiry*, 18, 4 (Summer 1992), str. 625-629, upozoravaju na potrebu za „postesencijalističkom“ rekonceptijom pojmova identiteta, koja bi nam omogućila da bolje shvatimo ovo ponovno javljanje nacionalizma u Istočnoj Europi. „Identitet“ je moguće tumačiti i kao način govora/oblik života. Ako je tome tako, onda i nacionalnu zastavu možemo interpretirati kao jedan od elemenata oblika života i koji kao takav predstavlja jednu od mogućnosti artikulacije nacionalnog identiteta.

korak dalje, pa su i samo razdoblje komunizma, u kojem su i sami svojom slobodom voljom i aktivno, a vrlo često i na najrigidnijoj liniji komunističke/boljševičke partije sudjelovali, interpretirali kao traumatični prekid u povijesnom „osvještavanju“ nacije, kao „zbir trauma koje je neka strana sila nanijela vlastitom identitetu je dotičnom identitetu sada potrebna terapija kao bi mogao ponovno postići svoje intaktno stanje (a to intaktno stanje vraćali su se tako što su te političke i intelektualne elite započele proces obnove onih “prvobitnih”/“autentičnih” identiteta koji su unijeli u zajedničku državu 1918. godine, i gdje se onda svi procesi započeti poslije te “nesretne” godine doživljavaju kao “vrijeme kvarenja” autentičnih identiteta – op. Z. K.)“ (B. Groys 2006: 54)⁵.

No, trebalo bi ipak postaviti pitanje ima li elemenata da se komunističko razdoblje u Jugoslaviji interpretira tako da se o njemu govori kao o traumatičnom prekidu u povijesnom “osvještavanju” nacije? Na posvema istovjetne objekcije nailazimo i u drugim postkomunističkim zemljama, pa nam tako u E. Kelbečeva u tekstu „Bulgarian Cultural Identity – an Escher’s Staircase?“ sugerira da su građani u Bugarskoj u razdoblju komunističkog režima imali osjećaj da je njihov identitet bio namjerno zloupotrebljen i iskrivljen.

I odmah moramo reći da teza o tome da komunistički period predstavlja traumatičan prekid u povijesnom „osvještavanju“ nacije uopće nije besmislena. Moguće ju je braniti! Naime, jugoslavenska država, u svojim počecima, a tijekom rata sigurno, nije imala nikakav drugi identitet osim ideološkog. Pod pojmom naroda jugoslaven-ski komunisti nisu imali na umu nikakvu identitetsku zajednicu. Treba samo vidjeti uvodni tekst AVNOJ-skih odluka, tog temeljnog dokumenta druge Jugoslavije: “Na osnovu prava svakog naroda na samoodređenje, uključujući pravo na odcjepljenje i ujedinjenje s drugim narodima i u skladu s istinskom voljom svih naroda Jugoslavije, osvjedočenom u toku trogodišnje zajedničke narodno-oslobodilačke borbe koja je skovala nerazdruživo bratstvo naroda Jugoslavije. Antifašističko vijeće naroda Jugoslavije donosi sljedeću odluku...”

Iz toga navoda i više je nego vidljivo da se ljudi i narodi bivše Jugoslavije ne ujedinjuju ni zbog kakve etničke bliskosti odnosno tradicije i perspektive jugosla-

⁵ Usp. I. Dičev, *Eros i identitet*, u zborniku: *Balkan kao metafora. Između globalizacije i fragmentacije*, ed. Dušan I. Bijelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd 2003, str. 269-285. Nema sumnje da svi dramatični/traumatični prekidi u povijesnom „osvještavanju“ nacije ukazuju i na traumatični karakter same izgradnje nacije, „koja mora da izađe na kraj s nekolikim vekovima bezdržavne, na opstanak usmerene egzistencije pod Otomanima, i sa stranim uplitanjima koja su bila neophodna da bi se stvorile praktično sve moderne države regiona. Rezultat je supstitucija blizine udaljenošću. Neposredna prošlost, vekovi unutar Otomanskog carstva koja su duboko uobličili čitav život i kulturu regiona, potisnuta je, a slika dalekih vremena slave zaodenuta je nacionalnim ponosom, iako je njena veza sa sadašnjicom često problematična. Ovaj isti psiho-socijalni obrazac opetovan je svaki put kada je „sramni“ period u istoriji izostavljen, a nove političke elite zakoračile na javnu scenu. Na primer, dekomunizacija je u Bugarskoj otpočela proterivanjem 45 godina kulturne produkcije i povratkom predratnim „zlatnim“ vremenima (reklo bi se narodski „vratilo im milo za drago“, jer na jednaki način postupila je i komunistička elita poslije Drugog svjetskog rata protjeravši građansku kulturnu produkciju, te je tako nametnula svoj način uživanja/stvaranja kao jedini dopušteni i prihvatljivi model – op. Z. K.)“ (2003: 274-275).

venstva, nego isključivo na temelju zajedničke borbe protiv fašizma. Ta borba, a ne nekakav zajednički ili bliski etnički identitet jest ono po čem oni čine jedan, jugoslavenski narod. Druga, komunistička Jugoslavija, dakle, čisto je emancipacijska – a ne identitetska – zajednica, koja se tijekom svoga postojanja održavala stalnom borbom protiv svih onih (posebice se ta netrpeljivost očitovala protiv svake neprimjerene/pretjerane artikulacije nacionalnih osjećaja, ali griješe oni – npr. S. Slapšak, P. Matvejević... – koji naivno (sic!) misle da se ta vrsta netrpeljivosti temeljila na diskursu multientiteta i multikulturalnosti, jer taj tip diskursa nikada u ex-Jugoslaviji nije bio dominantan, nikada nije uspio proizvesti performativne učinke, već se tim tipom javnog diskursa jugoslavenska politička elita koristila, s vremena na vrijeme, sugerirajući kako bi upravo taj tip javnog diskursa trebao biti onaj poželjni/općeprihvaćeni diskurs, koji bi se trebao neprestano prakticirati, jer će se njegovim prakticiranjem najjednostavnije rješavati potencijalni politički i ini/etnički konflikti u društvu), koji bi tu zajednicu mogli, na bilo koji način, dovesti u pitanje. A ta neupitna “zajednica” bila je personificirana kroz komunističku partiju i kroz njenog neupitnog/karizmatičnog vođu; točnije ta “neupitna zajednica” savršeno prati Lefortovu logiku identifikacije: “naroda sa proleterijatom, proleterijata s partijom, partije s rukovodstvom, rukovodstvo s Egokratom!”

Ako na takav način pokušamo analizirati genezu druge Jugoslavije, onda nam donekle može biti razumljiva ona grozničava potraga naših akademskih zajednica za “autentičnim” identitetom, koja su obilježila razdoblje poslije Brozove smrti. Već smo u nekim našim prijašnjim tekstovima⁶ uputili na iznimnu sposobnost nacionalizma u povezivanju obitelji, lokalne zajednice i šireg nacionalnog područja.

A u svim jugoslavenskim književnostima uvijek su postojali oni koji su sustavno radili na proizvodnji narativa koji su bili ključni promotori onih nacionalističkih strategija, koje su posvema isključivali svaku ideju Drugoga/različitoga, negirali

⁶ Usp. Zlatko Kramarić, *Identitet. Tekst. Nacija. Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb 2009., posebice upućujem na poglavlje: Nacija: tekst ili san (na primjeru romana Kole Čašule “Iskušenja”), str. 133-185.

A kada već analiziramo slučaj “Jugoslavije”, onda smo skloni zaključku da Jugoslavija nije propala zbog manjka jugoslavenstva! Ma koliko to, možda, na prvi pogled, zvuči paradoksalno, Jugoslavija je propala zbog nepodnošljivog viška “jugoslavenstva”!

Riječ je o kategoriji koja poslije smrti Tita, ali već i prije njegove smrti, apsolutno ništa više nije označavala! Riječ je o “praznom mjestu”, koje se upravo nudilo – svima i svakome – da ga se nekako “popuni”. I nikako ne bi trebalo kriviti samo nacionaliste, koji su samo iskoristili ponuđenu priliku – vlast se krajem osamdesetih valjala ulicama – i prvi ponudili svoja “rješenja” za izlazak iz dugotrajne političke i ekonomske krize! A pri tome su itekako dobro znali da multientitet i multikulturalnost nije poželjno prakticirati u “novoj” državi – prvi je opasan po opstanak države, a drugo je nemoguće! Doduše, neki drugi autori (npr. Dejan Jović, usp. *Jugoslavija, država koja je odumrla*, Prometej, Zagreb 2003.) ne dijele naše mišljenje da je Jugoslavija propala zbog “nepodnošljivog/sterilnog” viška jugoslavenstva, koji u jednom povijesnom trenutku razvoja bivše zajednice jednostavno mora biti supstituiran nečim puno “životnijim”/nacionalizmom koji je sustavno bio potiskivan iz javne sfere. Ovaj autor, pak, u nacionalizmu vidi, prije svega, doktrinu izvanrednog stanja, u kojem je, politički prostor ograničen ili suspendiran. Nacionalizam se pojavljuje umjesto redovne politike, kao alternativa uobičajenoj podjeli političkog spektra, jer je sposoban uključiti, povezati i usmjeriti liberalne, socijalističke, konzervativne i druge vrijednosti, a sve to čini kako bi stvorio i/ili očuvao nacionalnu državu.

politički dijalog kao način rješenja svih konflikata u društvu, prezirali svaku pomisao da bi tolerancija mogla biti *modus vivendi* u jednoj multietničkoj i multikulturalnoj zajednici.

Kao što smo već spomenuli selektivan pristup povijesti moguće je pronaći i u onih autora koji pretendiraju na punu objektivnost i ozbiljnost u svojim analizama. Tako i jedan J. Amery, u inače sjajnoj knjizi „S onu stranu krivnje i zadovoljštine“, s nepodnošljivom lakoćom napisao je sljedeće rečenice: „Ponovno čujem glasove protivljenja koji govore da nije Hitler bio mučenje, nego nešto nejasno, „totalitarizam“. Čujem i kako mi dobacuju riječ komunizam. Pa zar nisam i sam rekao kako su se u Sovjetskom Savezu trideset četiri godine mučili ljudi? Zar se nije i Artur Kostler, i ne samo on, već i mnogi drugi autori, kao na primjer, A. Gide, E. Goldmann, slavni američki novinar J. Read, koji su, s najboljim namjerama, posjećivali prvu zemlju socijalizma, uspio oduprijeti sovjetskoj propagandi, namještenom laskanju i intuitivno osjetio posvemašnju laž, koja im se nudila i uspjeli su uvidjeti svu hipokriziju s druge strane (ne)vješto prepariranih komunističkih kulisa. A upravo je odnos prema jednoj takvoj „vješto“ prepariranoj kulisi bio predmetom prilično neugodnog prijepora između D. Kiša i D. Jeremića. U jednoj od priča u „Grobnici za...“ D. Kiš opisuje prijevaru koju su sovjetski domaćini u Kijevu, priredili u crkvi sv. Sofije „službu božju“ u režiji tajne službe, kako bi svome gostu, francuskom vođi radnika E. Herriot, pokazali da u sovjetskoj Rusiji postoji sloboda vjeroispovijesti. D. Jeremić smatra da je D. Kiš u tom konkretnom slučaju pogriješio jer ne samo što ne poznaje dovoljno činjenični materijal/dokumente o kojima piše, već ih površno i pogriješno interpretira, a na nekim mjestima, iz sumnjivih literarno-političkih pobuda, dokumentarnu građu na koju se u toj priči referira na nedopustiv ju način falsificira. No, zbog povijesne istine, treba reći da ta pripremljena prevara nije uspjela, domaćini ipak nisu uspjeli prevariti gosta i uvjeriti ga da je u sovjetskoj Rusiji sloboda vjeroispovijesti dopuštena i da građani slobodno artikuliraju svoju vjeru! A da je tome doista tako potvrđuje nam i sam E. Herriot, koji je u svojim knjigama, bio i više nego kritičan prema stanju građanskih i inih sloboda u sovjetskoj Rusiji: „Jedino proleterijat, bar prividno, uživa slobodu mišljenja i slobodu okupljanja. Ti principi oštro vrijeđaju jednog učenika Francuske revolucije, zasnovane na posvema različitim pojmovima i, osobito, na pravima pojedinaca. Glasovanje, zapravo, nije slobodno. Zakon je iščezao, sudska vlast mora da se podčinjava političkoj vlasti. Ne, ja ovom režimu neću žrtvovati, svoja demokratska uvjerenja; ja se neću odreći slobode mišljenja čak i ako bi se slična tiranija ustanovila u Francuskoj drugim sredstvima“ – op. Z. K.⁷ ...? Itekako jest. Sve ja to jako dobro znam. No ovdje nikako ne

⁷ U raspravama koje su se vodile u povodu knjige D. Kiša „Grobnice za Borisa Davidovića“, između ostaloga, otvorile su se i neka vrlo zanimljiva teorijska pitanja. Jedno od najintrigantnijih pitanja svakako je bilo pitanje je li književno legitiman način na koji D. Kiš u ovoj knjizi preuzima tuđe tekstove? No, uskoro su te teorijske argumentacije bile supstituirane političkim diskvalifikacijama, kojim su se obilato „častili“ sudionici ove polemike. Nema sumnje da otvaranje/detabuiziranje nekih tema (staljinističke prakse komunističke partije, paralelna egzistencija poželjne jugoideologije i

ćemo moći ulaziti u poslijeratno mistificiranje vođa i država, zahvaljujući kojem se komunizam i nacionalsocijalizam definirani kao dva i ne baš različita pojavna oblika jedne te iste stvari. Kao Goethea i Schillera, Klopstocka i Wielanda, tako su nam Hitlera i Staljina, Auschwitz i Sibir, ogradu varšavskog geta i Ulbrichtov Berlinski zid do besvijesti dovodili u isti kontekst. U vlastito ću ime i izlažući se opasnosti denuncijacije, barem napomenuti ono što je Thomas Mann rekao u jednom napadanom intervjuu, a to je da komunizam, ma koliko koji put strašan, ipak simbolizira jednu ideju čovjeka, dok hitlerovski fašizam nije bio nikakva ideja, već čisto zlo. Na koncu konca, ne možemo poreći da se taj komunizam ipak uspio destaljinizirati⁸ da na prostoru koji je danas pod utjecajem Sovjetskog Saveza nema mučenja (ovaj je tekst pisan 1977. godine i gotovo zvuči nevjerovatno da ovaj inače odlično informiran autor ništa nije znao o „novim“, suptilnijim/sofisticiranijim⁹, ali jednako okrutnim oblicima mučenja na tim „oslobođenim“ pro-

“banalnih” nacionalizama republičkih partijskih, kulturnih i akademskih elita) nije moglo proći bez uobičajene balkanske “buke i bijesa”, u kojoj se sve mjeri i važe dvostrukim kriterijima: ono što vrijedi za “naše” nikako ne može vrijediti za one druge, tuđe, strance...

No, i ova polemika samo je još jednom nedvojbeno demonstrirala da povijest nije ništa drugo nego tek, više ili manje, vješto konstruirana pripovijest. I ako je tome tako, onda povijesna istina nije sadržana u podacima o zbivanjima. Povijesni diskurs je, prije svega, pripovjedni oblik i kao takav i on je otvoren procesu fikcionalizacije. “Događaj (ili, preciznije, opisi događaja) nisu sirov materijal na temelju kojeg nastaju pripovjedni tekstovi; obratno, događaj se izvodi na temelju teksta. Događaj može trajati pet sekundi ili pet mjeseci, ali dvojbe oko toga da li je posrijedi jedan događaj ili više njih ne ovise o definiciji samog događaja, nego o pripovjednoj konstrukciji koja proizvodi njihov prikladan opis”(L. Mink 1987: 201).

⁸ Moram priznati da sam iznenađen naivnošću ovoga autora jer u vrijeme kada je pisao ovu knjigu morao mu je, pored ostalih tekstova, biti poznat i „tajni govor“ Hruščova. A upravo taj „tajni govor“ nedvojbeno pokazuje i više nego skromne (i, prije svega, kontrolirane: treba znati da je sam N. Hruščov donio odluku da se tiska knjiga A. Solženjicina, “Jedan dan Ivana Denisoviča”, i to je bilo pozdravljeno kao značajno širenje granica slobode u ondašnjem SSSR-u, kao još jedan korak u rušenju staljinističkog naslijeđa) domete destaljinizacije – istina je da je partija na sebe preuzela odgovornost za represiju, a krivnju pripisala Staljinu. Sva „mudrost i hrabrost“ ondašnjih čelnika Partije sastojala se u tome da se sva krivnja pripiše mrtvom Staljinu, i u tom čuvenom referatu Hruščov se fokusirao na „kult ličnosti“, svu pozornost usmjerio je na „zločine samog Staljina, i zločine u vreme njegove vladavine, počinjene protiv komunista. Pada u oči da se ne spominju zločini protiv političkih protivnika i, što je još važnije, protiv običnih građana koji su stradali kao žrtve Staljinove kaznene politike. Kritikujući kult ličnosti, Hruščov je napad ograničio na „ličnost“, a olako prešao preko zločina saučesnika koji su stvorili „kult“, to jest, članova Partije koji su podržavali represiju. Pošto je govor bio usmeren protiv Staljina a ne protiv staljinizma, sam sistem je bio pošteđen kritike. Hruščov je očekivao da bi potencijalna šteta od svedočenja povratnika iz logora mogla da bude neutralisana samom činjenicom da ih je Partija oslobodila“ (N. Adler 2004: 259-260); a nekima, kao što smo vidjeli, i omogućila da svoja svjedočenja publiciraju.

Svakako bi trebalo konzultirati i sjajnu knjigu M. Riklina, *Komunizam kao religija, Intelektualci i Oktobarska revolucija*, Fraktura, Zagreb 2010, posebice poglavlje, Jacques Derrida, Povratak iz Moskve, str. 68-74., u kojem se dekonstruiraju/opisuju iskustva nekih koji su tijekom dvadesetih i tridesetih godina prošlog stoljeća posjećivali Moskvu. Toj potrebi da se posjeti „novi Jerusalem“ nije odolio ni hrvatski pisac M. Krleža, vidi njegov „Izlet u Rusiju“(1925)!

⁹ Upućujem na temeljnu studiju M. Foucaulta, *Nadzor i kazna* (1994) u kojoj je autor pokazao da krajem 18. i početkom 19. st. zapadnoeuropska zakonodavstva pod utjecaje prosvjetiteljstva/

storima, gdje se glede kažnjenika ništa dramatično poslije “destaljinizacije” nije promijenilo, oni su i dalje imali status žrtve kojoj je trajno „konfisciran govor“ i „oduzeta suština“ – op. Z. K.), ako možemo vjerovati izvješćima (moram priznati da me itekako zanima kako je autor doživljavao tekstove – a riječ je o tekstovima koji bi ipak trebali biti relevantniji i vjerodostojniji od tamo nekog birokratskog izvješća – jednoga Solženjicina, Šalamova, Sinjavskog, Saharova, Medvedeva, je li ga čitanje kataloga zla “Crne knjige komunizma” na bilo koji način natjeralo da korigira svoje pomirujuće stavove o “staljinizmu”, “crvenom teroru”, koji se, kao što je tada već bilo dobro poznato, gotovo jednakim intenzitetom nastavio i poslije Staljinove smrti... – op. Z. K.) s različitih strana. Mađarska ima predsjednika vlade koji je nekoć i sam bio žrtva staljinističkog mučenja. Ali tko može zamisliti dehitlerizirani nacizam” (2009: 63-64). Istina je da je “dehitlizirani nacizam” nemoguće zamisliti, ali mislim da ni jedna detronizacija/dekonstrukcija unutar bilo kojeg totalitarnog režima nije iskrena i da su dometi takvih “reformi” i više nego skromni, odnosno da su uglavnom kozmetičke naravi, koje zapravo i nemaju namjeru dirnuti sam korijen stvari: suzbiti i eliminirati Zlo.

Imajući na umu tragično iskustvo ovoga autora, onda mi mogu biti prihvatljive i razumljive njegove zablude glede kvantitete i kvalitete „zla“ u pojedinim „totalitarizmima“, ali to još uvijek ne znači da su svi njegovi stavovi o toj traumatičnoj temi neupitni. Jer upravo tom selektivnom logikom vodili su se i naši intelektualci – tuđe „zlo“/nacistički logori a priori su osuđivali i nitko od njih nije pomišljao da njihovo postojanje dovede, na bilo koji način, u pitanje, ali zato su za naše „zlo“/naše logore pokazali iznimnu nezainteresiranost, uvredljivu ravnodušnost koja na kraju završila u posvemašnjoj šutnji/strahu od govora. U životu u komunizmu/laži treba tražiti uzroke jedne takve kukavičke prakse, jer je „pod komunizmom i različitim balkanskim diktaturama čin „odavanja rđave slike zemlje“ bio (...) često smatran zločinom i mogao je biti kažnjen zatvorom ili logorom za „prevaspitavanje“. Nakon promene u 1980-tim, pritisak na individuu bio je osetno olakšan, ali nije sasvim nestao. Najbolje se to može videti u slučajevima svetih tabua, koje je svaka balkanska zemlja sebi nametnula i koji produkuju lingvističke rituale pripadanja ili nepripadanja. Ime „Republika Makedonija“ ne može biti izgovoreno od strane pravog Grka/Grkinje, Bugarin/Bugarka treba da poriče postojanje makedonskog jezika, Turčin/

modernizacije napuštaju tjelesne kazne, ritualna kažnjavanja u javnosti i torturu i zamjenjuju ih idejom humanog kažnjavanja preodgojem i discipliniranjem. I na prvi pogled čini se da se područje djelovanja takvih prosvjetiteljskih/modernih mjera usmjerilo na duh a ne na tijelo pojedinca. No, upravo je institucionalizacija novih znanstvenih disciplina (psihologije – treba se samo prisjetiti (zlo) uporabe psihijatrije u Sovjetskom Savezu, koja je eskalirala poslije Staljinove smrti, sociologije...) i njihovo uvlačenje u pravosuđe – gdje sudjeluje u artikulaciji optuženikove krivnje, značilo efikasnije opredmećivanje i podređivanje čovjeka te učinkovitiju disperziju moći i društvu. I kada nam M. Foucault priča o povijesti klinike, zatvora, opće gramatike, optjecaja bogatstva, prirodnih znanosti, azila, bolnice, onda nam on, zapravo, kroz te povijesti priča o nama, razotkriva nas, optužuje nas. Iza hladne lucidnosti historičara moguće je naslutiti politički opis našeg svijeta (Ph. Venault).

A o nekim aspektima tumačenja M. Foucaulta vidjeti Treći program radio-Beograda, br. 70/1986, str. 291-391.

Turkinja nikad ne bi smeo/la priznati stvarnost Jermenskog genocida, itd. (I. Dičev 2003: 277)¹⁰.

No, za mene, svaki propust govorenja o negativnoj praksi naše prošlosti predstavlja neoprostiv grijeh. I kao što J. Ameryja brine činjenica da mladi ljudi olako govore o „fašizmu“, jednako tako ni mi ne možemo prihvatiti asimetričan pristup zločinima, koji su na ovim prostorima počinjeni, ne možemo pristati da su jedne „žrtve“ bolnije i vrednije od drugih¹¹. Konačno, zašto bi olako govorenje o „staljinizmu“ (treba imati na umu da se Gulag može događati i nakon jedne povijesti, i poslije Staljina, i izvan granice jedne države – on je kao mehanizam ili specifična socijalna tehnologija nihilistički, transpovijesni, nadpersonalan i planetaran: tehnologija ništenja, uništavanja) bio manji grijeh i manja opasnost za liberalnu demokraciju¹² od jednako ležernog govora o „fašizmu“? Nitko ne dvojiti da između tih dviju

¹⁰ Na ovim našim prostorima svaki identitet inzistira na vlastitoj starosti, koja nije ništa drugo nego supstitucija za nepostojeći povijesni kontinuitet, i posvema je razumljivo da se ona smatra najvažnijom odlikom zamišljene zajednice (B. Anderson). Isto tako, posvema je razumljivo da se vječnost percipirala kao temeljni atribut nacionalnog mita, jer je „trka ka davnini (...), na Balkanu, bila svakako potaknuta od strane grčkog nacionalnog pokreta, budući da je osvojio želju romantične Evrope i privatizovao klasičnu baštinu Antičkog sveta. Nijedna balkanska zemlja neće izbeći iskušenju otkopavanja nekakvih opskurnih predaka koji bi bili stari barem koliko i stari Grci – Iliri, Tračani, Dačani, itd. Jedan od paradoksa osećanja zajednice jeste u tome da je istorijska istina od sekundarnog značaja: sam simbolički rat oko predaka čini da se državljani drže zajedno, da isključuju izdajnike, da prepoznaju ko smo „mi“, a ko su „drugi“ (I. Dičev 2003: 271); i onda nam može biti posvema razumljivo da u ovome kontekstu uopće nije relevantno ima li stara Makedonija išta zajedničko s modernom Grcima i Makedoncima. Kudikamo je jednostavnije predmet spora transferirati na emocionalnu/iracionalnu razinu, koju, pak, dodatno potenciraju obvezatni lingvistički obredi (tabui, indignacije, zgražanja...) i, koji su kao takvi esencijalni sastojci i grčkog i makedonskog nacionalnog identiteta. I ovaj slučaj, još jednom nam nedvojbeno potvrđuje da se nekadašnji sukobi nacija danas artikuliraju, prije svega, kao sukobi kultura i identiteta.

Nema sumnje da nacije imaju svoju povijest, svoje kolektivno pamćenje, ali mora nam biti jasno da je to pamćenje jednako tako i kolektivno zaboravljanje: nacija koja slavi svoju starost nužno zaboravlja svoju nedavnu povijest. A to i nije baš neki obećavajući projekt! Bilo bi dobro da akteri ovih sukoba, koji su za nijansu previše zagledani u daleku prošlost, s vremena na vrijeme, sjete se ove „gorke“, ali i upozoravajuće istine.

¹¹ Upravo je nevjerovatno da je upravo dominantna hrvatska politika početkom devedesetih godina prošlog stoljeća postavila pitanje mogu li „informbirovci“ biti „čiste žrtve“ političkog sistema koji su sami gradili i u čije temeljne premise nisu sumnjali. No, ni ona „druga“ strana hrvatske politike nije ostala dužna i uzvratila je na jednaki, isključujući način, pa tako unutar njenog svjetonazora između žrtava Jasenovca i žrtava na Bleiburgu nije moguće staviti znak jednakosti, jer među žrtvama Bleiburga ima i onih koji su zaslužili da budu ubijeni bez ikakvog sudskog pravorijeka. Doduše, ti „pravednici“ ništa nam ne kažu o onoj velikoj većini, civilima, ženama, djeci, koji vjerovatno nisu zaslužili tako „jednostavnu“ kaznu! No, slika „neprijatelja“ (i svega onoga što uz tu paradigmatičnu sliku naše politike ide) zajednička je i jednom i drugom ideološkom svjetonazoru, čiji se jedini smisao funkcioniranja svodi na svekoliku eliminaciju svake ideje „drugog“, različitog, strpati ih na jedno, po mogućnosti, izolirano mjesto... U ideji „neprijatelja“ sadržan je destilirani pojam politike: razlikovati prijatelja i neprijatelja. A upravo ta „fina“ distinkcija svojstvena je svim totalitarnim režimima – i staljinističkim i nacističkim!

¹² I ne trebam se zavaravati da je liberalna demokracija trijumfiral poslije pada komunizma/Berlinskog zida (A. Badiou). Riječ je tek o političkoj revoluciji zakašnjele moderne u njezinim rubnim područjima.

ideologija nije moguće staviti znak jednakosti, ali isto tako, ako želimo biti iskreni i bolno dosljedni, onda moramo reći da između konačnih rezultata njihovih zločina ne postoji nikakva ni kvantitativna ni kvalitativna razlika i upravo u činjenici da se o mnogim temama nije smjelo govoriti treba tražiti razloge zašto smo na prostorima bivše Jugoslavije devedesetih godina prošlog stoljeća iznova sudjelovali u već viđenom – reprizi zla počinjenog tijekom Drugog svjetskog rata. I da stvar bude još žalosnija, repriza je u mnogim detaljima uspjela nadmašiti predložak! Umjesto da aktivno sudjeluju u sustavnom suzbijanju zla na ovim prostorima, naši intelektualci/pisci (i, političari, dakako) svojski su se trudili da zlo postane “poželjno mjesto” (novog) javnog diskursa. U svojim tekstovima/memorandumima igrali su na kartu emocija i kolektivne identifikacije, manipulirajući krajnje jednostavnom tezom da je upravo njihova nacija najveća žrtva jugoslavenske ideje, a oni “drugi” ili su bestijalni (Albanci) ili demonstriraju sve elemente nepodnošljive civilizirane podlosti (Slovenci, Hrvati)!

A tako što nužno se moralo dogoditi, jer smo tih godina opijeni osjećajem skore propasti jednog totalitarnog sistema i bezuvjetne vjere u demokraciju i njene derivate, odapinjali strijelu „koja cilja u prošlost, ali pogađa u središte sadašnjosti“ (B. Schwartz). Pokazalo se da iluzija demokratskog ambijenta nije nikakvo jamstvo da će se masovne naslijeđene traume prošlosti, od kojih su mnoge opterećene kulturnim strategijama maskulinizacije i feminizacije, časne i nečasne patnje, na pravi način proraditi. Stoga je u pravu Renata Jambrešić-Kirin kada kaže da „tek istraživanje i razumijevanje (tuđih) bolnih uspomena i događaja, a ne puko svjedočenje o njima (La Capra 1997: 80-112), omogućuje empatijsko i etičko svjedočenje o diskursu svjedoka“ (2008: 41).

I ako bismo tako interpretirali uspomene onih koji su bili na Golom otoku, onda postojanje (i metode kažnjavanja, nošenje kamenja s jedne strane otoka na drugu stranu, koje su tamo svjesno korištene u svrhu navodnog preodgajanja “narodnih izdajnika”) toga mjesta nikada ne bismo opravdali rečenicom – da nije bilo tog otoka, onda bi cijela Jugoslavija bila Goli otok! Autor/i nije/nisu osjetio/ili potrebu da ovu jezivu konstataciju na bilo koji način argumentira/ju, osim što potvrđuju nevjerojatnu povezanost jugoslavenskog monarhističkog i boljševičkog zakonodavstva, koja se osobito primjećuje u definiciji „političkog zločina“ kao namjere obaranja postojećeg režima i kao „zločina separatizma“ – zločina protiv nacije i države, protiv njene vanjske i unutarnje sigurnosti” (P. Voglis 2002: 530-532). A upravo te diskvalifikacije sustavno ponavlja nepopravljivi “vjernik” titoizma Jovo Kapičić, visoki savezni funkcionar UDBE, koji u svojim sjećanjima, brojnim intervjuima, ne dvoji u ispravnost postupaka “preodgajanja”, i ni u jednom trenutku ne želi pokazati elementarno/ljudsko suosjećanje sa žrtvama, iako je on itekako dobro znao da je u tim logorima bilo i mnogo nevinog svijeta (tako jedan drugi pisac D. Ćosić

A u tim rubnim/periferim područjima liberalna retorika, barem ne u prvim godinama, jednostavno ne prolazi, jer u tim počecima akteri “promjena” nikako da shvate razliku između oslobođenja i slobode, odnosno ne shvaćaju da sve to što čine nema prevelikog smisla ako ta pobuna/želja za promjenama i oslobođenje “oni nisu praćeni ustavom novoosvojene slobode...” (H. Arendt 1987: 142).

kada opisuje svoj posjet tom otoku, jer imao je čast pratiti A. Rankovića, funkcionara koji je u ondašnjoj partijskoj strukturi bio zadužen za nadzor nad represivnim institucijama, ne trepnuvši piše da je primijetio da se kod druga A. R. pojavio “crv sumnje”, svojem pisanju, vjerojatno nenamjerno daje efekt groteske. No, danas se taj opis, u određenim političkim i kulturnim krugovima/beogradskoj čaršiji, uzima kao dokaz o iznimnoj humanosti i političkoj nevinosti A. R.), ali i ovaj osebnji lik, dosljedno svojim mladenačkim uvjerenjima, i u starosti papagajski ponavlja već viđenu¹³ praksu besramnog poricanja/prešućivanja ljudske tragedije: nema slobode za neprijatelje slobode! No, s osudom jednog takvog besramnog stava nikako ne bi trebalo žuriti! Naime, ako se sva ova ironija/cinizam povijesti svede isključivo na pravni aspekt, onda ćemo se nužno suočiti s paradoksom: Jovo je Kapičić posvema u pravu! Jer one pojedince koji su se, nekim slučajem, hirom povijesti, zatekli na Golom otoku nije moguće pravno imenovati niti je moguće njihovo svrstavanje, pa se onda njihova tužna sudbina svodi na paradoks da ti nesretni ljudi nisu “ni zarobljenici ni optuženici, već samo detainees, oni su objekt pukog držanja u vlasti, zatočeništva nedefiniranog ne samo u vremenskom smislu nego i u pogledu same njihove prirode, budući da u potpunosti izmiče zakonu i sudskoj kontroli. Jedina je moguća usporedba s pravnim položajem Židova u nacističkim Lagerima, koji su s gubitkom građanskog prava gubili i svoj pravni identitet, ali su zadržali barem onaj židovski – ovi “naši” nisu uspjeli zadržati nikakav identitet! Kao što je uvjerljivo pokazala Judith Butler, kod detainee-a u zatvoru u Guantanamo goli je život na vrhuncu vlastite neizvjesnosti”¹⁴.

¹³ Treba se samo prisjetiti “slavne” uloge stotinjak sovjetskih pisaca, na čelu s Maksimom Gorkim, koji su se u kolovozu 1933. godine krenuli na ležerno krstarenje tek završenim Bjelomorskim kanalom sa zadatkom da svojim književnim tekstovima zabilježe/opišu taj “veličanstveni pothvat” – spajanje Bijelog mora i Baltika. Izgradnja tog kanala predstavljao je prvi značajniji korak u realizaciji programa korištenja prinudnog “popravnog” rada za velike državne projekte. I treba se zapitati ima li kakve dramatične razlike između te prakse i kasnije logoraške prakse u Auschwitzu, gdje su se logoraši “radom oslobađali”. Kult rada i kult robovanja usko su povezani, a krajnja posljedica te povezanosti je cinična konstatacija: “industrija smrti i moderna industrija stopljene su u svom iracionalnom i nečovečnom vrtlogu” (Lj. Tadić 1988: 61). Na prokopavanju kanala, u najtežim klimatskim i radnim uvjetima, sudjelovalo je stotinu tisuću pothranjenih logoraša. Mnogi su u tom, sumnjivom pothvatu, završio je kao farsa, jer se vrlo brzo pokazalo da mu je dubina bila nedostatna, stradali uslijed hladnoće, izgladnelosti, velikih fizičkih napora, ili su jednostavno bili ubijeni. No, sve to “ribari ljudskih duša”/ pisci (M. Gorki, Averbah, M. Zoščenko, V. Šklovski, V. Katajev, V. Ivanov, A. Tolstoj...) nisu o tim neugodnim činjenicama u svojim tekstovima napisali niti jednu jedinu riječ. Dapače, u toj knjizi, napisanoj za vječnost i buduće generacije, ti iznimni humanisti posvema ozbiljno pišu o izuzetnim zalaganjima partijskih vođa kao narodnih dobrotvora i rukovoditelja gradnje, koji su ujedno bili i najbolji prijatelji logoraša. A da njihovu cinizmu nema kraja svjedoče nam i svi oni bajkoviti opisi o upotrebi napredne tehnologije pri gradnji Bjelomorskog kanala, iako se tehnologija, u tom slučaju, sastojala jedino od običnih lopata i drvenih kolica. Nažalost, u tim tekstovima nije moguće pronaći ni jednu jedinu rečenicu o tragediji jadnika koji su taj besmisleni Kanal koristeći tu “naprednu tehnologiju” marno gradili. No, i ovaj, kao i mnogi drugi slučajevi, samo još jednom potvrđuju onu Benjaminovu da svaka povijest nije ništa ino nego legitimiranje zločina koji su počinili pobjednici.

¹⁴ O tome više kod G. Agambena, *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb 2008. Riječ je o knjizi (nastavak kultne knjige istoga autora “Homo sacer”) u kojoj autor vrlo uvjerljivo pokazuje kako je hotimično stvaranje nekog izvanrednog stanja, a vrijeme poslije Rezolucije Informbiroa u bivšoj

Sjećanje vs. Zaborav

I sa sjećanjima i sa zaboravima treba biti podjednako oprezan! Naime, i jedno i drugo podliježe zlouporabi – u nekim povijesnim situacijama suočeni smo s previše sjećanja, a u nekim drugim, pak, prevladava kultura zaborava! Neki put i mnoge moderne demokracije koriste zaborav “po narudžbi, iz časnih razloga koji idu za očuvanjem društvenoga mira” (P. Ricouer 2006: 807). Iako demokracija koja se ostvarivala u poslijeratnoj Jugoslaviji, neposredno poslije Drugog svjetskog rata, teško da bi se mogla smatrati “modernom demokracijom”, ne isključujem mogućnost da je ondašnja partijska elita bila vođena upravo tom idejom – očuvati društveni mir, a to će se postići tako da se građane što manje podsjeća na sve one grozne zločine koji su se ne tako davno dogodili. I u tome nema treba a priori vidjeti ništa loše jer uistinu je teško postići i minimalni društveni konsenzus o budućnosti društva ako se poslije velikih tragedija/ratova građane, s vremena na vrijeme, podsjeća na zločine počinjene u nedavnoj prošlosti. No, prošlost nije moguće samo tako zaboraviti, posebice kada se to “očuvanje društvenoga mira” pretvorilo u nekontrolirano potenciranje jednih zločina, onih koji su počinili oni koji su izgubili rat, a istovremeno su se u potpunosti ignorirali, odnosno minimalizirali zločini druge/pobjedničke strane. Konačno, povijest je uvijek priča o pobjednicima i isključivo slavi njihove pobjede: “Tko god je izašao kao pobjednik sudjeluje do današnjeg dana u trijumfalnoj povorci u kojoj sadašnji vladari gaze preko onih koji leže ničice” (W. Benjamin 1970: 258), a usput utvrđuju/propisuju i “politiku pamćenja” – događaje/likove koji se moraju zapamtiti, kao i one događaje/likove koje nije nužno pamtiti! I upravo tim sustavnim potiskivanjem/tabuiziranjem (Bleiburga, križnog puta, upitno otvaranje i forsiranje srijemskog fronta, lijeva skretanja početkom rata, poslijeratna prisilna kolektivizacija, otvaranje novih logora – Goli otok, Sveti Grgur, Bileća...) “dopuštenih” zločina otvorena je Pandorina kutija “sjećanja”/svjedočenja svih koji su se osjećali žrtvama onih zločina o kojima se nije bilo dopušteno javno govoriti¹⁵, a sjećanja su sredstva koja nam pomažu da preživimo gubitke. Stoga su potpuno u

državi, nedvojbeno upućuje da je riječ o jednom takvom “iščašenom” stanju, postalo jedno od glavnih praksi suvremenih država, pa čak i onih koji si vole tepati da su “demokratske”. A u samoj preobrazbi jedne privremene i izvanredne mjere u tehniku vladanja, potaknulo je autora da izvanredno stanje vidi kao prag neodlučnosti između demokracije i apsolutizma. Mislim da nema potrebe previše špekulirati na koju stranu obično prevagne ova, prividna, “neodlučnost”. Naime, povijesno iskustvo uči nas da se privremeno ukidanje razlike između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti pretvori u trajnu praksu vladanja. Konačno, zar i Rossiter, uvažavajući čuvene teze W. Benjamina o pojmu povijesti, svoju knjigu ne zaključuje na krajnje groteskan način, riječima: “Nijedna žrtva nije prevelika za našu demokraciju, najmanje od svega privremeno žrtvovanje same demokracije” (citirano prema G. Agamben 2008: 20). Kada bismo bili cinični, onda bismo možda posumnjali da je Rossiter, nekim čudnim slučajem, čitao tekstove D. Čosića! Doduše, i mnogi drugi naši novokomponirani antifašisti (o)lako ponavljaju argumentacije D. Čosića, jer oni jednostavno nisu naučili gledati svijet očima svojih žrtvi!

¹⁵ O fenomenu sjećanja kao svojevrsnom otporu vrlo lucidno pisao je i J. Assmann u knjizi *Kulturno pamćenje, Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Biblioteka Tekst, Zenica 2005, posebice poglavlje Opcije kulturnog pamćenja: Vruće i hladno sjećanje, str. 79-103. A da štošta toga nije bilo baš onako kako je to zapisano u službenoj historiografiji najbolje nam posvjedočuju ona sjećanja na prošlost koja omogućavaju uvid i u one manje slavne epizode te iste prošlosti. “Sjećanje je

pravu oni (tako H. White savjetuje pripovjedačima, a C. Caruth povjesničarima da u svoje pri/povijest ugrade autoreferencijske lomove i na taj način osvijeste kod čitatelja nesvodivu razliku između događaja i njegova prikaza) koji tvrde kako svako sjećanje nužno proizvodi određene lomove, jer sudjeluje u aktiviranju nečega novoga/potisnutoga/nevidljivog/kućnih slika, te na taj način sudjeluje i u “namirivanju dugova prošlosti”, toj omiljenoj političko-povijesnoj disciplini na ovim prostorima. “Ta tuđost i strana dinamika sjećanja je snaga koja krši zakon lokalnog prostora” (M. de Certeau 1980: 41-42), odnosno riječ je o onom tipu sjećanja koji jedini može revidirati onaj kompleks što ga je Renata Lachman obilježila kao “kulturalno pamćenje”. Jer, ako želite predočiti istinu o temama koje su sustavno potiskivane, stigmatizirane, onda nam mora biti jasno da tako što nije moguće postići uporabom isključivo tradicionalnih pripovjednih postupaka. A upravo ti postupci i sudjeluju u procesu stvaranja onog modela “kulturalnog pamćenja”, kojeg “službena vlast propisuje/preporučava/legitimira.

Jedino u tom kontekstu moguće je razumjeti ideju makedonske povjesničarke i teoretičarke književnosti Lidije Kapuševske-Drakulevske, koja u tekstu “Individuálnata i kolektivnáta memoriáa kako trauma (interpretácia na Egejci i Snegovi na Kazablanka od Kica Kolbe)” u ironijskom diskursu vidi najadekvatniji diskurs kroz koji se može na netradicionalni način progovoriti o fenomenu traume!? No, moram izraziti blagu skepsu spram ove teze, jer nisam siguran da se ironijskim diskursom mogu uspješno rješavati baš sve naše povijesne traume? Mislim da ironijskim diskursom (nije da nije bilo pokušaja – jedan takav, u konačnici, neuspjeli pokušaj predstavlja film “Život je lijep”, gdje Benignijev otac pokušava ponuditi sinu/dječaku imaginarni štit, tako što ga s(p)retno uvlači u posvema besmisleni igru/natjecanje, kako bi ga zaštitio od traumatskog susreta s društvenom zbiljom logorskog života) nije moguće dekonstruirati fenomene kao što su Holokaust ili Gulag: teme Holokausta/Gulaga svojom tragičnošću opiru se svakom pokušaju ironije! I ne samo to – rekonstruiranje traume nikada nije moguće dovršiti!

Bavljenje teorijom omogućava nam da se, na našu veliku sreću, ne moramo ponašati kao pragmatički (oprezni) političari. Jer ako želimo da budemo autentični/kritični teoretičari, onda to znači da je riječ o onima koji se stalno moraju pitati nije li praksa zaboravljanja štetna za istinu i za pravdu? Upravo ta pitanja postavlja i P. Ricouer¹⁶: “Gdje prolazi linija razgraničenja između amnestije i amnezije? Odgovor na to pitanje ne nalazi se na političkoj razini, nego na najitnijnijoj razini svakoga građanina, u njegovoj najdubljoj nutрини. Zahvaljujući prorađivanju sjećanja, upotpunjujem prorađivanju žalosti, svatko od nas ima dužnost ne zaboraviti prošlost, nego o njoj govoriti (upravo na taj je način poljski redatelj A. Wajda strukturirao film “Katynska šuma”, o toj jednoj od najvećih poljskih tragediji/traumi u povijesti jednostavno se MORA govoriti – i to akteri te tragične priče u filmu i čine – nitko nema pravo od drugoga zahtijevati da se o tim strašnim zločinima šuti, da se ta uža-

način da se odvojimo od datih činjenica, ono je način posredovanja koje na kratke trenutke ruši moć datih činjenica. Pamćenje u sjećanje doziva prošle strahote ali i protekle nade” (H. Marcuse 1967: 117).

¹⁶ Usp. P. Ricouer, *Pamćenje. Povijest. Zaborav*, Europski glasnik, br.11/2006, str. 799-807.

sna i nepojmljiva tragedija zaboravi, da se potisne, da se pamćenje podčini glorifikaciji određenog političkog režima/ideologije, jer je netko/ministarstvo “politike pamćenja” procijenio/lo da su “vrijednosti” kojoj je poslijeratnoj Poljskoj nametnula sovjetska Rusija dostojnije od monstroznog ubojstva dvadesetak tisuća ljudi), ma koliko bolna ona bila, smireno, bez ljutnje” (2006: 807). Jer, kako kaže H. Arendt, citirajući Isaca Dinesena, “o boli, kakve god bile, sve postaju podnošljive ako ih se stavi u neku priču ili se od njih priča napravi”. I upravo tu misao slijede pisci (Kiš, Kovač, Čuić, Zupan, Šnajder, Janevski, Andonovski...) koji pripovijedanje o boli/zlu shvaćaju kao dužnost/obvezu – “važno je pisati: “do nekoga će to već doprijeti” (A. Sinjavski) – ništa se ne smije zaboraviti, sve se mora zapisati¹⁷, ne može očuvanje društvenoga mira biti alibi za “lošu prošlost”. Stoga je važno ostaviti trag/krik (a koliko taj trag/krik može biti bolan pokazuje i slučaj onoga zatvorenika koji je prvo sebi na uhu istetovirao nekoliko riječi, a onda je to isto uho odsjekao i bacio ga, kroz rešetke, stražaru u lice, a na uhu je bilo istetovirano: “Poklon XXII kongresu KPSS”), jer opasnost dolazi od zaborava.

A treba, isto tako, reći da ono što je još jučer bilo neslužbena povijest već sutra može postati službena: tako i slavni “osloboditelji” preko noći mogu postati obični “ugnjetači”. Ništa nije jednom zauvijek dano, pa se tako i nacionalne povijesti neprekidno iznova pišu, a to novo pisanje nije ništa ino nego refleksija trenutnog odnosa hegemonističkih snaga u društvu. Tako povijest može postati i svojevrsno svjedočanstvo o nevidljivosti, a tek funkcija pripovijedanja omogućava transformaciju nevidljivog u vidljivo. Stoga je u pravu američki filozof L. Mink koji obrće redoslijed zbilje, tako što će priču i pripovjednost povijesnog diskursa pretpostaviti objektivnoj realnosti života. I kada teorijski osviješteni pisci u te povijesne priče ugrade fantastične proseedae, onda oni samo osnažuju misao R. Lachmann da je fantastika upravo ta koja svaku kulturu suočava s njezinim zaboravom.

Nema sumnje da je socijalizam u Istočnoj Europi bio svojevrsna ideološka realnost, poredak čiju je reproduksijsku matricu činila jedna slika povijesti, ideal društva kojeg još nema, ali koje “mora moći biti”. No, ta jedna/jedina slika povijesti nije mogla odgovoriti na sva traumatična iskustva jer su naša pamćenja bila mnogo šira od te propisane slike povijesti. Pamćenje kao matrica povijesti pamti se različito. I tu se otvara čudesna veza između povijesti i književnosti¹⁸, u kojoj se književnost ne temelji isključivo na “fiktivnosti”, a isto tako raspolaganjem “činjenicama” nije privilegija isključivo povijesnog diskursa. “Taj ambiguitet stvarnoga i imaginarnoga izgubio je na vrijednosti utoliko što su se elementi imaginarnog počeli uvijek iznova

¹⁷ Tako i priča V. Šalamova “Prvi zub” završava nimalo slučajno znakovitim riječima: “Napiši, onda možeš i zaboraviti”. Doduše, i s tom praksom zapisivanja treba biti krajnje oprezan, jer se u nekim ozbiljnim teorijskim radovima postavlja logično pitanje: jesu li ljudi koji su pisali dnevnike u Sovjetskom Savezu zaista pisali svoje dnevnike, ili su ih oni pisali sa znanjem (strahom) da će sovjetske tajne službe, prije ili kasnije, konfiscirati te dnevnike?

¹⁸ U “Arhipelag Gulag” moguće je vidjeti neobični pokušaj književnog istraživanja, pa je posvema legitimna interpretacija tog teksta kao zanimljivog spoja historiografije, autobiografije, memoara, epskih modela kolektivnog stradanja, različitih narativa, polemika, analiza (studija slučaja, dokumenata, knjiga), sve do sitnih, malih formi narodnih izreka, aforizama, anegdota.

otkrivati u tekstovima koji su se pod svaku cijenu željeli predstaviti realnima, a fiktionalni su se tekstovi mogli pokazati kao mjesto “objektivne” spoznaje aktualnosti u dalekoj većoj mjeri no što bi se to naizgled strogo znanstvenome diskurzu historiografije moglo biti po volji” (D. Beganović 2007: 31).

“Ovo uporno, rekao bih manijačko insistiranje na dokumentu, na svedočenju, na podatku, na citatu, za pronicljivog čitaoca i pogotovo za pronicljivog kritičara moglo bi biti već samo po sebi dovoljnom indikacijom da pisac ovim očigledno želi da istakne pre svega značenja svog književnog postupka, čiji je krajnji cilj da se čitalac uveri u istinitost ovih priča, u istinitost opisanih događaja (...). Odatle to silno pozivanje na svedoke, na svedočanstva i dokumenata. Kao da u priči ništa nije prepušteno slučaju, kao da u priči ništa nije neprovereno i proizvoljno, nego kao da je sve preneseno iz neke (...) arhive, gde su sve misli, svi postupci svih ličnosti zabeleženi, kao da pisac raspolaže arhivima, dnevnicima, sudskim aktima, memoarima, intimnim beleškama, pismima toliko anonimnih, neistorijskih i sporednih ličnosti (...), a pisac je imao samo dužnost da sve te događaje poveže u neki suvisli red, da im da hronološki i psihološku usmerenost” (D. Kiš 1978: 112-113). Treba li slijepo vjerovati dokumentima? Nisu li i oni, više ili manje, spretno preparirani? Nisu li i oni (privatne bilješke, dnevnici, memoari...) svjesno konstruirani za svoje prve čitatelje – agente tajnih službi? Nije li se i u tim dnevnicima pisalo ono što se mislilo da država želi znati?

Suvremeni interes povijesne znanosti sve više se približava etnografskom pristupu koji se fokusira na ono kako i što ljudi pamte, a gotovo da ga uopće ne zanima što je bilo. “Ni jedan dokument nije nevin. O njemu se mora suditi. Svaki je dokument svjedočenje ili spomenik koji moramo znati de-strukturirati, rastaviti. Povjesničar mora biti u stanju ne da jednostavno otkrije krivotvorinu, da sudi o vjerodostojnosti dokumenta, već da ga i demistificira. Dokumenti postaju povijesni izvori samo nakon što su bili podvrgnuti postupku svrha je kojega da transformira njihovu lažnu funkciju u ispovijedanje istine” (M. de Certeau 1992: 183-184). Bilo je neminovno da se u određenom trenutku od reproduciranja jedne legitimne i cjelovite povijesne istine odustane; ono što je bilo potisnuto, nevidljivo, prešućeno, u nekom trenutku, mora se pokazati, mora postati vidljivo, mora progovoriti. Jednostavno: zone šutnje su neodržive! I to odustajanje od jedinstvene povijesne istine ići će u smjeru poliperspektivne, decentrirane, fragmentarne, klasne i rodne “pozicionirane” vizure pojedinih povijesnih događaja, osoba i razdoblja, gdje će se autobiografski zapisi sjećanja ljudi iz svih društvenih slojeva pridružiti ravnopravno drugim povijesnim izvorima. “Budući da je povijest težila postati “retrospektivnom antropologijom”, došlo je do izjednačavanja (netko bi mogao reći, inverzije) tradicionalne tematske hijerarhije. Oni koji su prije bili osuđeni na šutnju – žena, djeca, kriminalci i “niži staleži” općenito – dovedeni su u središte proučavanja. Njihovim dolaskom došli su i novi izvori, neki svježije otkriveni, a neki samo pročitani na novi način. Širi izbor tema značio je širu uporabu dokaza. (...) Ženska i etnička povijest, na primjer, ponudile su živopisno svjedočanstvo o životima koji više nisu mogli ostati ograničeni unutar jednog jedinog jedinstvenog prikaza. Pojam jedinstva, koji su podupirali i

analisti i marksistički povjesničari, sve više se odbacivao u korist poticajne mnogostrukosti. Čvrsto tlo povijesnih proučavanja sada je arhipelag zasebnih otoka, broj kojih je svakoga desetljeća sve veći” (J. Wilkinson 1998: 99). Upravo će to naša (druga) analiza romana “Pirika”/”P”, makedonskog pisca P. M. Andreevskog, koja slijedi u nastavku teksta, pokušati i potvrditi!

Pamćenje vs. Povijesti

Tekstovi J. Le Goffa poslužiti će nam kao teorijski temelj prilikom analize odnosa između pamćenja i povijesti u makedonskoj književnosti. Prema mišljenju ovoga autora pamćenje predstavlja ulog u igrama moći, pamćenje autorizira svjesne i nesvjesne manipulacije te kao takvo, ono treba služiti pojedinačnim i kolektivnim interesima. A kada je riječ o kolektivnim interesima, onda se oni, prije svega, verificiraju kroz službenu nacionalnu historiografiju. Za razliku od pamćenja povijest, pak, uzima istinu kao normu. “(...) pamćenje nije povijest već jedan od njezinih predmeta i početni stupanj njezina razvoja” (Le Goff 1992: 129). I mi ćemo u našim analizama poći od stava koji zagovaraju povjesničari kulturalnog usmjerenja, koji smatraju da je pamćenje u odnosu na povijest „šire“, „demokratičnije“, „autentičnije“ i „istinskije“ od povijesti. U njihovim razmatranjima povijest se svodi isključivo na „umjetni“ i „manipulativni“ oblik pamćenja.

Naše prvo čitanje¹⁹ romana „P“ suvremenog makedonskog pisca P. M. Andreevskog bilo je obilježeno strukturalističkom fascinacijom fenomena nastanka priča. I kako to obično biva u toj detaljnoj analizi kako nastaju priče/a, dogodilo nam se da smo čitav niz drugih, jednako zanimljivih elemenata prisutnih u tom romanu jednostavno predvidjeli. Srećom neki drugi interpretatori²⁰ upozorili su me na određenu limitiranost strukturalističke teorijske paradigme iz koje smo čitali taj roman i smatrali su da je nužno moju strukturalističku teorijsku paradigmu proširiti i nekim drugim (feminističkim, antropološkim...) paradigmama, koje bi, prema njihovu mišljenju, omogućile adekvatnije “pokrivanje” svih vrijednosti ovoga iznimno važnoga romana u povijesti makedonske književnosti.

Doduše, ti kritičari uvažili su i neke moje konstatacije o modalitetima strukturiranja toga romana. Tako su prihvatili konstataciju da je u romanu „P“ pripovijedanje postalo specijalizirana forma konstativnog govora koji, prije svega, služi opisivanju važnih sociokulturnih događaja u kojima protagonisti ovoga romana sudjeluju. A ratovi to nedvojbeno jesu! No, ti kritičari smatraju da u svojoj, inače detaljnoj analizi odnosa između Jona i Velike, muža i žene u romanu, nismo konstatirali jedan vrlo bitan moment, a taj je da P. M. Andreevski u romanu nije pravio nikakvu razliku između osobnog iskustva, koji u romanu predstavlja Velika, i onoga iskustva koje pripada javnim i političkim aktivnostima, a koje su romanu predstavljene kroz vi-

¹⁹ Usp. Z. Kramarić, *Makedonske teme i dileme*, MH, Zagreb, 1991, posebice tekst, *Između pragmatičkog i apragmatičkog*, str. 121-157.

²⁰ Nataša Avramovska, *Travestija na usnata istorija – raskazuvačkiot kriptogram na Petre M. Andreevski*, Skopje, 1999., a na njenom tragu i neki drugi (D. Durić & T. Ratković, *Muška i ženska povijest u Pirici Petre M. Andreevskog*.

zuru/priču Jona. Tim više, što ono prvo/osobno, bitno utječe na ono drugo/javno (J. Wallach-Scott 2003: 39). Ne dijelimo to mišljenje jer mislimo da se odnos između Jona i Velike, kako je on predstavljen u romanu, ne može uzeti kao ogledni primjer ilustracije odnosa između osobnoga i javnoga. Doduše, to nikako ne znači da i iskustva žena/ženskih subjekata, bez obzira jesu li slična ili različita od muških, treba isključiti iz stvaranja povijesti. Dapače, mišljenja smo da povjesničari moraju uključiti i nazočnost ženskih subjekata u stvaranju povijesti. I upravo iz tih razloga taj roman smatramo izuzetno važnim u povijesti makedonske književnosti. Naime, taj roman u evoluciji makedonskog romana predstavlja značajan datum jer eksplicitno otvara pitanje odnosa između roda i nacije²¹.

U našem prvom čitanju ovoga romana smatrali smo da problem rodni kategorija ne zaslužuje neku našu značajniju (teorijsku) pozornost. Još uvijek mislimo da za temeljnu priču romana „P“, odnos muža i žene, uopće nije od presudne važnosti vezanost glavnih protagonista/Jona i Velike uz njihove rodne sfere. Djelovanje Velike potvrđuje, manje ili više, sve stereotipe o ulozi i mjestu žene u makedonskom društvu s početka 20. stoljeća – njeno djelovanje vezano je isključivo uz kuću i obitelj, i kao takvo u potpunosti pokriva privatnu sferu i prirodu. A oni koji misle da djelovanje Jona pripada javnoj sferi i civilizaciji mislim da griješe. Smatramo da je ta konstatacija i više nego dvojbeni i nije nam jasno iz koje bi se teorijske paradigme mogla argumentirano braniti. To nikako ne znači da unutar društvenoga konteksta koji se u romanu „P“ opisuje funkcionira rodna simetrija/harmoničan odnos između muža i žene. Svoju privilegiranu poziciju u odnosu na Veliku Jon ne ostvaruje zbog toga što je njegovo djelovanje, za razliku od djelovanja Velike, vezano uz javnu sferu/civilizaciju: pripadnost javnoj sferi nije svaki put nužan uvjet dominacije! Drugim riječima, moguće je da „muško“ ni na koji način ne sudjeluje u javnoj sferi, a da ipak predstavlja načelo dominacije. Odnos dominacije „muškog“ nad „ženskim“ nešto je što se u makedonskom društvu toga vremena, a i u vremenima poslije, jednostavno predmnijeva i doživljava kao posvema normalan/prirodan odnos.

Taj odnos, ni na koji način, u tom vremenu, početkom 20. stoljeća, nije upitan, on je zadan, uloge su unaprijed podijeljene i moraju se samo korektno do kraja odigrati. Svaki pokušaj iznevjeravanja očekivanoga ponašanja i djelovanja od strane „slabog“ (žene, djeteta, stranca...) subjekta bio bi sankcioniran. Tako da svi protagonisti društvenih odnosa itekako paze da svoje uloge odigraju prema unaprijed zadanom scenariju, koji je određen postojećom distribucijom moći u društvu.

U našoj smo analizi, između ostaloga, pokazali da i Jonova i Velikina priča, pripadaju korpusu tzv. „malih“ priča. Nadalje, pokazali smo da u kompoziciji ovoga romana podjednako sudjeluje i „muška“ i „ženska“ strana, što znači da su u kompoziciji romana ravnopravno zastupljene i her-story i history, a da pri tome history nije univerzalna priča, već je jednako tako pojedinačna kao i her-story. Bez obzira na našu tadašnju rezerviranost prema dometima (post)feminističke kritike, nismo

²¹ O tome smo više pisali u tekstu *Nacija: tekst ili san (na primjeru romana Kole Čašule "Iskušnja", u našoj knjizi Identitet. Tekst. Nacija, Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009., str. 133-185.

propustili konstatirati roman "P" predstavlja primjer uspješne dekonstrukcije tradicionalne univerzalne povijesti, jer u konstrukciji povijesti, kako ju je vidio P. M. Andreevski, ravnopravno su sudjelovala oba iskustva, i "muško" i "žensko" iskustvo. I ovaj roman predstavlja ogledni primjer ravnopravnosti muškog i ženskog iskustva. Naime, i jedno i drugo iskustvo stekli su pravo da nam ispričaju priču/ o vlastitom životu. A pravo na pričanje vlastite priče uopće nije tako beznačajno, jer posjedovati iskustvo ili znanje, misao ili obavijest, još uvijek nije dovoljan razlog da bi netko stekao i pravo na govor o svemu tome. Vrlo se često događa da ljudi usprkos tome što znaju, što su nešto čuli ili vidjeli, uradili vlastitim rukama, usprkos iskustva „vlastite kože“ nemaju pravo to svoje znanje i iskustvo objaviti.

A Jon i Velika uspjeli su to pravo na priču o vlastitim životima „osvojiti“. I tek poslije „osvajanja“ toga prava, odnosno poslije izlaganja njihovih priča, koje paralelno teku, i između kojih ne postoji nikakav odnos subordinacije (o svim tim detaljima kazivač njihovih paralelnih Duko Vendija itekako vodi računa), slušatelji/ čitatelji moći će zaključiti da odnosi između muškarca i žene u makedonskom društvu u prvoj polovini 20. stoljeća uopće nisu idilični i da jedan (muški) rod dominira nad drugim (ženskim) rodnom, a da su društvene uloge strogo podijeljene, odnosno da je riječ o egzemplarnom primjeru patrijahalnog ustrojstva društva, gdje funkcionira pravilo: postati "mužem" znači steći patrijahalno pravo u odnosu na svoju "ženu" (C. Pateman 2000: 157):

„Žena, nakon udaje, postaje njiva. Teška si, a nema te tko zamijeniti: treba nešto skuhati, usukati, umijesiti. Pripremiti, stvoriti.

(...) A muž je muž: zahtijeva da mu postaviš, da mu prostreš, da ideš do đavola. Ne pita te možeš li. On je uvijek umorniji od tebe“ (38).

Stoga nema dvojbe da Jon, u svojoj priči, u potpunosti slijedi „muški princip“, koji oscilira između prvotne uloge supruga/oca do uloge vojnika i onoga u što se transformirao (riječ je o svojevrsnom mutantu, derivatu njegovih prethodnih osobina) poslije ratnoga iskustva, koje je, po svemu sudeći, bilo i tragično i traumatično!

Te dramatične promjene u ponašanju i djelovanju Jona dogodile su se poslije njegova povratka iz vojne. Te promjene prije svega očitovala su se u njegovu odnosu prema obitelji, ženi, djeci. Iako u tom ponašanju poslije povratka iz vojne nije bilo ničega etičnoga mi ipak nismo bili skloni da u tome vidimo demonstraciju ontološkog zla. Pošli smo od teze da se u svakome ratu, pa tako i u ovome u kojem je, ne svojom voljom, sudjelovao i Jon, događaju užasne stvari:

– Dodaj mi nož – reče vojvoda.

Sa strahom izvukoh nož iz vojvodina pojasa. Dadoh mu ga. A on, jednim udarcem, zari ga ispod vrata oca Visariona. Otac Visarion zatetura krkljajući, a nakon što je pao na zemlju, počeo trzati nogama, kao oprasen leptir.

– Izvadi mi nož – reče vojvoda.

Kleknuo sam, koljenima se odupro o prsa oca Visariona i objema rukama povukao nož. Držak bješe topao i ljepljiv od krvi oca Visariona.

– Nas dvojica ubismo doušnika – reče vojvoda prihvaćajući nož – sada možeš poći s nama (23);

koje ostavljaju trajne posljedice na psihi sudionika tih užasnih događaja, gdje se onda to negativno iskustvo može artikulirati kao društveno neprihvatljivo ponašanje.

Upravo na tom tragu neki će se interpretatori²² upustiti u analizu odnosa roda, traume i histe(o)rije, koja bi u konačnici trebala omogućiti dekonstrukciju službene slike velike povijesti, slike koja jednostavno ignorira sve one „sitne“ detalje, koji se, ni na koji način, ne uklapaju u njenu reduciranu viziju života. A iz te reducirane slike života „ispadaju“ svi oni pojedinci koji su, prije ratova, bili normalni i mirni ljudi, a sada iz „čista“ mira „uživaju“ u zlostavljanju svojih obitelji, posvemašnjem zanemarivanju i svojih roditeljskih i supružničkih dužnosti, i radnih obveza, vrijeme uglavnom provode po kavanama, počinju neumjereno piti, dragovoljno upadaju u „čudna“ društva (Jon se tako počinje družiti sa srpskim žandarima, počinje govoriti srpski...), postaju agresivni, nemirno spavaju, imaju halucinacije:

A kada je osamljen, ne voli biti sam, počinje razgovarati sam sa sobom: jesi li se borio, pita, jesam, odgovara sam sebi. A za koga si se borio, pita, za koga i protiv koga, pita, tko je poražen, pita se, ali sada ništa ne odgovara (263).

I sve te manifestacije svakako nisu posljedica ontološkog zla, već je to „društveno neprihvatljivo ponašanje“ posljedica ratnih trauma, koje su dovele do toga da se u sučeljavanju s nepodnošljivim nasiljem i konstrukcija muškosti urušava i obznajuje kao maskerata. A nema dvojbe da urušavanje ideala „muškosti“ nije praćeno i čitavim nizom negativnih emocija.

A možemo si samo zamisliti koliko tek frustracija kod Jona izaziva spoznaja da mu i poslije svega proživljenoga i dalje nikako nije jasno za što i za koga se on, zapravo, u tome ratu borio. I ova spoznaja uvodi nas u jednu novu, drugu značenjsku dimenziju priče/romana – prva se svodila na opis intimnih sudbina protagonista, a u ovoj drugoj otvorila se i priča o nesretnoj sudbini jednoga naroda (Z. Kramarić 1991: 131), koji neprestano sudjeluje u nekim ratovima, a poslije tih ratova njegova sudbina ostaje jednako tragična kao što je i bila i prije njih. Tako Jon, sve da i želi, nikako ne može misliti da je sudjelovao u događajima koji su bili od presudnoga značenja za zajednicu.

²² Više o tome vidjeti kod Judith Lewis Herman, *Trauma i oporavak*, Ženska infoteka, Zagreb, 1996. I mi smo skloni vjerovati da bez obzira što je rekonstruiranje traume sizifovski posao da višekratno ponavljanje traumatične priče ipak daje dredene rezultate – stvara se, prije svega, pozitivan ambijent kada u jednom trenutku pričanje priče o traumi ne pobuđuje više onakav snažan osjećaj kakav je trauma do tada pobuđivala. Drugim riječima, višekratno ponavljanje traumatične priče dovodi to toga da priča o traumi postaje „sjećanje poput svih ostalih sjećanja“ (1996: 224), i onda poput svih uspomena i ona s vremenom počinje blijediti.

Stoga mislim da su u krivu oni koji misle da smo Jonovu priču trebali tumačiti kao priču koja korespondira sa sferom politike i povijesti. Njegova priča his-story ni na koji način nije ekvivalent velike i službene povijesti (history). Između njegove priče i priče/pamćenja Velike (her-story) nema nikakvih razlika. I jednu i drugu priču pričaju, zapravo, klasične žrtve: Jon je žrtva onoga što se zbiva na ratištu/javnoj sferi, a u svemu tome on sudjeluje isključivo kao puki objekt; a Velika predstavlja, i biološku i simboličku/kulturološku, žrtvu, jer njoj, sukladno nepisanim pravilima, ta uloga i pripada, i u javnoj i u privatnoj sferi! I tek u tom kontekstu moguće je rod promatrati kao povijesni konstrukt, a povijest kao rodni.

I te njihove priče/pamćenja trebale bi biti u funkciji „oslobađanja“ od svih traumatičnih iskustava „velike“ povijesti, odnosno te njihove priče nisu ništa ino nego njihove želje da svojim inferiornim „glasovima“ priskrbe izvjesni legitimitet. A tako što može se ostvariti jedino ako svojim glasovima omoguće, kakvu-takvu, „čujnost“ u „velikoj“ povijesti! Na taj se način i potvrđuje teza J. Wilkinson da živimo u vremenu u kojem je došlo do izjednačavanja/inverzije tradicionalne tematske hijerarhije: oni koji su donedavno morali šutjeti – žene/Velika, djeca, „niži staleži“, a što je Jon drugo nego pripadnik toga staleža – sada slobodno mogu pričati. I rezultat njihovih priča je fascinant: ideologizirani, uniformirani, dosadni, jedinstveni prikazi povijesti bit će supstituirati subverzivnim „malim“ pričama, koje se temelje ne na rekonstrukciji onoga što je bilo već onoga što i kako obični ljudi pamte! Isto tako, njihove priče pripadaju pučkom pamćenju, koje se uvelike razlikuje od elitnoga pamćenja. Pučko pamćenje, za razliku od elitnoga ne pretendira da popuni sve praznine. „Vrijeme elitnoga pamćenja kretalo se manje ili više linerarno, dok je vrijeme u pučkom pamćenju plesalo i skakalo. Elitno vrijeme koloniziralo je i stvaralo granice teritorija koje smo počeli nazivati nacijama. Pučko vrijeme bilo je više lokalno i epizodno (...)“ (J. R. Gillis 2003: 174).

I upravo nam ta distinkcija između elitnoga i pučkoga pamćenja može pružiti relativno zadovoljavajuće odgovore na ključna pitanja geneze i makedonske književnosti i makedonske nacije, može nam pomoći da jednostavnije shvatimo razloge njihova relativnog povijesnog „kašnjenja“. A, tim relativnim i vrijednosno neutralnim „kašnjenjima“ bavili smo se opširnije u nekim drugim tekstovima u ovoj knjizi u kojima smo pokušali riješiti neke od problema koji se javljaju u odnosu između povijesti i demokracije. Bili smo svjesni da ti odnosi uopće nisu idilični, jer „nacije upotrebljavaju povijest kako bi stvorili smisao nacionalnog identiteta postavljajući potrebu za pričama koje grade solidarnost protiv otvorenog znanstvenog istraživanja koje mogu dovesti u pitanju druge iluzije. Ovdje je najvažnije pitanje kojim ljudskim potrebama povijest treba služiti, žudnji za samopotvrđivajućoj i čak iskrivljujućom prošlošću (i u ovim vremenima itekako su prisutne i takve strategije – op. Z. K.) ili oslobođenju...” (J. Appleby et. al. 1994).

Umjesto zaključka: Iz svega ovdje rečenoga mogli bismo zaključiti da su tradicija svakodnevnog usmenog pripovijedanja i romani S. Popova integralni dijelovi romaneskne poetike P. M. Andreevskog. Naime, i tradicija svakodnevnog usmenog pripovijedanja i romani S. Popova temelje se na tzv. malim pričama, gdje su

u prvom planu priče o doživljajima pojedinaca, o njihovim životnim povijestima, njihovim intimnim željama i nadama, njihovim običnim, svakodnevnim, “malim”, ali jedino njihovim jednokratnim i neponovljivim životima. Tako i u ovome romanu “P” male priče Jona i Velike imaju svoju logiku, koja je posvema neovisna od logike na kojima se temelje velike priče Povijesti/Politike. I upravo te male priče Jona i Velike sudjeluju u dekonstrukciji velikih priča Povijesti/Politike, odnosno na jedan posvema drugačiji način kod svojih čitatelja/naroda stvaraju osjećaj za povijest²³: (23) jer niti Jonu, niti Velikoj nije bitno da precizno rekonstruiraju ono što je bilo, već njihove “male” priče problematiziraju fenomen – kako i što, zapravo, ljudi pamte!

Izvori

1) Andreevski, Petre M., (1983), *Pirika*, Znanje, Zagreb

Literatura

U popisu literature navode se samo oni tekstove na koje se neposredno referira u tekstu.

Agamben, G (2009), *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb.

Adler, N. (2004), *Preživjeli iz Gulaga*. S one strane sovjetskog sistema, Beogradski krug, Beograd.

Amery, J. (2009), *S onu stranu krivnje i zadovoljštine*, Ljevak, Zagreb.

Appleby, J. et. al. (1994), *Telling the Truth about History*, Norton, London&New York.

Arendt, H. (1987), *On Revolution*, Harmondsworth.

Bauman, Z. (2000), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY.

Beganović, D. (2007), *Pamćenje traume*. Apokaliptička proza Danila Kiša, Zoro, Zagreb-Sarajevo.

Biti, V. (2005), *Doba svjedočenja. Tvorba identiteta u suvremenoj hrvatskoj prozi*, Matica hrvatske, Zagreb.

Buden, B. (1998), *Barikade*, Arkzin, Zagreb.

²³ Kada smo pisali o romanima S. Popova, onda smo predložili da bi bilo dobro kada bismo njegove romane čitali kao osebujuć način rada na nacionalnom pamćenju. Nadalje, konstatirali smo S. Popov ne doživljava povijest kao učiteljicu života, pa sukladno toj pesimističnoj viziji povijesti u njegovim romanima nema pozivanja na pozitivističke činjenice (povelje, ugovore, službene isprave, notarske i crkvene spise i sl.), na povlaštene povijesne izvore, koje kao takve predstavljaju neposrednu demonstraciju ideoloških, klasnih, nacionalnih vrijednosti i interesa. Stoga se ovaj pisac radije okreće nenamjernim “netransparentnim” ostacima kulturne povijesti/izvorima tradicije. Posvema istovjetan postupak u romanu “P” primijenit će i Petre M. Andreevski: i ovaj pisac konzistentno “male” priče svojih aktera, Jona i Velike, pretpostavlja bilo kakvom imaginiranju nekakve navodno sretnije budućnosti.

Moramo napomenuti da je ta sklonost etnografiji u makedonskoj književnoj teoriji konstatirana i prije nas – konstatirali su je i D. Mitrev i M. Đurčinov. Doduše, i jedan i drugi, ostali su isključivo na pukoj konstataciji, i nisu se upuštali u interpretaciju modaliteta formiranja “narodne povijesti”/folk history. Ne dvojimo da su, i D. Mitrev, i M. Đurčinov, znali da je svako životno iskustvo kudikamo bogatije od diskursa, ali nisu smatrali potrebnim tu konstataciju u svojim tekstovima i teorijski utemeljiti.

- de Certeau, M. (1980), *L'Ecriture de l'histoire*, Paris. (1988), *The Writing of History*, Columbia UP, NY.
- Dičev, I. (2003), *Eros i identitet*, [u zborniku:] *Balkan kao metafora. Između globalizacije i fragmentacije*, ur. Dušan I. Bijelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd, str. 269-285.
- Gillis, J. R. (2006), *Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa*, [u zborniku:] *Kultura pamćenja i historija*, (ur.) M. Brkljačić & S. Prlenda, Golden marketing/Tehnička knjiga, Zagreb.
- Groys, B. (2006), *Učiniti stvari vidljivima: strategije suvremene umjetnosti*, [uredila i prevela Nada Beroš], Muzej suvremene umjetnosti, Zagreb.
- Kirin-Jambrešić, R. (2008), *Dom i svijet. O ženskoj kulturi pamćenja*, Centar za ženske studije, Zagreb.
- Kiš, D. (1978), *Čas anatomije*, Nolit, Beograd,.
- La Capra, D. (1987), *History, Politics and Novel*, Ithaca & London.
- Le Goff, J. (1992), *History and Memory*, Columbia UP, NY.
- Marcuse, H. (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt.
- Mink, L. (1987), *Historical Understanding*, Brian Fay, Eugene O. Golob i Richard T. Vann (ur.) Cornell UP, Ithaca.
- Pateman, C. (2000), *Seksualni nered*, Ženska infoteka, Zagreb.
- Ricouer, P. (2006), *Pamćenje. Povijest. Zaborav*. Europski glasnik, br. 11, Zagreb.
- Tadić, Lj. (1988), *O političkom teroru*, Književna kritika 3-4, Beograd, str.58-63.
- Wallach Scott, J. (2003), *Rod i politika povijesti*, Zagreb.
- Wilkinson, J. (1998), *Izbori fikcija: povjesničari, sjećanja i dokazi*, Gordogan 43-44, Zagreb, str. 95-111.
- Voglis, P. (2002), *Political Prisoners in the Greek Civil War, 1945-50*. Journal of Contemporary History 37/4, str. 523-540.

OD TOTALITARNE PREMA TRANSKULTURALNOJ JAVNOJ SVIJESTI – DIJALOG DISKURSA I EPOHA –

Prije jedanaest godina napisala sam esej „Od Gutenberga do Intelneta¹“. Esej slijedi povijest pisma kroz semiotičke naočale Umberta Eca i, preko Bahtinove vizije o dvoglasnosti riječi, vodi do Epsteinova transkulturalnog mišljenja u koje su uvršteni teorijski i filozofski postulati poststrukturalističke misli 20. stoljeća. Ali tada, 2001. godine, na samom početku stoljeća, moja je predodžba o transkulturalnosti kao *novog načina slobode* funkcionirala neovisno o političkim konstelacijama definiranim globalnim promjenama u svijetu. Bila sam usmjerena samo na slova i glasove, na smisao i značenje koje je stvarala jedna hipertekstualna poetika, zanemarivala činjenicu da vizije postoje i u prešućivanoj istini (posebice u totalitarnim režimima) oblikujući aperceptivnu podlogu našega govora. A ona je oduvijek bila nazočna u tekstovima koje sam čitala: u Bahtina, Foucaulta, Epsteina ili Derri-
daa... Stoga sam odlučila potražiti značenja tih prešućivanih ili odgođenih istina, ne u *artikulaciji* (konstrukciji) ideja, već u *dekonstrukciji* koja započinje u autorima i *rekonstrukciji* koja se nastavlja u čitateljima, koji su spremni diseminirati njihova značenja. To sam i sama učinila potaknuta zanimljivom konstatacijom u jednom od Epsteinovih eseja koja je uspostavila analogiju između abrevijatura WWW i SSS(R), sugerirajući da je povijest stvaranja WorldWideWeba-a upisana u povijest raspada Sovjetskog Saveza² kao neki kronološki kontinuum koji potvrđuje preklapanje jednog *kraja* s početkom jednog *uzleta*: kraj moćnog totalitarnog svijeta i početak novog virtualnog (vidi: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>). O čemu je točno riječ?

Niz događaja iz 1989. godine doveo je do promjena u geopolitičkoj strukturi Europe. Toga ljeta Gospodnjeg svijet je obišla slika na kojoj austrijski ministar vanjskih poslova Alois Mock i njegov mađarski kolega simbolično otvaraju granič-

¹ Eseg je prvi put bio objavljen na početku 2002. godine u siječanjском izdanju *Blesok/Shine: dvojezičnom elektroničnom časopisu za književnost i druge umjetnosti*, br. 24 (vidi: <http://www.blesok.com.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=375>). Engleski prijevod teksta „From Gutenberg to IntelNet (the cyber-theories of Mikhail Epstein and Umberto Eco)“ ubrzo se našao na sajtu Mikhaila Epsteina: <http://www.emory.edu/INTELNET/l.author.html>. Originalna verzija ovog teksta dio je moje knjige: *Grupni portret: kulturološki i književno-teorijski eseji* (Magor, Skopje, 2007).

² Kada vidim slova WWW, sjetim se SSSR-a“ kaže Mikhail Epstein u eseju „Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. К открытию Книги Книг“, (vidi: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

nu ogradu između dviju zemalja. Ubrzo potom, austrijski političari i predstavnici mađarske oporbe postižu sporazum o privremenom otvaranju granice kod mjesta Sopron, zbog događaja planiranog 19. kolovoza, Paneuropskog piknika Otta von Habsburga³. Bio je to politički čin običnih ljudi koji su time „probudili duh iz boce“: potaknuti sadržajem letaka kojim se na simbolički način tražilo da „željezna zavjesa“ bude *presječena*, šestotinjak je građana Demokratske Republike Njemačke, koji su ljetovali na jezeru Balaton, prebjeglo preko komunističke Mađarske na Zapad, označivši time istočno-njemački egzodus i potaknuvši događaje koji su 9. studenog iste godine doveli do rušenja Berlinskog zida. To je bio čin želje za „otvorenom“ Europom, želje za onakvom mobilnosti sličnoj kretanju elektromagnetskih valova, koje se bez ograničavanja i zabrana odvija danas kao kreativna razmjena ideja. Ta masovna reakcija bila je demonstracija ljudskog dostojanstva i svijesti.

Samo tjedan dana nakon rušenja Berlinskog zida, u komunističkoj Čehoslovačkoj policija je spriječila mirne prosvjede praških studenata povodom 50. obljetnice ubojstva studenta Jana Opletala koje se dogodilo 1939. godine za vrijeme njemačke okupacije. Ta je zabrana izazvala masovne ulične prosvjede koje su podržali potpisnici Povelje 77⁴, a konačno su i doveli do rušenja komunističke vlade u ČSSR. Time je na simbolički način otpočela tranzicija od totalitarizma k demokraciji. Mjesec dana kasnije, samo nekoliko dana prije proslave katoličkog Božića, gledala sam na izravnom televizijskom prijenosu pad rumunjskog diktatorskog režima Nicole i Elene Ceaușescu. Međutim, tada nisam mogla znati da je uz burne povijesne događaje (paneuropski piknik, rušenje *Die Berliner Mauer-a*, baršunaste revolucije u Čehoslovačkoj i pad rumunjske diktatorske vlasti), još jedan važan događaj tiho obilježio 1989. godinu. Bio je to povijesni HTTP Sir Tim Berners-Leeija⁵. Bio je to početak kraja hladnog rata...

U 23 godini života, s diplomom studija jugoslavenskih književnosti i neizvješnom budućnosti, gledala sam kako se dramatično mijenja dotadašnji svjetski poredak, ali nisam mogla ni sanjati da će dvije godine kasnije nestati bez traga okamenjene vrijednosti mojeg formativnog mladalačkog razdoblja... After the fall of the Wall...

³ Pokrovitelj povijesnog Paneuropskog piknika bio je Otto von Habsburg, nasljednik austro-ugarske krune, međunarodni predsjednik Paneuropske unije i član Europskog parlamenta u Strasbourgu. Tadašnja je Europska unija imala samo nekoliko zemalja članica.

⁴ Povelja 77 neslužbena je i otvorena udruga ljudi različitih zanimanja i uvjerenja koji su se te 1977. godine zalagali za poštivanje građanskih i ljudskih prava u ČSSR. Njezini su potpisnici bili ugledni komunisti iz vremena Praškog proljeća (1968.) i velik broj kulturnih i znanstvenih djelatnika, među kojima je bio i Vaclav Havel i Jan Patocka. Oni su upozoravali na kršenje građanskih prava i sloboda. Nakon objavljivanja Proglasa Povelje u inozemnim informativnim glasilima, komunistička je vlast u ČSSR pojačala policijsku represiju nad potpisnicima i aktivistima, a mnogo njih dobilo je i zatvorske kazne.

⁵ HTTP (Hyper Text Transfer Protocol) bio je projekt CERN-a (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire), koji je inicirao Sir Tim Berners Lee, a 1990. godine podržao ga je Robert Cailliau s ciljem da se istraživačima-znanstvenicima olakša pristup podacima, što je sugeriralo kraj hladnoga rata i pad „željezne zavjese“ u Europi i svijetu.

U siječnju 1992. godine dogodila su se još dva velika događaja koja su promijenila političku kartu svijeta. Naime, nakon međunarodnog priznanja Slovenije i Hrvatske kao posljedica ideološkog i dramatičnog razjedinjavanja jugoslaven-skih republika i rata, SFRJ definitivno se raspala⁶, a moćni SSSR doživio je svoju transformaciju u SNG – posttotalitarni i labavi „savez“ nezavisnih država (Союз независимых государств). I dok su se Srednja i Istočna Europa burno opraštale s dominantnim komunističkim sustavom, Zapadna je Europa potpisivala u CERN-u⁷ „Protokol o slobodnom transferu informacija između servera i klijenata osobnih kompjutora“. Taj akt koji je inicirao Timothy Berners Lee označio je početak druge ere. Jedan novi svjetski poredak i nova *totalitarna svijest* čije dalekosežne implikacije ni Orwell nije mogao predvidjeti, najavili su rađanje W3 (WorldWideWeb)⁸ – poput baršunastog leptira („бархатная бабочка“) koja se liježe iz gusjeničje kulkuljice, „mnogočlanog i neponovljivog SSSR-a“ zapisao je u svojem nadahnutom eseju Mikhail Epstein (vidi: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

I tako su u toj, po mnogo čemu povijesnoj, 1989. godini ideološke iluzije o sretnim društvima i stereotipima o „socijalističkom čovjeku“ počele podsjećati na već pomalo zaboravljena poglavlja odavno završene knjige. S mjesta nekadašnje globalne Internacionalne republike „trudbenika“, pojavljivala se nova *Ideokratska*⁹ republika intelektualnih radnika čiji se potencijal neprimjetno ugrađivao u virtualno prostranstvo elektroničnog Neta. I kako onda da čovjek ne povjeruje u sudbonosnu povezanost ovih čud(es)nih koincidencija?

Moram priznati da se preklapanje tih posve različitih oblika *totalne svijesti*: s jedne strane nekadašnji komunistički režim i njegov dominantni i represivni logos (simboli političke hipokrizije totalitarnih društava, koji umjesto da jamče, guše slobodu ljudi uspostavljajući kontrolu nad protokom informacija) i polivalentne moći sveobuhvatne kompjutorske mreže, s druge strane (čiji je nedogmatiziran logos otvorio alternativne mogućnosti svim slobodoumnim i liberalnim umovima) – počelo odvijati u mojoj glavi kao proširena metafora za cikličko kretanje povijesnog vremena, sugerirajući mi konstataciju koju je Mikhail Epstein spretno opisao u samo

⁶ Arbitražno povjerenstvo Europske unije kojim je zasjedao predsjednik Ustavnog suda Francuske, Robert Badinter, utvrdilo je 15. siječnja da Makedonija (kao i Slovenija) ispunjava sve uvjete za međunarodno priznanje i da *ime ne predstavlja teritorijalnu prijetnju*. Zbog suprotstavljanja Grčke priznanju Makedonije pod njezinim ustavnim imenom, proces međunarodnog priznavanja i uspostave diplomatskih odnosa s EU je odgođen. Lisabonska deklaracija Europskog savjeta je 27. siječnja 1992. osporila Makedoniji ime, priklonivši se time grčkoj strani u sporu. Makedonski je parlament odbacio tu deklaraciju. Diplomatski su odnosi između Makedonije i EU uspostavljeni u prosincu 1995. godine.

⁷ Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire/European Organization for Nuclear Research – Međunarodna znanstvena organizacija za nuklearno istraživanje (danas je preimenovana u Europski laboratorij za partikularnu fiziku) sa sjedištem pokraj Ženeve i formirana je od vlada dvanaest europskih zemalja 1952. godine.

⁸ Prvi Web browser pušten je online 1991., no kao projekt nazvan ENQUIRE-W3, započeo je s radom 1989. godine.

⁹ Ideokracija – vlast razumnih ideja

nekoliko rečenica. Naime, *totalitarna je civilizacija*, podignuta na temeljima kanonskih i „važnih“ knjiga svoga vremena, nastojala i po cijenu ljudskih života¹⁰ promijeniti svijet privikavajući ga na apstrakcije i simbole. Za razliku od nje, *virtualna civilizacija*, podignuta na temeljima globalne internacionalne kompjutorske umreženosti, ne podržava nasilje, ne zahtijeva žrtve. Njezin je primarni cilj ujedinjenje, a ne podjele. Danas, umjesto nekadašnjih zastrašujućih Velikih Ideja koje su „s bolom i vjerom, očajem i prokletstvom“ pokretale svijet, jedno drugo „Ogromno“ upravlja nama. Njegove milijunske oči izviru iz kompjutorskog monitora nudeći nam posve drukčiji život (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

Taj poetičko-politički i povijesno-tehnološki kontekst ugrađen u Epsteinove eseje, dao je novu vizuru mojoj percepciji. Osobito spoznaja da je 70-ih godina prošloga stoljeća u svijesti Sovjeta sazrijevalo *disidentstvo*, tiho potkopavajući temelje totalitarizma drukčijim političkim mišljenjem, neovisnim i disparantnim poput nevidljivog arhipelaga *malih otočića-ideja*. Oni su stvorili bazu jedne alternativne discipline na čijem je temelju, od povijesti šutnje u ruskoj kulturi, od njezinih „neprihvaćenih ili odbačenih, prokletih i bezumnih ideja“, Mikhail Epstein mogao stvoriti svoj novi *Arhipelag* progonjenih umova, logičkih alternativa i hipoteza¹¹. Taj se *arhipelag* potpuno razlikovao od onog Solženjicinova¹², koji se umjesto ljudskim sudbinama, bavio ljudskim mislima, alternativnim rukopisima razbacanim po intelektualnoj mapi svijeta za koju važi drukčiji pristup, jedna posve različita *dekonstrukcija*. Evo, o čemu je riječ:

Internetski projekt *Knjiga nad knjigama*¹³ koji je Epstein zamislio kao „banku ideja“ izazvao je u meni veliku znatiželju. Njegov acentričan i nehijerarhiziran metaprostor implementira zapravo nomadsku logiku mišljenja te rabeći tehničke mogućnosti interneta, spoznaje stvarnost za koju znamo da nikada do kraja ne može biti iscrpljena. Ona može postojati i kao „tuđa istina“, kao neizgovorena „buduća riječ“ s kojom se uvijek ponovno započinje dijalog, kao potvrda stavu da se u svakom od nas zapravo događa *sudar glasova* (Bahtin). Potaknut tim disenzusom u

¹⁰ Misli se na žrtve koncentracijskih logora iz vremena komunizma kao načina učvršćivanja diktatura proletarijata. Dativaju negdje iz Lenjinova vremena, 1917./1918. godine. Vjeruje se da je u okvirima Istočnog Ledenog Brijega oko 90 milijuna ljudi bilo osuđeno na smrt.

¹¹ „Архипелаг Гонимых Умов, Логических Альтернатив и Гипотез. Другой ГУЛАГ“ (vidi: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

¹² Nakon osmogodišnje golgote provedene u Staljinovim logorima zbog žestokog protivljenja totalitarizmu Sovjetskog Saveza svoj je intelekt, patriotizam i revolt Aleksandar Isajevič Solženjicin pretočio u svoje hibridno djelo „Arhipelag-Gulag“, trosveščanu kroniku Staljinovih koncentracijskih logora i čistka. Tom velikom ruskom piscu, disidentu i nobelovcu, jednom od najistaknutijih imena književnog otpora protiv totalitarizma postumno je bila dodijeljena nagrada Ohridske akademije humanizma za njegovu posvećenost ljudskoj misli, humanizmu i moralnoj pravdi kao temeljnim vrijednostima modernoga društva.

¹³ Projekt „The book of books“ (*Knjiga nad knjigama*) postavljen je na internetu 21. travnja 1998. godine, ali je Mikhail Epstein još osamdesetih godina prošloga stoljeća bio utemeljitelj i rukovoditelj interdisciplinarnе udruge humanističke inteligencije u Moskvi. Od 1990. godine živi i radi kao profesor teorije kulture i ruske književnosti na Sveučilištu Emory u SAD-u.

nama počinjemo misliti pomoću tuđih gledišta, rasuđivati pomoću tuđih stavova koje udvajamo egzegezama i komentarima te po riječima Foucaulta – „unutarnjim proliferavanjem smisla“, što samo potvrđuje činjenicu da je ovaj Epsteinov projekt, zapravo okrenut Bahtinovu dijalogizmu. Njegova dvoglasna riječ, toliko različita od one autoritarne tehnologije nihilizma proizvedene u Staljinovoj Gulag-mašineriji, usmjerena je prema jednom *transfinitnom* obliku diskursa, prema jednoj specifičnoj mreži efemernih tekstualnih blokova čiji je okvir danas samo računalni ekran. I budući da njezina kompleksna žanrovska struktura ne poznaje realne subjekte, već koegzistentne umove ujedinjenih oko različitih disciplina, postaje jasno zašto je Epsteinov projekt *Knjiga nad knjigama* zamišljen kao „vječiti dijalog kultura“. On otkriva nove horizonte koji nisu „nadosobni“, već osciliraju između osobnosti, horizonti koji dopuštaju različita stanovišta jer je pitanje o dijalogu, zapravo, pitanje o govoru *Drugog*... Zaustavit ću se sada pred budućnosti kako bih se vratila malo u prošlost.

Kao potkrjepa tom „drugom“ govoru bila mi je inspirativna spoznaja Terryja Eagletona. U eseju naslovljenom „Wittgensteinovi prijatelji“ taj britanski teoretičar kulture spominje jednog drugog Bahtina – Nikolaja Mihailoviča, godinu dana starijeg brata sovjetskog književnog teoretičara Mihaila Bahtina. Naime, kao bjelogardec emigrirao je u Englesku te predavao na Sveučilištu u Birminghamu, gdje je 1945. godine osnovao Katedru za lingvistiku. Postoje dokazi da je taj nekadašnji aristokrat židovskog podrijetla, carski „oficir“ i prebjeg, postao posvećeni komunist (o čemu svjedoče momoari *Ruska revolucija u očima jednog bjelogardecja*. Za razliku od brata Mihaila koji je ostao u SSSR-u, ali je 32 godine (od 1930.-1963.) bio onemogućavan u objavljivanju svojih knjiga i skoro posve zaboravljen u krugovima ruske marksističke filozofske lingvistike¹⁴. Prvo značajnije Bahtinovo djelo, *Проблемы творчества Достоевского*, objavljeno je 1929. U njemu uvodi svoj čuveni koncept dijalogizma. Iste godine, nakon optužbe za sudjelovanje u „underground“ pokretu Ruske pravoslavne crkve, kada je Koba (pseudonim Staljina) vršio čistke u redovima umjetnika i pisaca, Mihail je Bahtin bio osuđen na progonstvo u Sibir. Međutim, zbog lošeg zdravstvenog stanja (imao je osteomijelitis, bolest kostiju zbog koje mu je 1938. godine amputirana noga), dobio je pomilovanje. Umjesto progona u GULag¹⁵, dobio je šest godina egzila u Kazahstan gdje je radio kao knjižničar. Iako ne postoje pouzdani dokazi da su braća i nakon revolucije 1918. godine ostala u kontaktu, poznato je da je Nikolaj Bahtin 1930. godine imao preslik bratovljeve kultne knjige o Dostojevskom. Braća su bila bliska u djetinjstvu, a za vrijeme studija na Petrogradskom sveučilištu, obojica su bili pod utjecajem istog intelektualnog i književnog kruga. Budući da je zanimanje obojice bilo usmjereno k filozofiji

¹⁴ Mihail je 1918. godine osnovao poznati Bahtinov *krug* u kojem su članovi bili njegovi najbliži suradnici Pavel Medvedev i Valentin Vološinov, i kojima je iz ideoloških razloga prepustio autorstvo nad svojim knjigama *Formalna metoda u znanosti o književnosti* (1928) i *Marksizam i filozofija jezika* (1929). Vološinov umire 1936. godine od tuberkuloze, a dvije godine kasnije Medvedeva su uhitili i ubili Staljinovi ljudi. Godine 1940. Bahtin završava svoju doktorsku disertaciju o Rabelaisu koju nije smio obraniti sve do 1947. godine. Titulu doktora znanosti stekao je tek 1951.

¹⁵ ГУЛАГ (Главное Управление исправительно-трудовых Лагереј).

jezika, ne čudi podatak da je Nikolaj žestoko podržavao „Aristotelov smisao za individualno, nasuprot platonovoj tiraniji općega“ (T. Eagleton, 1992, 92), dok je Mihail Bahtin zastupao tezu o dvoglasnosti riječi prema kojoj se načelo stvarnosti preklapa s načelom „drugosti“ tumačenoj kao *egzotopija*. Zato je i odabrao „mimi-kričan“ način izražavanja kada je prepustio autorstvo svojim realnim „dvojnici-ma“, svojim bliskim suradnicima Medvedevu i Vološinovu. Time im je podario uloge „likova-mislioca“ u koje je usadio svoja razmišljanja. Međutim, kažu da se Bahtin nije mogao potpuno poistovjetiti s njima. Njihove su misli otkrivale jednu drugu, njemu djelomice tuđu, marksističku svijest, ali koja mu je omogućavala opstanak u tom suludom vremenu – nevremenu kao čista potencijalnost misli preobučene u muk. „U ideološko-govornom profiliranju Medvedeva i Vološinova - kaže Epstein – Bahtin je maestralno odigrao ulogu marksističkog teoretičara književnosti i lingvi-sta koju mu je nametnula ideološka scena dvadesetih godina 20. stoljeća, nastojeći pri tom postići optimalnu sugestivnost svojih likova... kao da su namjerno umetnuti u horizont Staljinove epohe“ (vidi: <http://polja.eunet.rs/polja422/422-5.htm>). To je izazvalo poteškoće u određivanju formalnog autorskog prava nad Bahtinovim knjigama koje nije mogao prisvojiti niti ih se odreći jer, iako ih je on napisao, nisu mu u potpunosti pripadale¹⁶.

Zapravo, elaborirajući svoj dijalogizam (koji je od metajezične preobratio u metafizičku strukturu), Mihail je Bahtin inzistirao na činjenici da, zahvaljujući sadržaju pojma koje je nazvao „внезаходимость“ (a Tzvetan ga je Todorov preveo kao *egzotopija*), ljudi mogu sagledati svoju istinsku prirodu samo na temelju činjenice što su Drugi, a ne Jedinstveni. Neki smisao može nadići svoju ograničenost samo u dodiru s drugim alternativnim smislom, piše Bahtin. Takvo *samonadilaženje* može stvoriti *intelektualna zajedništva* koja će moći prevrjednovati i nadograditi već napisano. Zato su moguća preklapanja tema, polazišta i ideja u slučaju dvaju prostorno i vremenski udaljenih tekstova (i autora) čija je jedina stvarnost, ona jezična. Time se otvara pitanje o *trećem, nadadresatu* koji razumije dijalog, iako izravno ne sudjeluje u njemu. Mi, koji ga razumijemo (interpretiramo), i sami postajemo sudionici dijaloga, ne u doslovnom aritmetičkom, već u specifičnijem metafizičkom smislu koji lako preskače epohe. Ako se vratimo povijesnom kontekstu u kojem su nastajale i razvijale se spoznaje i gledišta Mihaila Bahtina, posve je jasno zašto je sovjetski egokrat Staljin donio odluku o marginaliziranju i likvidaciji intelektualaca koji su podrivali „jednournost“ njegove ideologije¹⁷. Ali GULag nije nešto što se

¹⁶ „Bahtin je autor s kaotičnom biografijom iz političkih i osobnih razloga. Svoje je sljedbenike pribi-dobivao više na sokratovski, usmeni način, nego svojim tekstovima. Njegovi su učenici-istomišljenici objavili njegove prve knjige jer se Bahtin skrivao iza pseudonima. Bio je osuđen i deportiran. Nastavio je sa svojim promišljanjima, ali nije redovito objavljivao. Njegovi će se tekstovi pojaviti desetljećima kasnije ili čak poslije njegove smrti. To svakako otežava pristup njegovoj misli...“ kaže Tzvetan To-dorov u knjizi *Dužnosti i naslade: jedan život prolaznika (razgovori s Katrin Portven)*, Fondacija za makedonski jezik “Nebregovo“, Skopje, 2004., str. 132.

¹⁷ Branislav Sarkanjac u knjizi *Ideologija i pojedinac*, govori o dvjema ideološkim situacijama. Prva, prometejska, priprema revoluciju i osvješćuje pojedinca. Druga, epimetejska, slijedi nakon revolucije. „Ako je prva stanje herojskog optimizma i očitovanje čovjekoljublja, druga je stanje patnje, kajanja,

rađa i umire u granicama jedne zemlje¹⁸. Čak i nakon nekoliko stoljeća može se ponoviti kao planetaran fenomen, stoga neosoban i transpovijesni. On nije samo osobit mehanizam za proizvodnju *nemuštog jezika* ili alternativnih razmišljanja, nego i logorski mehanizam za proizvodnju kolektivnih stradanja, patnji i ljudskih žrtava. Upravo je ta spoznaja inicirala ovaj esej. Vrijeme je da sponu između mislilaca istočnog bloka Bahtina i Epsteina proširim idejama onih „zapadnjačkih“, Foucaulta i Derridaa, na onim mjestima na kojima se dodiruju njihove teorije.

Svoj je elektronički projekt „Knjiga nad knjigama“ Epstein prema vlastitim riječima utemeljio na jednoj pozitivnoj dekonstrukciji, drukčijoj od Derridaove, ali osobno među njima ne vidim bitnu razliku. Polazeći od *traga*, Derrida je pod imenom *gramatologija* predložio teoriju tekstualne proizvodnje, ali nije krenuo od Glasa, već od Pisma, pokušavajući ga spasiti od dominacije Logosa, mijenjajući pri tom njegov status od *transkripcije* u *inskrpciju razlika*, u jedno nesvodivo *Drugo*. Upravo to „nesvodivo Drugo jest *točka dodira* dviju najprovokativnijih koncepcija 20. stoljeća: grafocentričnog dekonstruktivizma Jacquesa Derridaa i Bahtinove teorije o „dvoglasnosti riječi“ jer je sam pojam *différance* idealni primjer za *riječ što izmiče kroz pomak/odgodu (vremensku kao i prostornu)*. Tako je dekonstrukcija postala „nom de guerre“ za fenomen kojeg je Bahtin „ne toliko glasno nazvao indirektnim govorom, polifonijom i *raznoriječju*“ (M. Holquist 1992: 109-111).

Naime, tekstovi, knjige i ideje nikada nisu novi početak, nego *novo odstupanje* od već izrečenog ili napisanog. To „već-nešto“ jest „diskurs bez tijela, glas tih poput uzdaha, *pismo* koje je i samo otisak vlastitog traga“, smatra Foucault (1998: 29). Ne anticipiraju li upravo takva razmišljanja teoriju tragova, stvarnost za koju su se zalagali veliki umovi naše epohe, stvarnost *odsutnosti* o kojoj su govorili Bahtin i Derrida? Nije li to stvarnost Michnikovih „bijelih mrlja“¹⁹ koji je u istoimenom politički intoniranom eseju (objavljenom u časopisu *Krytyka*, br. 30., 1988. godine u Varšavi), otvorio pitanje o nepravednom nastojanju tzv. „narodnih demokrata“ da nametnu prešućivanje kao jedan vid „kultiviranog izbjeljivanja crnih mrlja“ u

uviđanja naivnog optimizma pogreške... Krivac Prometej postaje Epimetej“ (B. Sarkanjac 2009: 260). Razumije se da ovo ne važi za Staljina, već za njegove žrtve...

¹⁸ Više o tom fenomenu vidjeti u mojem eseju „Timos ili Logos: subjekt i ideologija, čovjek i vlast“, str. ?.

¹⁹ „*Bele mrlje* su uglavnom prikrivene činjenice: u takve spada istorija staljinističkog terora u Poljskoj. Kompletnu blokadu arhivskog materijala službe bezbednosti prati tako reći potpuno odsustvo istoriskih istraživanja... — kaže Adam Michnik — Teror prvih deset godina posle rata, nije bio tema nijedne naučne konferencije, nijedne istoriske monografije... U godinama staljinizma formiran je model licemerne istorije: istoriska nauka tog razdoblja pravilno je realizovala Orvelov scenario o kreiranju prošlosti. I kreiranju ‘belih mrlja’... Što znamo o Rusiji tog vremena? ... Što znamo o Rusiji u poljskim očima?... U posljednje vreme, pojavila se — pre na inicijativu sovjetske strane — tema pakta Ribentrop-Molotov, 17. septembra, deportacije Poljaka u dubinu Rusije, katinskog zločina. Tu pojavu smatramo veoma pozitivnom... Mada valja postaviti pitanje zbog čega je ta tematika rezervisana samo za neke istoričare i publiciste? (...) u okvirima pluralističkog diskursa, moraju biti zastupljene sve tačke gledanja, pa i staljinistička... Krvava, a ne samo bela mrlja je čitav kompleks pitanja povezanih sa istorijom...“ (A. Mihnijk 1990: 213-215).

povijesti, prešućivanje koje oduzima narodu pravo na *povijesno pamćenje*²⁰? Zar nije to danas Epsteinova vizija redefiniranja i dopunjavanja „povijesti šutnje u ruskoj kulturi“ (kao i u ostalih istočnoeuropskih i srednjoeuropskih postkomunističkih kultura) na koje referira kada kaže: „Imao sam namjeru sakupiti u toj Knjizi sve metamorfoze misli, sve nijanse filozofskih učenja koji su bili *zagađeni* logikom (ili apsurdom) našega života u Rusiji u razdoblju izumiranja komunističke epohe... Želio sam sakupiti sve odbačene inačice i alternative na kojima su se lomila mišljenja te epohe tražeći izlaz iz tamnice u kojoj se i Mišljenje samo sa svojim najnadahnutijim idealističkim i ideokratskim obrascima, postavilo iznad bića, iznad života svakog od nas“ (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

Prisjećam se Milana Kundera, zapravo, povijesno-kulturološkog konteksta iz eseja „Tragedija Srednje Europe“²¹ iz 1983. godine. Taj „srednjoeuroljanin“ u njemu govori o sudbini zemalja sovjetskog bloka čiji ih je politički sustav definirao kao istočnoeuropske, a kulturna realnost kao zapadnoeuropske države. Esej problematizira pitanje o srednjoeuropskoj kulturi kao metafizičkoj potpori europske duhovnosti koja je abdicirala iz povijesnog vremena, pretvarajući „male nacije“ u ranjive države s vlastitom vizijom svijeta. Ta je vizija bila utemeljena na dubokom nepovjerenju prema imperijalnoj povijesti Europe, kobno neodvojive (jer joj pripadaju zemljopisno), a istodobno su i njezina obrnuta slika, njezine žrtve i autsajderi. „Upravo takvo gledanje na povijest otvorenih očiju, izvor je njihove kulture, njihove mudrosti, onog ‘neozbiljnog duha’ koji se ruga veličini i slavi“ (M. Kundera 1985: 299), totalitarnoj opasnosti i ideološkom bezumlju koje je umalo uništilo kulturu, onu kulturu koja oživljava u disidentskim pričama o udvojenom identitetu Europe. Ta europska „udvojenost“ bila je razlog velikim pobunama, slobodi s visokim rizikom, potaknutim invazijama, aneksijama, osvajanjima i onim „zajedničkim situacijama koje su uvijek ponovo okupljale narode da bi ih ponovno, ali na novi način, grupirale duž *imaginarnih i vječito promjenjivih granica nekog predjela, uvijek naseljavanog istim uspomjenama, istim problemima i konfliktima te istom zajedničkom tradicijom*“ (1985: 298 – kurziv A. B.-M.). Na što točno misli Kundera?

Kada su u kolovozu 1968. godine sovjetski tenkovi okupirali Čehoslovačku, taj se režimski pisac našao s druge strane zakona, na popisu „nepodobnih“ osoba. Kao jedan od junaka antisovjetskog otpora u Pragu, Kundera je preko noći postao *persona non grata* češkog javnog života, a to je trajalo do 1975. godine kada je odlučio emigrirati u Francusku. I dok je najjači od svih mitova 20. stoljeća, „istočni komunizam“, preživljavao svoju agoniju, Kundera je zagovarao model „Srednje Europe“ koji tumači u spomenutom eseju.

Tridesetak godina prije njega dvojica velikih „srednjoeuropskih“ i liberalnih umova podigli su svoj glas protiv političke situacije u zemljama Istočnog bloka,

²⁰ „Ćutanje otvara put laži: tuđoj i vlastitoj... Borba za pamćenje je rat objavljen stalinjističkom nasleđu..., osuda istoriskoj laži. Laž koja je dete staljinističkog sistema“ (A. Mihnjik 1990: 219).

²¹ Tekst je objavljen u francuskom časopisu *Debat* 1983. godine, a engleski prijevod u *The New York Review of Books* 1984. godine. U SFRJ esej je prvi put preveden i objavljen u zagrebačkom časopisu *Gordogan* 1985. godine, br. 17-18.

rumunjski povjesničar kultura i religija Mircea Eliade i poljski nobelovac Czesław Miłosz.

Nakon ulaska komunista u Rumunjsku 1945. godine, Eliade emigrira u Pariz, gdje počinje predavati na Sorboni, a od 1957. godine do smrti bio je redoviti profesor na Sveučilištu u Chicagu. U studiji „Sudbina rumunjske kulture“, objavljenoj 1949. godine u časopisu *Uniunea Româna*, Eliade problematizira pitanje o „religijskom ratu“ koji je sovjetski okupator poveo protiv europske civilizacije. Njezin je ishod, kao posljedica nestabilnosti u ovom djelu svijeta²², bila amputacija Srednje Europe koja je odjednom postala „Druga“, ona Istočna. O njezinu se održavanju na životu u Rumunjskoj tijekom 25 godina brinula dinastija Causescu.

Drugi je srednjoeuropski liberalni um poljski nobelovac Czesław Miłosz, koji je nakon rješavanja problema s diplomatskim imunitetom izazvan od strane njegove vlade (za koju je radio kao diplomat u SAD-u), bio imenovan za sekretara poljskog veleposlanstva u Parizu, 1951. godine. Šest mjeseci kasnije od francuskih vlasti sam je zatražio politički azil prekinuvši s poljskom državom svoju diplomatsku, ali ne i intelektualnu karijeru. Nakon samo pet mjeseci u egzilu, u petom broju *Kulture* (revije poljske emigracije u Parizu), Miłosz objavljuje esej „Ne“ u kojem objašnjava motive svoje odluke. Priznaje da je u socijalističkoj Poljskoj uživao državne privilegije, ali onoga trenutka kada više nije mogao podnositi ideološke presije staljinizma, odlučio je prekinuti kontakte s poljskom „demokracijom“, potkopavši time mit(ide)ologiju²³ real-socijalizma. Njegova knjiga antistaljinističkih eseja *Zarobljeni um* iz 1953. doživjela je velik uspjeh, ne samo zbog analize totalitarizma, već i kao antropološko-socijalna studija o intelektualcima u komunističkim zemljama pod silnim pritiskom vlasti i jednoulja.²⁴

²² Jedan od najpoznatijih prosvjeda protiv komunističke vlasti bio je onaj iz 1956. godine u Mađarskoj kada je prvi put u zemljama Istočnoga bloka bio poljuljan nametnuti sovjetski patronat. Studentске demonstracije u znak potpore poljskim reformistima počele su spontano, da bi prerasle u (kontra) revoluciju koju je podržao i mađarski premijer Imre Nagy te naposljetku bile krvavo ugušene ispred parlamenta u Budimpešti. Sovjetski su se tenkovi brutalno obračunali s revolucionarima: 13.000 ljudi bilo je privedeno, a 200.000 napustilo je svoje domove. Mnogi europski intelektualci, među kojima i Albert Camus, shvatili su značenje mađarske pobune te pokušavali probuditi europsku svijest čija je konkretna potpora izostala. Mađarska je revolucija bila veliko iskušenje i za tadašnji jugoslavenski vrh, za njezine tajne službe i diplomaciju.

²³ „Ideologija“ je socijalni jezik sa svojim sinonimima, antonimima, omonimima, relacijama koje se mijenjaju brže nego u nacionalnom jeziku. Npr. riječi ‘socijalizam’ i ‘demokracija’ dugo su nam zvučali kao sinonimi, a ‘komunizam’ i ‘fašizam’ kao antonimi. Sinonimi su bili imena Staljina i Lenjina, a antonimi imena Staljina i Hitlera. Danas nam riječi ‘komunizam’ i ‘fašizam’ sve više zvuče kao sinonimi, a ‘socijalizam’ i ‘demokracija’ kao antonimi.“ – iz Epsteinova eseja „Lenjin-Staljin. 1988“ (vidi http://www.emory.edu/INTELNET/es_Lenin_Stalin.html).

²⁴ Podsjetimo se i iskustva poljskog filozofa Leszeka Kołakowskog, jedne od ikona istočnoeuropskih disidenata koji je 1968., samo dvije godine nakon isključenja iz partije i posjeta pripadnika tajne policije njegovim predavanjima, izbačen i s fakulteta pod optužbom za revizionizam. Među prvim je u Poljskoj osporio marksističku dogmu (pojam demokratski socijalizam bio je za njega „kontradiktoran kao i pojam pržena gruda snijega“). Nakon njegova emigriranja 1968. godine njegova su djela bila zabranjena u Poljskoj unatoč činjenici da se kasnije na Oxfordu proslavio trilogijom *Glavni tokovi marksizma* (*Main Currents of Marxism*). Takva su bila iskustva i mađarskog disidenta Györgya

Spomenuti primjeri ideološko-političkih egzilanata paradigmatičan su pokazatelj da su kulturološke tradicije u ovim srednjoeuropskim državama (nekadašnjim članicama Varšavskog pakta), doživjele bitne promjene za vrijeme komunizma i real-socijalizma. Ne samo na relaciji Istok-Zapad, već i u svijesti i ophođenju njihovih građana oni su bili jasan signal da je pobjeda velikih sila dovela u pitanje europski vrijednosni sustav: nekadašnja je Europa preko noći bila preobražena u Istočnu s „novom vjerom“ u „drukčiju“ vlastitu stvarnost. Kao rezultat dobro skrivane i vješto prešućivane povijesti, „narodna demokracija“ u tim zemljama pokazivala je svo-je pravo lice samo kroz otpor protiv nametnute ideologije koja je ljude, kao subjekte povijesti, pretvarala u njezine žrtve. To mi daje za pravo da godine provedene pod

Konráda kojemu je, u jednostranačnom komunizmu od 1974.-1988., bilo zabranjeno objavljivati. To je bilo vrijeme kada su samo vlastita izdanja, tzv. *samizdat*, necenzurirane od vlasti, mogla stići do određene skupine čitatelja. U tom kontekstu treba spomenuti i velika disidentska imena iz SSSR-a Aleksandra Solženjicina, Josifa Brodskog, Ane Ahmatove, popis je dug ..., čak i iskustvo jugoslaven-skog disidenta Milovana Đilasa (žrtve sustava koji je sam stvarao!), međutim, time bih otvorila novu delikatnu temu koja zahtijeva osobit pristup i detaljniju elaboraciju. Navest ću samo nekoliko citata iz izuzetne *Komunističke intime* Jasne Koteske u kojoj detaljno skenira jugoslavensku socrealističku prošlost, konkretnije, onu makedonsku preko osobnog iskustva, gorke metarealistične priče o njezinu ocu Jovanu Koteskom, žrtvi komunizma i političke anestezije. „Studije o političkim zatvorenicima u Makedoniji pokazuju da je kod nas disidentstvo manje ideološki, a više nacionalni koncept, što ne zna-či da se oni uzajamno izuzimaju. Rasprava o vrijednostima i zabludama komunističkog sustava koja je aktualna u cijeloj Europi te i u Makedoniji, mora se prelomiti na analizi političkih dosjea. U tom ćemo se suočavanju s prošlosti, mi iz Makedonije, sresti s pogledom na našu najbližu povijest koji ne će biti nimalo privlačan. Vidjet ćemo „Staljine u duši onih“ koji su stvarali našu kulturu. Suočiti ćemo se s korijenom stalne suptilne i perfidne cenzure koja je trajala stoljećima i koja je ostavila mnogo strašnije posljedice od izravno političke cenzure. Zabrane se nisu očitovale u izravnim konfliktima. Kod nas se nisu zabranjivala samo djela, već prije svega ljudi koji su možda imali snage stvoriti takva djela. Zapravo njihove misli, prije nego što postanu djelo“ (2008, 71-72, kurziv A. B.-M.). „Naš je nevin i komunizam ispaao strašniji od „njihovih“ istočnoeuropskih iskustava. U pravu je bio Ivo Banac kada je prvi u SFR Jugoslaviji zahtijevao u knjizi „Sa Staljinom protiv Tita“, da se prihvati jednostavna činjenica da je jugoslavenska verzija komunizma u prvim godinama postojanja bila rigidnija od onih u ostalim zemljama Istočnoga bloka, unatoč paradoksalnoj činjenici da je Jugoslavija bila čuvena po najmekšoj komunističkoj diktaturi, a DDR, po najtvrdjoj. Paradoksalnost se sastoji u ideološkoj kaotičnosti „najslobodnijeg“ režima koji otvara još perverzniji prostor za besmislena ideološka žrtvo-vanja“ (2008: 111 kurziv A. B.-M.). I nadalje: „...Jugoslavija, je uz Kubu i Nikaragvu bila za ljevičar-ske intelektualce sa Zapada vid ostvarenog ideološkog sna“, od staljinističke diktature i nehumanog kapitalizma „oslobođen teritorij“... Za zapadne je ljevičare Jugoslavija bila Arkadija: iako nije imala slobodne izbore, potrošačko društvo, njezini građani su slobodno putovali, imali pristup zapadnjačkim knjigama i filmovima, nisu čekali satima za vizu ispred zgrada stranih veleposlanstva, imali su jeftinu struju, ali se ipak postavlja pitanje isključuje li sve to totalitarnu vlast? Kada bi npr. izdavač nekog časopisa osamdesetih godina 20. stoljeća pitao autoritete smije li nešto objaviti, odgovarali bi: „Mi smo samoupravno društvo, mislite svojom glavom!“ To je, zapravo uvijek značilo – mislite našom glavom. Cenzura je skrivena, ali je politička diktatura individualne misli svejedno, rigidna. Radi se o samocenzuri, glavnom pogonu koji je pokretao sustav. SFRJ nije imala čak ni liberalno razdoblje koje je moglo parirati čehoslovačkoj historiografskoj renesansi od 1964.-1969., kada su Čehoslovaci otvo-reno progovorili o svojim gulazima i čistkama. Jugoslavenski povjesničari nisu mogli javno priznati gulage i političke zatvorenike sve do sredine 1980. godine. Tito je uništavao oporbu u sovjetskom stilu i samo Jugoslavija nije imala „skromnu“ tranzicijsku fazu k socijalizmu karakterističnu za druge zemlje Istočne Europe u razdoblju između 1945.-1947.“ (2008: 100-101 kurziv A. B.-M.). Nakon Koteske, što još dodati na ovu temu?

represivnim komunističkim režimima u ovom dijelu svijeta nazovem „crnim rupama“ u povijesnom vremenu europske civilizacije i njezina prirodnog kontinuuma jer shvaćena kao ogroman, otvoren, konjukturan i nedovršen sustav znakova, naša civilizacija ne upućuje samo na nas, već i na samu sebe... Ona danas živi svoju drugačiju i novu elektroničku stvarnost. Upravo se u toj posljednjoj fazi Demokracije (s velikim D) odvija neograničen protok informacija koji bi na simboličan način mogao najaviti kraj institucionaliziranoj birokratskoj vlasti. Svi mi koji smo imali privilegij i sreću dočekati novi milenij, mogli bismo biti svjedoci *novom obliku građanstva*, nadnacionalnom i slobodnom, *nastalom u hiperrealnom prostoru* naše „sadašnje“ civilizacije, koji je u stanju zamijeniti parlamentarnu demokraciju *hipergrađanskom svijesću*.

Takvo se razmišljanje i danas čini prilično hrabrim, ali u prilog tomu spomenut ću esej „Odgođena demokracija“ Jacquesa Derridaa objavljenom u siječnju 1989. godine (sic!) u novinama *Le Monde*, tj. u prvom broju mjesečnika *Le Monde de la Révolution française*, povodom 200-obljetnice Francuske revolucije. U njemu Derrida problematizira medijsku kulturu i njezin „odnos prema javnom mnijenju, ljudskoj slobodi i pravima, demokraciji i Europi“ (J. Derrida 2001: 9). On smatra da je *javno mnijenje* u cjelokupnoj svojoj povijesti bilo, zapravo, pitanje o *dnevnom ritmu* i da je još uvijek fiks ideja demokratske svijesti. No, Derrida 1989. godine i ne sanja da će se, poput nove bezgranične i slobodne agore, internet²⁵ proširiti i nadopuniti tele-meta-teorijska iskustva drugih srodnih medija: tiska, radija, TV, te da će ubrzo postati dominantan hiperprostor u oblikovanju javnog mnijenja (osim u zemljama u kojim je i danas jaka cenzura ili se u potpunosti zabranjuje njegova primjena kao što su Sjeverna Koreja, Kuba, Kina... popis je dulji), unatoč svim opasnostima i zabludama koje ovaj medij nosi²⁶. Derrida anticipira: „...ukoliko bi *javno mnijenje* imalo svoje vlastito mjesto (upravo je u ovome bit), ono bi *predstavljalo forum za jednu stalnu i transparentnu diskusiju*, čime bi se suprotstavljalo nedemokratskim snagama, ali i vlastitom političkom predstavljanju...“ (J. Derrida 2001: 76 kurziv A. B.-M.). Upućujući na razliku između *doxe* i *mnijenja*, Derrida smatra da je javno mnijenje moderan artefakt, rezultat europskih političkih diskursa, model njezine parlamentarne demokracije sasvim nepojmljiv narodnim diktaturama i totalitarnim režimima jer pravno, javno mnijenje „nije ni *opća volja*, ni *nacija*, ni *ideologija*...

²⁵ Kao decentralizirana i multiplicirana javna sfera u kojoj se odvijaju različiti i (novi!) tipovi društvene moći, internet je otvoren i proširen za razne političke rasprave koje su dobile dimenzije decentraliziranog dijaloga između individualnih i kolektivnih glasova (kao osobitih „iskustava“ političkog prosvjeda marginaliziranih i subalternih skupina). Te su skupine u hiperotvorenom javnom prostoru stvorile virtualne zajednice kao prijetnju, ne samo vladalačkom sustavu, nego često i samoj demokraciji, većoj i moćnijoj od one klasičnog javnog prostora s patrijarhalnim i logocentričnim pretpostavkama. Virtualni karakter tog „cyber“ univerzuma, neovisan od komercijalnih i političkih interesa društvenih institucija, stvara iluziju anonimnosti, stoga i multiplicirane identitete te nove kulturološke fenomene koji zamagljuju granicu između javnog i privatnog... No, ta razmišljanja upućuju na jednu posve drugu temu.

²⁶ „Slobodni protok misli i razmisli jesu među najvrjednijim ljudskim pravima: svatko može slobodno govoriti, pisati i objavljivati, *ne izuzimajući mogućnost da odgovara za zloupotrebu te slobode u slučajevima određenim zakonom*“ iz „Deklaracije o pravima čovjeka i građanina“, 1789. godine.

Ono ne govori u prvoj osobi, nije ni objekt, ni subjekt ('mi', 'ljudi'), ono se *citira*, dopušta mu se da govori, progovara iz trbuha ('realna zemlja', 'tiha većina'), Nixonov 'moral majority', Bushov 'main-stream', itd) ..." (2001, 77). Kao *potencijalni elektorat*, javno je mnijenje „sabor građana pozvanih da *odluče donošenjem suda* o temama koje su u nadležnosti legalnih predstavnika, *ali također* i o temama koje im izmiču, bar privremeno, u zoni koja se proširuje i ubrzano se diferencira postavljajući teška pitanja o aktualnom funkcioniranju liberalne demokracije, kao i o njezinim načelima..." (2001: 79).

Problematizirajući pitanje o budućnosti demokracije, Derrida podsjeća na *slobodu tiska* kao temeljnog prava svake demokracije, njezina dragocjena stečevina koja se „tek treba iznaći. Svakodnevno. U najmanju ruku, uz mnijenje, i demokracija treba budno bdjeti nad cenzurom (...), da ne bi ponovo zaposjele izgubljeni teren“ (2001: 83-84); jer nema demokracije bez reciprociteta. I sve dok *pravo na odgovor* ne zagospodari svom svojom širinom i učinkovitošću (a što je jedan beskonačan i još uvijek nezavršen zadatak), demokracija će biti ograničena. „Samo u tisku? Nesumnjivo, ali tisak je *danas* posvuda... On rasvjetljava javni prostor... Rasvjetljava i sam dan... I samo još jedna riječ, ako dopustite, onu istu koju ste mi dopustili *danas* na početku. Dani su već odbrojani: jednom drugom brzinom dolazi dan kada će *danu* doći kraj. Dolazi dan kada dan (vidljivost slike i javnost javnog, ali i mjera svakodnevnog ritma i fenomenologija političkog, a možda i istovremeno i sama njezina bit), više neće biti *ratio essendi* (razlog postojanja – dodala A. B.-M.), razlog ili porcija tele-meta-teorijskih učinaka o kojim smo govorili“ (J. Derrida 2001: 88-89), već *ratio agendi* – razlog djelovanja²⁷, rekla bih, njegova temeljna motivacija. Tomu u prilog spomenula bih još jedno zanimljivo kulturološko iskustvo koje suptilno dotiče Derridaov židovski senzibilitet (kao uostalom i Bahtinov i Epsteinov) te time završila svoj dijalog s tim autorima.

²⁷ U siječnju 2000. godine, na predavanju održanom na Sveučilištu u Frankfurtu, Derrida je javno postavio pitanje o *mjestu* sveučilišne zajednice i vezi njezina „kampus“ s društvom u vrijeme kibernetičkog prostora i teleaktivnosti WorldWideWeb-a kojima smo danas okruženi. Upakiran u tekst s naslovom „Budućnost profesije ili univerzitet bez uslovljanja“, *zahvaljujući 'društvenim naukama' koje bi se mogle da se dese sutra*“, ovo je njegovo razmišljanje došlo jedanaest godina nakon objavljivanja eseja „Odgodena demokracija“. Evo što u njemu kaže Derrida: „Gdje se sprovodi demokratija? Da li je to jedna univerzitetska demokratija, postoji li *mesto* za ono što moj kolega Mark Poster nazvao *Cyber-Democracy: Internet and the Public Sphere*? Vrlo dobro se oseća da je na najradikalniji način potreseno ono što je upravo topologija događaja, to jest, *specifično iskustvo dešavanja* (de l'avoir-lieu)“ (J. Derrida 2002: 91, kurziv A. B.-M.). To specifično iskustvo događanja je podređeno modalitetu „kao da“ koji podsjeća na simulakrum, a prisvaja sve što se može nazvati *djelom* (ne samo iz oblasti finih umjetnosti, već i društvenih znanosti). U tom smislu, u stavovima, pismenim i usmenim izražavanjima ne prepoznajemo samo arhive ili spoznaje, već performativne akte, deklaracije i djela koja obvezuju, jedno odgovorno angažiranje koje će stvoriti „nove društvene znanosti“ spremne da se bave poviješću ideja, književnom poviješću i njezinim kanonima, pravima ljudi i zločinima protiv čovječanstva, idejom demokracije i suvereniteta, „poviješću dragocjenog razlikovanja performativnih i konstativnih činova koji su do sada bili nužni (J. Derrida 2002: 117). Zašto? Jer, prema Derridau, *događaj* se otkriva zahvaljujući jednom „možda“ koje nije usuglašeno s mogućim, već s *nemogućim*, a zbog čega je „snaga događaja uvijek veća od snage performativa“ (J. Derrida 2002: 119).

Naime, poznavatelji *Talmuda* upućuju na način na koji je taj drevni židovski tekst tiskan: u sredini je izvorni biblijski dio, a oko njega su raspoređene interpretacije i komentari učenih ljudi iz prošlosti. Za jedan postmoderan i liberalan um te interpretacije *danasa*²⁸ nisu ništa drugo do leksije, upute za čitanje izvornoga teksta, njegove nadopune koje ruše mit o monolitnom i jednodimenzionalnom načinu mišljenja (karakterističnom za zemlje nekadašnjeg Istočnog bloka i za neke današnje s ograničenom demokracijom). Kao otvoren i nedovršen sustav znakova, zbirka je leksija potvrda smislu višedimenzionalnog, nelinearnog i simboličkog rasuđivanja koje nas neprimjetno pretvara u „shizofrene“ organizme, dovoljno lude da ukrižaju svoje poglede i diskvalificiraju mimetički koncept mišljenja, ali i da shvate da je ljudska civilizacija jedan dezorganizirani prostor koji slijedi smjer od općeg k posebnom. To je put Drugosti prema Sebstvu i obratno, Sebstva prema Drugosti, granični fenomen među izvanjskog i unutrašnjeg, nečeg *transgredientnog* (relativnog), a ne *transgresivnog* (apsolutnog). Budući da je status te transgrediencije eksteritorijalan (Bahtin je to nazivao *внезаходимый*), ponovo smo na početku ovoga eseja kao simboličkog putovanja kroz epohe i diskurse, koji pripadaju jednoj jako važnoj nijemosti, onoj koja ne ulazi ni u jedan sustav i koja se stalno prešućuje, a nikad ne zaustavlja.

Napuštajući strukturu monološki kodiranih diskursa i epoha, od Bahtina do Epsteina, preko Foucaulta i Derridaa, kao i iskustava disidenata nekadašnje komunističke Europe, prošli smo putem jedne nove „dekonstrukcije“ usmjerene k nekonvencionalnim, *otvorenim* oblicima dijaloga koji ne njeguju samo intertekstualne, već i *transkulturalne* odnose. Oni upućuju na tragove različitih (a opet sličnih!) diskursa, na kodove i citate koji žive svoju sadašnjost, ali koji ne prestaju pamtit i svoju prošlost, onu prošlost koju je pokrenula ideja o Internacionalnom bratstvu, ovoga puta kao simboličkom *virtualnom* prijelazu od *totalitarnog prema transkulturalnom načinu mišljenja*²⁹ u kojem trojno W iz projekta WorldWideWeb, tripliranom u ruskom slovu „Ю“, iz riječi za ljubav, mladost i poljupce, u hiperrealnoj i inteligentnoj zamisli Mihaila Epsteina, znači – „od *prve pročitane do posljednje napisane riječi*“ (1998: 109).

Literatura

[Epstein, Mikhail] Эпштейн, Михаил (1998): „Из тоталитарной эпохи - в виртуальную: К открытию Книги Книг“ (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>)

²⁸ U smislu značenja koje pojmu „*danasa*“ pripisuje Jacques Derrida: „*Danas* je prva riječ *Odgođene demokracije*. Čak i ako nije zadnja, a što svakako nije, možda je u dosluhu s onim što čudno odjekuje u uzviku Paula Valéryja navedenog na početku *Drugog pravca* i s vremena na vrijeme opetovano uzvikivan: Što ćete raditi DANAS?“ (J. Derrida 2001: 10)

²⁹ Da se podsjetimo: svoj internetski projekt Epstein je pokrenuo 1998. godine, a 1989. godine Derrida je objavio „odgođenu demokraciju“, iste godine kada je Sir Berner Lee započeo svoju WWW avanturu. Još jedna mala, pervertirana simbolika s povijesnom '89. godinom koja je najavila opraštanje s totalitarnom svijesti.

- [Epstein, Mikhail] Эпштейн, Михаил (1989): „Ленин–Сталин. 1988**“ (http://www.emory.edu/INTELNET/es_Lenin_Stalin.html)
- [Epstein, Mikhail] Епштејн, Милаил (422/2002): „Likovi koji misle“, [u:] *Polja - časopis za književnost i teoriju*, godina XLVII, broj 422, Novi Sad (<http://polja.eunet.rs/polja422/422-5.htm>)
- [Epstein, Mikhail] Епштејн, Милаил (1998): „О виртуелној књижевности“, [u:] *Постмодернизам*, Zepter Book World, Београд
- Eagleton, Terry (1992): „Wittgensteinovi prijatelji“, [u:] *Bahtin i drugi*, Naklada MD, Zagreb
- Holquist, Michael (1992): „Razabrani muk“, [u:] *Bahtin i drugi*, Naklada MD, Zagreb
- [Michnik, Adam] Мihnјик, Адам (84/1990): „Bele mrlje“, [u:] *Treći program*, Београд
- Kundera, Milan (17-18/1985): „Tragedija Srednje Europe“, [u:] *Gordogan: časopis za književnost i sva kulturna pitanja*, god. 7, br. 17-18, Zagreb
- [Miłosz, Czesław] Милош, Чеслав (2006): *Zarobljeni um*, Paideia, Београд
- [Konrad, Gyorgy] Конрад, Ћерџ (1992): *Антиполитички предизвик, Култура, Скопје*
- [Kolakowski, Leszek] Колakovски, Лешек (1964): *Filozofski eseji*, Nolit, Београд
- [Kolakowski, Leszek] Колakovски, Лешек (2005): *Moji ispravni pogledi na sve*, Petrovaradin: Futura, Novi Sad, Београд
- [Verdery, Katherine] Вердери, Кетрин (2005): *Šta je bio socijalizam i šta dolazi posle njega?*, Fabrika knjiga, Београд
- [Derrida, Jacques] Дериде, Жак (2001): „Одложена демократија“, [u:] *Другиот правец*, Темплум, Скопје
- [Derrida, Jacques] Дериде, Жак (2002): „Будућност професије или Универзитет без услова“ (JAVNA (zahvaljujući ‘društvenim naukama’, koje bi mogle da se dese sutra) [u:] *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom Univerzitetu)*, Stubovi kulture, Београд
- Derrida, Jacques (1976): *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Сарајево
- [Foucault, Michel] Фуко Мишел (1998): *Археологија знања*, Плато, Београд
- [Koteska, Jasna] Котеска, Јасна (2008): *Комунистичка интима*, Темплум, Скопје
- [Ungureanu, Cornel] Ungureanu, Kornel (423/2003): „Другачија Централна Европа“, [u:] *Polja: časopis za književnost i teoriju*, godina XLVIII, broj 423, Novi Sad (<http://polja.eunet.rs/polja423/423-11.htm>)
- [Sarkanjac, Branislav] Саркањац, Бранислав (2009): *Идеологијата и поединецот*, Макавеј, Скопје
- (3-4/1988): *Književna kritika: časopis za estetiku književnosti (Temat o književnoj logorologiji)*, Београд
- Bahtin, Mihail (1967): *Problemi poetike Dostojevskog*, NOLIT, Београд
- (1976): *Formalni metod u nauci o književnosti*, NOLIT, Београд
- (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, NOLIT, Београд

NACIJA. IDEOLOGIJA. POVIJEST

Naše je stoljeće doba velikog polaganja računa o nacijama samim sebi i drugim nacijama. Onaj tko se u tom trenutku služi ucjenama kao regulatorom ne razumije ništa. I najveći uspjesi njegovih postupaka mogu biti samo privremeni i – i na kraju – upravo zato završiti katastrofalno.

Vlado Gotovac, Outsajderski fragmenti

U ovome tekstu propitat ću tezu¹ da je trećim² boljševičkim udarom u Karađorđevu 1. prosinca 1971. godine definitivno razbijena svaka iluzija o mogućnosti

¹ Riječ je o provokativnoj tezi Ivana Supeka, koji smatra da su upravo boljševički udari svjesno sprječavali svaki pokušaj demokratizacije i modernizacije socijalističke Jugoslavije. Te "udare" moguće je pratiti i na planu javnog diskursa, pa će tako nakon 1971. godine klasni moment postati obvezujući politički narativ. Iznova se u javnom diskursu rehabilitiraju stare, zaboravljene kategorije, kao što su klasa, radnička avangarda, permanentna revolucija, diktatura proleterijata, a njihovo papagajsko ponavljanje predstavljat će obveznu mantru svih onih pojedinaca koji su i na taj način demonstrirali svoju pravovjernost "voljenom vodi" i nepogrešivoj partiji. O tome više kod Ivana Supeka, *Tragom duha kroz divljinu*, Profil, Zagreb 2006. Tu tezu autor nije u knjizi podrobnije elaborirao, ali je i više nego očito da autor povijest Jugoslavije vidi kao konstantnu borbu između demokratskih i proeuropskih reformatora, s jedne strane, i tvrdih boljševika, s druge strane.

Spomenutu tezu I. Supeka u svojim tekstovima propituje i Latinka Perović. I ona smatra da je povijest jugoslavenskih komunista stalni sukob reformatora/liberala, s jedne strane, i dogmata/staljinista, s druge strane. S time što su ovi drugi skloni koalirati i s nacionalistima. I krajem 1972. godine upravo je jedna takva ideološka kombinacija sudjelovala u političkoj likvidaciji srpskih liberala. Naime, i dogmatima i nacionalistima nisu odgovarali procesi modernizacije u Srbiji pod vodstvom liberala, jer da su ti procesi uspjeli oni bi definitivno izgubili svoje pozicije u društvu. Srpski su liberali shvatili da srpska politika mora odustati od ideje integralnog jugoslavenstva, da srpska partija mora, pije svega, voditi srpsku, a ne jugoslavensku/paternalističku politiku, a ne da ostale nacije iritiraju kako su oni jedino iskreno bore za Jugoslaviju, a da svi ostali suzdržani u odnosu na budućnost države. Jednostavno, srpski liberali bili su svjesni da manjinske nacije žele, na svaki način, umanjiti povlastice većinske nacije. O tome više kod I. Banca, *Raspad Jugoslavije*, Durieux, Zagreb, 2001, posebice esej „Nacionalizam u jugoistočnoj Evropi“, str. 11-35.

I poslije smrti Josipa Broza velika većina će boljševika preko noći postati "ultranacionalisti". Jedan od takvih novokomponiranih nacionalista (sociolog Laslo Sekelj u knjizi "Vreme beščašća – ogledi o vladavini nacionalizma" naziva ga "profesionalnim nacionalnim radnikom"), svakako je i Lj. Tadić. Doduše, u međuvremenu se okušao u ulozi "disidenta", koji će uredno pokupiti sve državne nagrade, koliko nam je poznato ni jednu nije odbio! To se zove "pohvala dosljednosti". No, i on smatra da za propast Jugoslavije nije kriv socijalizam, već njegov "boljševički privid". A historijski paradoks, smatra ovaj filozof, sastoji se u tome da između boljševičkog projekta razbijanja Jugoslavije i zapadnog projekta kojim je to razbijanje ostvareno, postoji puna konvergencija.

² Prema mišljenju I. Supeka, prvi boljševički udar dogodio se još prije početka Drugog svjetskog rata, kada je u sukobu na književnoj ljevici likvidiran „zagrebački revizionizam“/neovisni intelektualci

postojanja demokratske i građanske Jugoslavije, a slomom “hrvatskog proljeća” (mislim da bi se „hrvatsko proljeće“ trebalo promatrati kao pokret izrazito lijevo-demokratske orijentacije, koja ima dugu tradiciju u Hrvatskoj: prva socijaldemokratska stranka na ovim prostorima osnovana je u Zagrebu krajem 19. stoljeća, a na istoj političkoj filozofiji, kao i “hrvatsko proljeće” temeljila se i politika pučke fronte prije Drugog svjetskog rata, kao i politika ZAVNOH-a iz 1943. i 1944. godine, u kojoj su neki historičari prepoznali i začetke eurokomunizma)³ ukinute su sve one iluzije da je moguće, na miran način, odvojiti Savez komunista od vlasti, odnosno da je svaki pokušaj legalizacije višestranačja u Jugoslaviji unaprijed osu-

(prije svih Zvonimir Richtman, Rikard Podhorsky...) okupljeni oko časopisa „Pečat“, u kojem se vrlo argumentirano dovodilo u pitanje teoretske temelje marksizma-lenjinizma; drugi se udar dogodio kada su boljševici s(p)retno poništili uspjeh partizanskog pokreta u Hrvatskoj, koji je bio vođen na načelima pučke fronte i političkog pluralizma; usput su boljševici vrlo vješto iskonstruirali monstruozne optužbe na račun A. Hebranga, vođe partizanskog i antifašističkog pokreta u Hrvatskoj. I. Supek smatra da je „većina Hrvata bila za višestranačku demokraciju s jakim socijalističkim reformama. No s oslobođenjem Srbije i tamošnjom mobilizacijom prenosi se vojno i političko težište u Beograd, gdje je izostala višestranačka solidarnost u dizanju ustanka. Srpski komunisti nisu se združili s Davidovićevim demokratima ili Jovanovićevim zemljoradnicima, kao što su se u Hrvatskoj komunisti, ne samo iz taktičkih razloga, sprijateljili s haesescvcima. Naprotiv, crveni radikali najoštrije će osuditi takvo šurovanje s malograđanskim predstavnicima. Dojučerašnji saveznici nisu bili izbačeni samo iz skupštine, vlade i općina, nego su mnogi bili zatvoreni kao klasni neprijatelji“ (2006: 149).

³ Tom kvalifikacijom “hrvatskog proljeća” nikako ne želimo reći da i neki drugi, manje pozitivni (šovinistički) elementi nisu bili prisutni u tom pokretu. Naime, upravo je ovaj pokret omogućio da se i u Hrvatskoj, prvi put poslije Drugog svjetskog rata, javno i slobodno demonstrira nacionalni identitet (krajem 60-tih godina hrvatski lingvisti, filolozi, književnici objavili su čuvenu Deklaraciju o položaju hrvatskog jezika, kojom su javno deklarirali svoje nezadovoljstvo jezičnom politikom poslije Novosadskog dogovora, jer i jezična politika nije se uspjela oduprijeti unitarističkim tendencijama), što je do tada inače bila isključiva privilegija intelektualne elite u Beogradu. U toj demonstraciji mnogi nisu imali mjere! Nažalost, u jugoslavenskoj historiografiji prevladalo je negativno određenje „hrvatskog proljeća“, pa se tako u recentnoj literaturi termin “hrvatsko proljeće” konzistentno supstituira pejorativnim određenjem “maspok”. Zanimljivo da su u sotonizaciji “hrvatskog proljeća” marno sudjelovali i neki filozofi (M. Marković, Lj. Tadić, S. Stojanović, većina zagrebačke redakcije “Praxisa”, G. Petrović, M. Kangrga, koji su marno i sustavno uređivali temate u kojima su se na “filozofski” način obračunavali s “nacionalizmom” i njegovim protagonistima), koji su sebe doživljavali kao velike humaniste, koji promoviraju vrijednosti autentičnog mišljenja na tragu mladog Marxa, a najveći krimen sastoji se u činjenici da u tom pokretu prevladala “sitna buržoazija”/građanski element/srednji sloj, kojem su, navodno, ideje socijalizma potpuno tuđe, i kao takvi predstavljaju plodno tlo za jačanje nacionalizma.

Zanimljivo je da su se neki od njih distancirali i od progresivnih ideja “praškog proljeća”/“socijalizma s ljudskim licem”: “oni su pripremili jedan takav program ekonomskih mera koji bi, da Rusi nisu intervenisali, doveo do dubokog nezadovoljstva radničke klase (ovu ciničnu i uvredljivu tvrdnju možda ne bi trebalo komentirati, jer ne mogu vjerovati da njen autor ozbiljno misli da je ruska intervencija izazvala nevideno zadovoljstvo radničke klase u Čehoslovačkoj, koja je bila oduševljena spoznajom da im je strana vojska okupirala državu – op. Z. K.) i do gubljenja masovne baze Dubčekove revolucije. Šikov model znači vraćanje tržišnoj privredi” (M. Marković). No, iza ovoga patološkog straha od tržišne privrede krije se jedan puno ozbiljniji strah, a to je strah od slobodnog prakticiranja građanskog društva! Ono što u cijeloj priči djeluje nestvarno sastoji se u činjenici da će se upravo ovi filozofi u 80-im godinama prošlog stoljeća lažno predstavljati kao perjanice liberalno-demokratskog svjetonazora, kao nepokolebljivi branitelji svih građanskih vrijednosti, prava na slobodu govora, oni su bili ti koji su formulirali prve zahtjeve za slobodnim i višestranačkim izborima...

đen na neuspjeh. Boljševički udar ne samo što je započeo u Hrvatskoj, nego su se negativne posljedice tog krajnje regresivnog udara najduže osjećale u političkom i kulturnom životu te republike⁴. Ako ste željeli aktivno participirati u javnom životu 70-ih i 80-ih godina prošlog stoljeća u socijalističkoj Hrvatskoj, onda je bilo nada-sve poželjno osuditi politička zbivanja iz 71. godine, odnosno morali ste se kritički referirati spram negativnih (nacionalističkih) tendencija unutar tog pokreta. Bilo kakve intelektualne aktivnosti koje se nisu uklapali u propisane ideološke partijske okvire nisu bile dopuštene⁵. Tematizacija stvarnosti nije bila moguća izvan unaprijed određenih modela. Mislim da nema potrebe komentirati svu shizoidnost jedne takve „kontrolirane slobode“ unutar koje su intelektualci (pisci, novinari, historičari...) trebali „normalno“ funkcionirati. Stoga nisu politički korektni oni analitičari, koji s prilično cinizma komentiraju da je „glavna zadaća hrvatske intelektualne elite u razdoblju nacionalističke mobilizacije masa (radi se o kraju 80-ih godina prošlog stoljeća – op. Z. K.), bila (...) artikulacija njihove oportunističke šutnje“ (B. Buden 2001: 71). I u „hrvatskoj šutnji“ možemo tražiti objašnjenje zašto hrvatska (i ne samo hrvatska) kultura nije bilo „područje političkog sukoba između demokracije i totalitarizma. Kultura tada nije posredovala nikakav subverzivni demokratski politički sadržaj“ (B. Buden 2001: 81), a nije ga mogla ni posredovati jer je pristala na prešutni sporazum s vlašću: mi ćemo „slobodno“ djelovati unutar granica koje nam

⁴ Od 1971. godine politički i ini život u Hrvatskoj obilježen je „strahom od govora“. Hrvatsko političko vodstvo, hrvatski intelektualci i književnici uredno su odsutjeli sve neugodne društvene teme. Neki od njih to su činili iz konformizma i oportunizma, a neki, pak, iz pukog straha. Zanimljivo je da neki teoretičari u toj „hrvatskoj šutnji“ prepoznaju nama nepoznatu filozofsko-političku mudrost.“ Nasuprot te slovenske ambivalentne i srpske regresivne mitske glasne artikulacije volje za promjenama, hrvatska je šutnja, u ona sudbonosna vremena, ipak još uvijek bila neka poruka. Ta šutnja naime bila je prije svega šutnja hrvatskih komunista i kao takva imala je svoj neosporni povijesni dignitet. Ona je bila jedini mogući odgovor komunista na izazov demokratskih promjena. Kao što je njihovo decentno povlačenje s te iste povijesne scene bila jedina adekvatna reakcija na te promjene. U tom smislu, koliko god to paradoksalno zvučalo hrvatski su komunisti, u svojoj šutnji i u svojoj fatalističkoj spremnosti na bezuvjetnu abdikaciju bili jedini u bivšoj Jugoslaviji doista na nivou svjetske povijesti. Ali, na žalost, ne i na nivou tadašnje jugoslavenske političke situacije“ (B. Buden 1998: 162). Ako mogu primijetiti, mislim da bi građani Hrvatske bili kudikamo sretniji da su hrvatski komunisti više vodili brigu o tadašnjoj jugoslavenskoj političkoj situaciji, a da su se manje brinuli (siguran sam da oni o takvim „detaljima“ uopće nisu razmišljali i da im Buden pripisuje važnost koju oni sigurno ne zaslužuju) o mišljenju svjetske povijesti. Doduše, nemam iluziju da je to njihovo „decentno ponašanje“ svjetska povijest na bilo koji način primijetila, a još manje zabilježila. A „domaća povijest“ svakako im ne može aplaudirati što su dvadeset godina vremenu usprkos promicali „strah od govora“ i što nisu dopuštali javnu tematizaciju i onih, manje ugodnih, traumatičnih epizoda naše povijesti. Na taj način hrvatski komunisti promovirajući „šutnju“ kao poželjno ponašanje otvoreno su sudjelovali u političkoj afirmaciji loše prošlosti. Posvema je jasno da „šutnja“ nije put koji dovodi do katarze. O tome više i u našem tekstu „Povijest i narativi“, koji smo pročitali na 37. Znanstvenoj konferenciji u Ohridu, srpanj 2010. godine!

⁵ Činjenica da je sredinom 80-ih godina u SR Hrvatskoj mogla nastati „Bijela knjiga“, na najbolji mogući način, svjedoči o sveprisutnosti totalitarnog, rigidnog duha koji je u tom razdoblju u potpunosti kolonizirao javni prostor i sustavno gušio svaku ideju kritičkog mišljenja. Treba samo vidjeti s kojom pozornošću su dežurni cenzori/higijeničari duha analizirali/secirali ideološke poruke romana S. Čuića „Orden“.

je partija-država dodijelila, a taj „prostor slobode“ ne ćemo proširivati i, jednako tako, naše kulturne aktivnosti ne će se baviti pitanjem legitimiteta režima!

Odabir Hrvatske kao prve republike u kojoj će se i praktično testirati politička moć i utjecaj boljševika bio je posve logičan izbor jer tih je godina došlo do promjene dotadašnje vladajuće političke paradigme – partijska je politika ne samo što je otvorila neke nove teme, već je omogućila javno i slobodno raspravljanje i o onim manje ugodnim temama. Tom demokratizacijom političkog života stvorile su se realne pretpostavke da se u socijalističkoj Hrvatskoj najjasnije artikulira otpor obnovi boljševičkog centralizma/ planovima unitarizacije države. Treba reći da taj udar nije ostao ograničen isključivo na partijsku strukturu SR Hrvatske. Poslije rušenja političkog vodstva u Hrvatskoj ruše se reformatorska vodstva “i u drugim republikama, u SR Srbiji predsjednik i sekretar Saveza komunista Marko Nikezić i Latinka Perović sa svojim istomišljenicima, u SR Sloveniji predsjednik Stane Kavčič sa svojim ministrima, u SR Makedoniji predsjednik Saveza komunista Krste Crvenkovski i mnogi drugi. Nakon prve zabune u prosincu 1971. bivalo je očito da je riječ o najdubljem prijelomu u partijskoj politici, s drastičnim povratkom na strukture i metode vlasti prije partijskog kongresa 1952. (...) Montaža s hrvatskim nacionalizmom trebala je olakšati taj regres, a pritom su se na posve neodgovoran način raspirile stare nacionalističke opreke” (I. Supek 2006: 249)⁶, koje će se onda, sa zakašnjenjem, pokušati “smiriti” Ustavom iz 1974. godine. No, dogodilo se upravo suprotno; boljševičke snage nisu željele pristati ni na ovaj prilično neobvezujući kompromis/kohabitaciju između nacionalističkih i socijalističkih načela, koji je ponuđen Ustavom iz 1974. Razdoblje poslije Brozove smrti, između ostaloga, očitovat će se u njihovim neprestanim naporima da svim političkim i nepolitičkim sredstvima ponište temeljnu ideju toga teksta: republike i pokrajine imaju puno pravo na samoopredjeljenje, odnosno Jugoslavija je zapravo dobrovoljna (kon)federacija! A upravo o jednoj takvoj političkoj zajednici sanjali su neki od sudionika (npr. M. Makanec, inače jedan od viđenijih članova lijevog krila HSS) partizanskog pokreta u Hrvatskoj. Nema sumnje da je Ustavom iz 1974., jugoslavenski socijalizam kao svoje legitimne nasljednike odredio (poslije)jugoslavenske nacionalizme. No, srpski nacionalizam (uostalom, kao i svaki drugi nacionalizam, trajno je opsjednut idejom teritorija) javno je demonstrirao nezadovoljstvom veličinom teritorija, koji

⁶ Dogodilo se, zapravo, nešto posvema logično – partijske elite osudile su pojavu hrvatskog (i usput i drugih) nacionalizma, i tom osudom nacionalizam je bio potisnut iz javne sfere, ali tim činom potiskivanja te iste elite upravo su nacionalizam promovirale kao glavnu alternativu partijskoj/ ideološkoj koncepciji države. I prije 1971. u određenim kriznim razdobljima prve i druge Jugoslavije otvarala su se nacionalna pitanja, ali poslije 1971. nacionalno pitanje bit će pitanje svih pitanja. Neka druga, moguća rješenja političkih odnosa u Jugoslaviji nisu uopće ozbiljno razmatrana. Stoga se nikako ne mogu složiti sa stavom Dejana Jovića da je postavljanje nacionalnog pitanja posljedica raspada ideološkog konsenzusa na kome se temeljilo jugoslavensko jedinstvo, a ne uzrok. Držimo da je do raspada ideološkog konsenzusa došlo upravo zbog upornog otvaranja nacionalnog pitanja, jer partijska ideologija uglavnom nije imala zadovoljavajuće odgovore na mnoge društvene teme, a ono što se neprestano potiskuje, sotonizira, u kriznim vremenima, javnost može percipirati kao nešto pozitivno. A upravo to se i dogodilo početkom devedesetih godina prošlog stoljeća na ovim prostorima – nacionalizam je postao poželjnim svjetonazorom!

mu je, sukladno odlukama AVNOJ-a, tekst Ustava odredio. A o tragičnom epilogu srpskog nezadovoljstva (i odlukama AVNOJ-a, i Brijunskim plenumom iz 1966., i Ustavom iz 1974., željom da se, manje-više, svi relevantni politički dokumenti podvrgnu kritičkoj reviziji, jer prema mišljenju autora Memoranduma SANU srpskom narodu nametnut je osjećaj historijske krivnje, „a jedini on nije rešio nacionalno pitanje, niti je dobio državu kao ostale nacije... Srpski narod mora dobiti mogućnost da ponovno nađe sebe i postane historijski subjekt, da iznova stekne svest o svome istorijskom i duhovnom biću“ (...) svjedočili smo 90-ih godina prošlog stoljeća⁷, jer se neki nisu mogli pomiriti sa spoznajom da dugoročno narode nije moguće prikazati u obliku geografske mape. Doduše, treba dopustiti mogućnost da su upravo užasi 20. stoljeća stvorili iluziju da je jezik i etnicitet moguće staviti na mapu. No, ako bi se tako što i dogodilo, onda bismo se morali suočiti sa svijetom unutar kojeg je došlo do potiranja svake ideje kulturne raznolikosti (P. Geary). I ako bismo željeli biti dosljedni, onda je moguće postaviti i braniti tezu da su ratovi koji su 90-ih vođeni na jugoslavenskim prostorima, između ostaloga, i ratovi protiv kulturalne raznolikosti. Narativ o “historijskim teritorijama” funkcionirao je isključivo kao spretni izgovor, koji su mogli razumjeti i prihvatiti širi slojevi, jer teško da se narativom o potrebi postizanja kulturalne uniformnosti na prostoru bivše države narod(i) mogu mobilizirati da dragovoljno sudjeluju u ratnim sukobima. Narativom o “historijskim teritorijama” to je, na žalost, moguće postići!

⁷ Posvema se slažemo s ocjenom Vojina Dimitrijevića da je Ustav iz 1974. bio “slika svog vremena. (...) Najtužniji zaključak svakako je taj da su se svi ti činioci stekli da stvore svoj ustavnih stručnjaka, politikologa i pravnika koji, kao što se čini, nisu pokušali da nađu ustavna rešenja za stvarne političke teškoće i da obezbede alternativno odlučivanje u slučaju neuspjeha partijskog sistema, ili da, ako se Jugoslavija nije mogla sačuvati, obezbede razuman prelazak u jasno konfederalnu organizaciju, mirmo razdvajanje ili secesiju jedinica koje su je sačinjavale. Za tvorce Ustava iz 1974. stvarne teškoće nisu bile najgori scenario: oni nisu mogli, ni hteli, niti smeli ni da ih zamisle. Nekoliko godina posle Titove smrti, “blaža” verzija totalitarne vladavine je propadala. Ustav je verovatno bio nenameran projekat te propasti, ali se njegove prirodne posledice nisu mogle izbeći. Dijagnoza Aleksandra Motila o raspadu Sovjetskog Saveza može se primeniti i na Jugoslaviju: Međutim, funkcionisanje sistema zavisilo je od dugoročne sposobnosti totalitarizma za život: čim je ovaj počeo da se kruni, nacionalni kadrovi stali su da se ponašaju kao nacionalno svesni vodeći slojevi i da mobilišu građane za interese republika protiv centra. Vrlo mudro, koristili su argumentaciju i logiku prava na samoopredeljenja, koje je Zapad već dugo bio slavio. Naravno, tako su se pospešivali kako nacionalizam tako i šovinizam (Motyl, 1993, 236; cit. prema V. Dimitrijević, 2002, 35). Na sličnom tragu razmišlja i N. Dimitrijević, koji smatra da je „u posljednjoj fazi njene egzistencije, Jugoslavija je bila tek mixtum compositum nacionalnih socijalizama, u čijem se jezgu nalazio mistični entitet Nacije, multiplikovan kroz federalne jedinice, nacionalne komunističke partije i samoupravne strukture“ (2007: 183). A onoga momenta kada je poremećena ravnoteža između političkog i nacionalnog principa Jugoslavija je bila osuđena na nestanak! “U vrijeme kada je politička kriza u Jugoslaviji dostigla vrhunac, i kada je postalo gotovo izvjesno da će morati doći do njene političke i teritorijalne prekompozicije, vlast u Crnoj Gori potencirala je stav da će Jugoslavija postojati, makar neki narodi odlučili da se iz nje izdvoje. Dakle, ne jugoslovenske republike, već narodi, što je bilo u skladu sa zvaničnim stavom da je Jugoslavija stvorena voljom naroda, koji jedini imaju pravo da o njenoj sudbini odlučuju. Ovakav politički stav značio je istovremeno da će granice te nove Jugoslavije činiti granice “istorijskih teritorija” onih naroda koji odluče da ostanu u Jugoslaviji, odnosno “istorijske teritorije” srpskog naroda. Republičke granice time su označene nevažećim, što je bila najava borbe za mijenjanje granica, tj. rata za teritorije” (Ž. Andrijašević 2011: 404).

Zanimljivo je da su se protagonisti tih centralističkih nastojanja u javnosti predstavljali kao iskreni promicatelji društvenih reformi, koji su se odjednom sjetili da dolaze vremena u kojima bi bilo nadasve poželjno zalagati se za prakticiranje i onih zaboravljenih, a u nekim vremenima i zabranjenih, građanskih vrijednosti (pa se tako iznova otkrivaju vrijednosti slobode govora i medija, inzistira se na punom uvažavanju ljudskih prava, promovira se tolerancija kao poželjni oblik političkog ponašanja, otkrivaju se vrijednosti i prednosti liberalizma...), ali ta njihova sklonost prema novootkrivenoj praksi “političke korektnosti” bila je i više nego selektivna/asimetrična⁸. Točnije, prakticiranje tih novootkrivenih vrijednosti odnosilo se isključivo samo za one koji misli kao i “mi”, dok se onima “drugima” ta ista prava, bez ikakve racionalne i logične argumentacije, osporavaju.

O toj selektivnoj/asimetričnoj svijesti i više nego duhovito piše M. Kovač⁹. A posebnu draž i vrijednost tim tekstovima daje činjenica da su pisani iz pozicije svjedoka: pisac je, s tim karikaturnim likovima (D. Ćosić, O. Davičo, T. Mladenović, M. Bečković, M. Pavić, M. Marković, Lj. Tadić, S. Stojanović, M. Đilas, M. Bulatović, M. Popović, D. Medaković...) naših literatura/politika, ili prijateljevao ili se jednostavno, s vremena na vrijeme, s njima sretao, pa je mogao slušati njihove (pred) romantičarske teze o naciji, literaturi, povijesti, kulturi... I upravo zahvaljujući njegovim zapisima mogli smo se osvjedočiti da na ovim prostorima (Beograd tu uopće nije nikakav izuzetak) postoji čvrsta simbioza između povjesničara, književnika,

⁸ Upućujem na žustru polemiku filozofa N. Sesardića s vodećim filozofima praxis-orijentacije, M. Kangrgom i G. Petrovićem, koja se 80-ih godina vodila na stranicama beogradskog časopisa za filozofiju “Theoria”. A svoja i više nego gorka iskustva o selektivnom/asimetričnom pristupu naših samozvanih “boraca za ljudska prava” opisao je, s puno gorčine, i V. Gotovac u knjizi “Moj slučaj”! No, da je bilo i časnih izuzetaka unutar hrvatske/jugoslavenske ljevice potvrđuje nam ponašanje (i djelovanje) P. Matvejevića, koji je gotovo s jednakim žarom branio sudionike događanja iz 68., kao i one iz 71., a nije mu bilo mrsko da se založi i za potpisnike Povelje 77 u Čehoslovačkoj ili za zatvorene pisce u Poljskoj, Sovjetskom Savezu. Jednako tako prosvjedovao je što se iz školske lektire izbacuje albanski pisac I. Kadare ili što se sudionici studenskih demonstracija u Prištini 1981. kažnjavaju drakonskim kaznama. A da paradoks bude potpun treba reći da su te navodno kontrarevolucionarne demonstracije smišljene u laboratoriju jugoslavenske/srbijanske tajne policije!

⁹ Upućujem na knjige M. Kovača, „Elita je gora od rulje“ i „Pisanje i nostalgija“, Fraktura, Zaprešić, gdje možemo pročitati i sljedeće „misli“: “Naime, Jules je okej sve dok netko ne spomene Engleze, ili engleski čaj, tada popizdi, počne drhtati, postaje značajan – za ime Boga, pred njim se ne smije spominjati ništa englesko, jer on voli svoje Francuze, a mrzi Engleze, i tako Jules “postaje ličnost zahvaljujući engleskom čaju”, veli Kiš. D. Mihailović također je znao mirno sjediti u društvu, časkao bi o literaturi smješkajući se blagorodno i pijuckajući; odavao je dobričinu i sve u svemu bio ugodan sugovornik, ali čim bi netko spomenuo Hrvate ili bilo što hrvatsko, nekog hrvatskog pisca ili kakav hrvatski proizvod – e, tada bi se naš Jules zapjenio i postao centralna figura na sjedaljci, nastala bi opća strka, počelo bi namigivanje i gurkanje, aktivirale bi se grimase na licima, “ta nemojte, pobogu, spominjati Hrvate pred Dragim”. Kasnije je “Nash Jules” Hrvatima pridodao Crnogorce (...)” (2008: 48). A u nekim “novim” vremenima, krajem devedesetih, našeg Julesa zahvatio je sindrom naknadne pameti, pa nikako nije mogao izdržati a da “orbi et urbi” objavi “veliku istinu” da je “Tito za Srbe bio gori od Hitlera” (NIN, travanj, 1997., prema M. Kovač 2008: 115).

¹⁰u tezu da su elite gore od rulje/mase u hrvatskoj publicistici, u svojim tekstovima, sustavno promiče B. Buden: “Te takozvane široke narodne mase bile su i još uvijek su prije svega oportunističke, a ne nacionalističke, kao što se na prvi pogled čini” (2001: 71).

slikara, akademika i političkih elita. No, ta prevelika bliskost između kulture i politike ni kulturi ni politici ne će donijeti neku posebnu sreću. Zahtjevi da se kultura mora podudarati sa granicama države unutar koje nastaje čiste su besmislica. Ali, posljedice te i sličnih besmislica očituju se u činjenici da su umjetničke, književne i lingvističke teme postale predmetom “žestokih političkih rasprava i da se koriste kao oružje u nacionalističkoj borbi” (E. Kedouire 1993: 112).

U 80-im godinama najveći dio srbijanske akademske elite nije odolio zovu “nacionalističkih sirena” i aktivno su sudjelovali u formiranju nacionalističke ideologije, koja se formirala kao alternativna “proizvodna snaga” konstitucije i reprodukcije postkomunističke Srbije. Toj nacionalističkoj epidemiji nisu se uspjeli othrvati čak i oni pojedinci (npr. i jedan B. Pekić, T. Mladenović, O. Davičo, M. Bulatović...), koji su i u onim “vunenim vremenima” hrabro svjedočili neke druge, građanske vrijednosti: mnogi su se, iz raznih pobuda, prepustili posvemašnjoj instrumentalizaciji diktiranoj nacionalističko-boljševičkom politikom. Većina je u samom početku odustala od svakog pokušaja da se kritički preispita i prošlosti vlastite nacije. Ta se prošlost nije propitivala! Ona se oblikovala prema potrebama sadašnjosti: “U sadašnjosti su nastali apstrahirani modeli, koje onda pisanje povijesti “otkriva” u prošlosti” (J. Szucs 1981: 135). A pisanje povijesti sukladno tim modelima nužno mora postati “sluškinjom dotične nacije”(isto). Sve što se ne uklapa u tu “zadatu” sliku mora se zaboraviti, potisnuti. I ne samo što ta amnezija nije uopće ideološki neutralna, nego i ona snažno sudjeluje u formiranju nacionalnog identiteta, tako da “kolektivna amnezija može biti jednako važna kao i kolektivno sjećanje” (U. Altermatt 1996: 55). A u tim zapisima nemoguće je pronaći ni jednog pisca, povjesničara, redatelja koji bi, barem u naznakama, zastupao recimo konstruktivistički pristup ideji nacije, unutar kojeg europske, pa tako i jugoslavenske nacije su konstruktiv novoga doba, druge polovine 19. stoljeća. Nacije su stvorene naracijom¹⁰, pomoću pisanja povijesti i ostalih narativnih postupaka – u literaturi i novinama.”I novine i masovni mediji igrali su određenu ulogu u takvim procesima, tijekom kojih su se u Europi “nacije” homogenizirale i na kraju građani čak uživali u predodžbu da je “njihova” nacija oduvijek postojala u takvom obliku” (M. Buchler 2002: 9).

Umjesto takvog pristupa naši nacionalisti skloniji su onim mišljenjima, koja smatraju da je nacija oduvijek postojala, da je ona praiskonska i prirodna. I jedino unutar takve paradigme moguće je da funkcionira rečenica tipa: “Biti Srbin (na ovome mjestu jednako dobro može funkcionirati bilo koja druga etnička odrednica – op. Z. K.), a ne biti nacionalist, znači biti izdajnik.” Tu je “slavnu” misao u jednom razgovoru izgovorio, negdje krajem sedamdesetih godina prošlog stoljeća, pjesnik Tanasije Mladenović Mirku Kovaču u jednoj beogradskoj krčmi! I upravo nam ova “benigna” epizoda, iz jedne beogradske krčme, na vrlo jasan način, potvrđuje da na ovim prostorima ideja građanskog društva u srazu s nacionalizmom nema nikakvih izgleda na uspjeh. Konačno, moramo biti svjesni da među jugoslavenskim (srpskim, hrvatskim...) disidentima teško možemo naći nekoga za koga bismo mogli reći da

¹⁰ “U središtu nacije nalazimo naciju: priče o nacionalnom podrijetlu, mitove o očevima utemeljiteljima, rodoslovlju heroja. Na početku nacije nalazimo priču o početku nacije” (G. Bennington, 1993, 121).

je fanatik demokracije. To nacionalisti sigurno nisu bili! Ali je, jednako tako, neprijeporno da se nacionalistički virus vrlo vješto uspio penetrirati u sve segmente “građanskog društva”. U takvoj situaciji nije moguće očekivati da će doći do bilo kakve katarze. Štoviše, katarza je nepoznata pojava na ovim prostorima, do nje ni u jednoj povijesnoj situaciji nije došlo, niti poslije 1918. niti poslije 1945., a kako stvari stoje ni iskustvo iz 90-ih nije nas uvjerilo da je katarza nužni uvjet mentalnog zdravlja društva. I što se događa kada katarzično djelovanje izostane? Vrlo jednostavno: takvo nedefinirano/neriješeno stanje potiče “sivu produkciju” historijskih trauma. “Boravkom u “sivoj zoni” mišljenja one (misli se na traume – op. Z. K.) su dobijale na snazi i ubedljivosti, čime im je rasla potencijalna motivacijska snaga. Odsustvo katarze potiskivalo je, ali i “modernizovalo” traume otvarajući ih za dnevopolitička “učitavanja”. Iznad svega, nedostatak sistemskih instrumenata za obuzdavanja i sankcionisanje varvarizma pospešilo je ciljnu političku inicijaciju “donjih spratova svesti” (M. Hadžić 2002: 126). I nastavak jedne takve politike opet je posvema logičan – intelektualci/elita su i samo razdoblje komunizma, u kojem su i sami svojom slobodnom voljom i aktivno, a vrlo često i na najrigidnijoj liniji komunističke/boljševičke partije, sudjelovali, interpretirali kao traumatičan prekid u povijesnom “osvještavanju” nacije, kao “zbir trauma koja je neka strana sila nanijela vlastitom identitetu, pa je dotičnom identitetu sada potrebna terapija kako bi mogao ponovo postići svoje intaktno stanje (a u to intaktno stanje vraćali su se tako što su te političke i intelektualne elite započele proces obnove onih “prvobitnih”/“autentičnih” identiteta koji su unijeli u zajedničku državu 1918. godine, i gdje se onda svi procesi započeti poslije te “nesretne” godine doživljavaju kao “vrijeme kvarenja” autentičnih identiteta od strane drugih, koji su iskoristili „našu“ političku naivnost – op. Z. K.)” (B. Groys 2006: 54).¹¹ Poslije te užasavajuće formule Srbin=nacionalist (ponavljamo entitet u ovoj pojednostavljenoj formuli uopće nije bitan, tu ulogu može zauzeti bilo koji od južnoslavenskih entiteta), a “drugi” su izdajice, zaključak je logičan: “onda je netko krenuo na nas” (M. Kovač 2009: 261), i mi smo u opasnosti i moramo se braniti. A kada je nacija/kolektiv u opasnosti, onda je legitimno naciju/kolektiv braniti svim raspoloživim sredstvima – dijalektikom riječi i dinamita!

Postavlja se jedno posvema logično pitanje: u čemu leži tajna uspjeha tih “boljševičkih udara”? Mislim da bi odgovor trebalo tražiti u kulturnoj pozadini boljševičkog pokreta. Naime, svakako treba imati na umu da je široku potporu uživao isključivo u zemljama istočne i jugoistočne Europe, u kojima prevladava agrarni tip proizvodnje¹², pa uopće nije neobično da je on u sebe integrirao mnoge patrijahalne,

¹¹ No, pri tome, nikako ne bi trebalo ignorirati osjećaje mnogih građana da je komunistički režim sudjelovao u potiranju kolektivnog pamćenja. U tom kontekstu komunistički režimi uopće se ne razlikuju od nacionalističkih, koji također uništavaju i individualni i nacionalni identitet. Više o tome kod N. Dimitrijevića, Reči i smrti: Nacionalistička konstrukcija stvarnosti, Reč, 60/2001, str. 137-159. U 80-im godinama nacionalisti marno rade na ispostavi „povijesnih računa“ drugima – možete slobodno otići iz Jugoslavije ali samo s onim što ste u nju unijeli! A prema njima ti drugi u Jugoslaviju nisu unijeli apsolutno ništa: ni državu, ni identitet, ni kulturu, ni jezik...

¹² O kulturnoj pozadini boljševičkog pokreta pisao je N. Popov, „Kuda ide „postagrarno društvo“, Književne novine, br. 742/1987.

autoritarne i ratničke elemente kulture tih zemalja. Riječ je o tradicionalnim kulturnim elementima koji su nespojivi s građanskom kulturom. Konačno, moramo biti i svjesni da je poslije socijalističke revolucije došlo do nasilne destrukcije tradicija, posebno građanske – taj model kulture jednostavno je morao biti supstituiran novom, revolucionarnom kulturom, točnije došlo je do društvene implementacije ideologije marksizma-lenjinizma, koja je u mnogim elementima bila podudarna s nekim premodernim obrascima političke kulture – nespojiva s građanskom političkom kulturom. “Ideološko odbacivanje države koja je osuđena na “odumiranje” ne pospješuje identifikaciju građana sa svojom državom. Vladavina komunističke “avangarde” je izričito “protunarodna” – ona “narod vodi u “bolju budućnost” uz objašnjenje da on sam nije u stanju da krene povijesno ispravnim putem, dakle, djeluje protiv empirijske utvrdivolje tog naroda” i jača nepovjerenje stanovništva prema “vlasti”. Monopoliziranje svih – političkih, društvenih i ekonomskih – inicijativa u rukama “subjektivnih snaga” pasivizira stanovništvo, kod njega izaziva rezignaciju i apatiju, koje nisu spojive s građanskim individualizmom. (...) Kolektivizam u obliku masovne organiziranosti potiče konformizam koji je nespojiv s kreativnošću i spremnošću na individualni rizik. “Autoritarni paternalizam” proizvodi podanike koji se klanjaju autoritetima i spremni su prihvatiti podčinjenost “vlasti”, umjesto da od države zahtijevaju da se demokratski legitimira kao zastupnik interesa svojih građana. Manihejski pogled na svijet i neprestana potraga za “neprijateljima” otežavaju prihvaćanje kulturnih razlika, spoznaju neodrživosti crno-bijele slike svijeta i tolerantnu i racionalnu komunikaciju s pripadnicima drugih kultura” (M. Križan 1991: 369). I ne samo što će izostati svaka tolerantna i racionalna komunikacija s drugim kulturama/nacijama, nego ćemo se u 80-im godinama prošlog stoljeća suočiti da se o tim drugim kulturama/nacijama govori i piše na najneprihvatljiviji mogući način: monološka/isključujuća svijest svaki je put prevladala nad dijaloškom! U tim godinama i jugoslavenske politike i jugoslavenske literature izgubile su elementarni osjećaj za mjeru, za smirenost, svi sudionici u javnom životu natječu se u neumjerenosti, u pretjerivanju, u posvemašnjem nepovjerenju. Opcija “biti između” krajnosti ne postoji, odnosno “život u krajnostima” je naša jedina (žalosna) konstanta, pa se uopće ne treba previše čuditi da se i u ovoj velikoj kušnji modernog doba hrvatski, ali i ostali narodi u Jugoslaviji, ponašali kao društveni organizmi s nedjelotvornom sredinom, ali zato vrlo dobro organiziranim ekstremitetima. U tom kontekstu gotovo da je nemoguće govoriti o autentičnoj političkoj pluralizaciji postkomunističkog svijeta, pa tako i onog jugoslavenskog, jer politička pluralizacija nije proizašla iz pluralizacije društva, kao što je to slučaj u zapadnoeuropskim društvima, “nego ima obrnut smisao: ona se javlja kao mogući uslov razvoja društva i njegove diferencijacije” (D. Stojanović 2006: 73). A neki teoretičari¹³ smatraju da teorija demokracije zbog nemogućnosti kompariranja još uvijek nema odgovor na pitanje je li takva inverzija uopće moguća. Nema nikakve sumnje da predratna jugoslavenska društva, više-manje, pripadaju nerazvijenim društvima u kojima je evidentan nedostatak

¹³ Prije svega mislimo na tekstove Guya Hermeta u kojima se problematizira odnos kulture i demokracije.

građanina-pojedince, demosa i profiliranih subjekata demokratskih procesa, onda je posvema razumljivo da nove političke stranke, u pravilu, poistovjećuju s cijelim narodom. Posvemašnji nedostatak građanina-pojedince, njegovo “prazno mjesto” u našim “društvima”, pogoduje nastanku populističkih stranaka/pokreta, koji i na najteža pitanja daju najjednostavnije odgovore i nameću ideju kolektiva kao jedino, spasonosno rješenje u teškim i neizvjesnim vremenima. Doduše, na kraju “krvavih balada” upravo građani plaćaju neuspjele realizacije tih projekata i te nepodnošljive lakoće posjedovanja odgovora na sva pitanja!

A uzroke takvog stanja trebali bismo potražiti u sljedećem:

a) Na ovim prostorima, poslije Drugog svjetskog rata, nije bila moguća šira recepcija građanske tradicije političkog mišljenja, jer ne samo što je “marksizam” imao monopol na, manje-više, svu političko-teorijsku diskusiju, već on nije bio u stanju napraviti distinkciju između državnog aparata i javne scene građana¹⁴; nema sumnje da bi recepcija i nekih drugih mišljenja, pored “marksističkog” “omogućila i spoznaju mjesta “marksizma”, pa i nacionalizma”, u “novoj tradiciji” (Odo Marquard) prosvjetiteljstva, tj. pokazala bi da su oni samo jedan – i to, kako se u međuvremenu pokazalo, relativno neuspješan – od potencijala političkog mišljenja u okviru prosvjetiteljskog racionalizma, perfekcionizma i sekularizma! (M. Križan 1991: 371); a uspostavom javne scene stvorili bi se svi preduvjeti “za proizvodnju i promet diskursa koji u pravilu mogu biti kritički prema državi” (N. Fraser 1996: 70).

b) Nadalje, recepcija tih građanskih tradicija ukazala bi “na povezanost ovog pojma (misli se na pojam “civilnog društva” – op. Z. K.) s mnogim drugim centralnim pojmovima moderne političke teorije, kao što su pojmovi ljudskih prava, autonomnog građanina, pravne države, društvenog ugovora i sl., i stimulira recepciju suvremenog zapadnog političkog mišljenja” (isto.), gdje bi, po svemu sudeći, ta šira recepcija suvremenog političkog mišljenja dovela i do propitivanja pitanje uloge “nacije” (u etničkom smislu) u modernoj političkoj državi. Naime, “postojeći nacionalizmi jugoslavenskih “naroda i narodnosti” pokazali su ne samo da se pripadnost “naciji” u etničkom smislu najčešće smatra fundamentalnim, sudbinskim (esencijalističkim – op. Z. K.) određenjem identiteta pojedinca, već da se – upravo uslijed aksiološkog naboja ovog fundamentalizma – idealiziranom “nacionalnom identitetu” pripisuju nevjerojatne osobine i potencijali, čime se s jedne strane olakšava omalovažavanje drugih “naroda i narodnosti” u Jugoslaviji i ovim šovinizmom¹⁵ pospješuju centrifugalne tendencije, a s druge strane smanjuje vjerojatnost da “su-

¹⁴ “Stapanje državnog aparata s javnom sferom diskursa i udruživanje opteretilo je procese tako da se socijalistička vizija institucionalizirala u autoritarnom obliku statizma umjesto u participativnom demokratskom obliku. To je za posljedicu imalo ugrožavanje same ideje socijalističke demokracije” (N. Fraser, 1996, 70).

¹⁵ M. Križan kao primjer apsurdne nacionalizacije vlastitog „nacionalnog identiteta“ navodi čuvena „Pisma srpskom prijatelju“ T. Kermaunera. U tom se tekstu, po prvi puta u jugoslavenskoj publicistici, eksplicitno povlači unutar Jugoslavije oštra granica između dvije suprotstavljene i nepomirljive tradicije – srednjoeuropske/katoličke, s jedne strane, i bizantske/pravoslavne, s druge. Nema sumnje da su pisma T. Kermaunera pisana pod utjecajem M. Kundere i njegovog čuvenog esaja “Tragedija Srednje Europe”. Naime, Kermauner u svojem pismu preuzima Kunderinu temeljnu ideju - svaki daljnji život

verene država” ovog ili onog naroda postane modernom državom koja garantira ljudska prava i jednakost pred zakonom svih svojih građana”(isto)

c) Da su se, kojim sretnim slučajem, ti “obvezni likovi” političke teorije odradili, onda bi ta teorijska diskusija u prvi plan nužno izbacila ideju pluralizma. Naime, tek mišljenje pluralizma stvorile bi sve pretpostavke ne samo da se supstituiraju komunistički monizam, već i da se osiguraju mehanizmi (pluralna politička struktura), unutar kojih bi se razrješavali svi oni nesporazumi koji su za vrijeme tog monizma bili svjesno potisnuti.¹⁶ No, početak pluralizacije političkog života doveo je do depluralizacije društvenoga: onoga momenta kada je društvo ušlo ono se jednostavno homogeniziralo. I upravo tu vrstu homogenizacije civilnog društva na nacionalnoj osnovi, u svojim tekstovima opisuju i M. Kovač, i S. Slapšak i V. Stevanović i, pri tome, ne kriju posvemašnje razočaranje – prostor/diskurs koji je donedavno pripadao isključivo “autentičnim disidentima” (doduše, vrlo sam skeptičan prema svim „autentičnim disidentima”/“68...” i odjednom su kolonizirali upravo oni koji su te iste disidente ne tako davno žestoko proganjali. A “tu je homogenizaciju olakšavala činjenica da je opasnost dolazila izvana, a u toj se konstelaciji pitanje demokracije odlučujuće povezano s pitanjem nacionalne suverenosti. Počela je nacionalizacija civilnog društva” (T. Mastnak 1991: 387).

Nema sumnje da je Jugoslavija, i pred Prvi i tijekom Drugog svjetskog rata bila, prije svega, invencija intelektualaca, umjetnika, književnika.¹⁷ S. Slapšak drži da je u oba ova dva slučaja moguće pratiti tenziju i sukobe između političkih struktura i “inventora”, gdje je moguće primijetiti “različite pokazatelje traumatičnosti društva. U slučaju prve Jugoslavije, invencija varira između pijemontske ideje nacionalnog ujedinjenja, nacija koja preuzima attribute rasa (ujedinjenje “plemena” bliskog ili istoga porekla) i marginalnih ideja o demokratskoj multikulturalnosti” (...) Glavna tačka razdvajanja inventora – intelektualaca i inventora-političara (...) bio je odabir monarhije kao sistema vladavine. (Nama se čini da u odabiru monar-

u jugoslavenskoj (totalitarnoj) zajednici nužno će dovesti do definitivnog uništenja srednjoeuropske ideje i njenih liberalno-demokratskih vrijednosti!

¹⁶ A da bi se tako što dogodilo nužno je (re)konstituiranje “kolektivnog liberalnog diskursa, koji je u stanju demontirati ideološki temelj i represivnu praksu i nasljeđe/kulturu komunističkog režima (R. Teitel.).

¹⁷ No, uloga intelektualca s početka 20. stoljeća i uloga intelektualca s kraja 20. stoljeća bitno se razlikuju - ovi s početka stoljeća svojski su se trudili “izmisliti” državu, a ovi s kraja, tu istu državu, nadasve uspješno su “ubili riječima”. Slažem se s mišljenjem N. Dimitrijevića da su središnju ulogu u razgradnji bivše države imali “neovisni intelektualci”. Uloga “ideoloških aparata države” u toj razgradnji bila je minimalna! Naime, upravo su intelektualci bili ti koji su radikalizirali politički diskurs, jer su smatrali da se postojećim ne rješava niti jedan gorući problem stvarnosti. Na taj su način omogućili vladajućim partijskim elitama da dodatno zaoštre stavove svojih republika u aktualnim sukobima. Nadalje, i više nego je bolna spoznaja da velika većina naših “neovisni intelektualci” nikada nije uspjela dokučiti da se u međuvremenu mjesto intelektualca u društvu bitno promijenilo i da se ono odozgo pomaklo prema dolje, od čvrstih slojeva i ekskluzivnih klasa prema promjenjivim i inkluzivnim, ali u svakom slučaju principijelno otvorenim grupama; prije svega međutim iz središta koje sačinjava mali broj odabranih na vrhu socijalne hijerarhije, prema ekscentričnoj periferiji masovne kulture (H. Brunkhorst).

hije kao oblika vladavine treba, prije svega, vidjeti neku vrstu kompenzacije srpskoj participaciji “na pravoj strani u ratu”, a onda sukladno tome i određene beneficije koja je ta činjenica generirala u procesu ujedinjenja. No, kao i sve neprincipijelne i nepovijesne kompenzacije i ova će predstavljati daljnji izvor stalnih frustracija, kako za monarhiste, koji će stalno imati osjećaj da su dobili premalo za ono što se, navodno, uložili, a jednako tako za republikance, koje će progoniti osjećaj da su dali previše koncesija, a da im za uzvrat monarhisti nisu dovoljno uzvratili – op. Z. K.). U trenutku kada je evropska kultura obeležena revolucionarnim idejama, posebno oslobađanjem naroda iz velikih monarhija, upotreba istog sistema morala je izgledati nepodnošljivo za ljude sa iskustvom levice, avangardnih pokreta, pacifizma (ali i za mnoge druge ideje, koje ovdje autorica neopravdano prešućuje – op. Z. K.). Možda najekstremniji primer traumatičnog razdvajanja invencije intelektualaca i invencije političara jeste kosovski mit: pripremljen kao simbolički kulturni mit – tu imam na umu jugoslovenski paviljon na svetskoj izložbi u Rimu 1911., Meštrovićeve projekte, studije Miloša Đurića i slično – južnoga Slovenstva, sa ozbiljnim investiranjem ekspresionizma, freudizma i psihoanalize u reinterpretaciju, on postaje pojednostavljena ajtiološka priča sa jasnim militarističko-srpskim nijansama, za upotrebu monarhije. Polisemički lom je razumljiv: sukobljena su dva modela državne kreacije predviđena za manje, i za manje homogene nacionalne grupacije, za razliku od velikih, patronizirajućih i kolonizirajućih nacija. Za razliku od ponuđenog modela Italije, koja relativno kratko posle ujedinjenja preuzima status velike nacije i kolonizatora, pre svega na osnovu “rimske” invencije, nove postaustrougar-ske zemlje nemaju taj povlašćeni status i moraju da preuzmu model koji je Evropa već jedanput isprobala u prevoj četvrtini 19. veka – invenciju Grčke. Taj se model zasniva prevashodno na istorijskim pravima i na konceptu kulturnog jedinstva koji se proteže na nacionalnu pripadnost, dakle na helenstvo kao na jedinstveni kulturno-nacionalni i izrazito elitistički kompleks: on prihvata sveukupno svetsko filohelenstvo, ali ne i susede i manjine (isti scenarij ponoviti će se i u Prvoj i u Drugoj Jugoslaviji: u navodnoj internacionalističkoj koncepciji neće biti mjesta za baš sve elemente, posebice neslavenske - treba se prisjetiti kako su neki povjesničari/akademici/književnici 30-ih godina pisali prijedloge o “konačnom rješenju” nedovoljno državnih elemenata, a najzanimljivije je da ni “narodna vlast” ništa nije imala protiv takvih rasističko-genocidnih prijedloga, predlagatelji ne samo da su zadržali svoje pozicije u društvu, već su uspjeli i napredovati na društvenoj ljestvici – op. Z. K.). U slučaju balkanskih naroda, koji ne mogu da bogatim istorijskim i literarnim izvorima potvrde svoj istorijski identitet – bar ne za antiku, dakle sa većim pravima, model ne funkcioniše na isti način. Njima, međutim, ostaju drugi antički modeli, slabiji poznati i u grčkom helenstvu i u javnom evropskom diskursu (...): to su sinoikizam i sinkretizam, koji podrazumevaju prostorno i kulturno komuniciranje i strukturu pogodnu da objedini u istome društvu različite jezičke, nacionalne (plemenske), prostorne i kulturne identitete” (1997: 23-24).

Invencije druge Jugoslavije, za razliku od prve, uvelike su jednostavnije. Naime, dominantna invencija druge Jugoslavije jest puka invencija distinkcije u odnosu na prvu, pa će vladajuća komunistička partija, umjesto pijemonstva ili helenstva kao

dva klasična ponuđena modela, preuzeti do tada marginalni model multikulturalnosti i jednakosti, sinkretizam-sinoikizam. No, ta invencija i nije bila baš toliko inventivna, jer ona predstavlja reciklažu ideje, nikoga drugoga do, nadvojvode Franz Ferninanda u kojoj se autokracija i multi-kulti skladno nadopunjuju. I Broz, taj posljednji Hasburg, kako ga neki publicisti doživljavaju, zapravo, samo je preuzeo taj oprobani model. Riječ je o idealnom modelu za one situacije kada se pojavi “zahtjev da različite nacije ili druge “identitetom” povezane grupe ravnopravno čine jednu državu, brzo dođe do toga da traže nekog sudca koji će odlučivati kojim područjem će ići željeznica i koji grad će dobiti sljedeći prestižni objekt (i ne svodili se povijest sukoba u Jugoslaviji upravo na rješavanje ovih nimalo beznačajnih pitanja: zašto pruga Beograd – Bar, a ne recimo auto-put Zagreb-Split, ili zašto se (pre)više gradi tamo kod susjeda, a gotovo ništa kod nas – op. Z. K). Istraživači su nacionalizma tu pojavu utvrdili na različitim dijelovima zemaljske kugle” (N. Mappes-Niediek 2005: 122). I upravo su te situacije idealne za naše “neovisne intelektualce”/supervizore političkih i društvenih zbivanja, koji se svojski trude da nam objasne da je zajednički život s onim drugim nemoguć, ti drugi su nepremostiva prepreka “našim” naporima da dosegneмо žuđeno stanje demokratske normalnosti – demokratski nacionalizam. Sljedeći korak je logičan – slijedi eliminacija “drugih”, koji su stalna prijetnja ostvarivanju naših ciljeva!

Literatura

- Altermatt, U. (1996), *Das Fanal von Sarajevo*, Paderbon i dr.
- Andrijašević, Ž. (2011), *Crnogorska ideologija 1991. godine*, Zbornik radova, Njegoševi dani 3, Nikšić, str. 403-419.
- Bennigton, G. (1993), “Postal politics and the institution of the nation“, H. Bhabha (ur.), *Nation and Narration*. London/New York, str. 121-137.
- Buchler, M. (2002), *Sprachplanung im Schafspelz?!*, Bochum.
- Buden, B. (1998), *Barikade*, Arkzin, Zagreb. *Kaptolski kolodvor*, Vesela nauka, Beograd.
- Dimitrijević, N. (2007), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, Edicija Reč, Beograd.
- Dimitrijević, V. (2002), “Sukobi oko Ustava iz 1974., N. Popov (ur.), *Srpska strana rata, Trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (II deo), Samizdat B92, str. 11-36.
- Fraser, N. (1996), *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, New York.
- Groys, B. (2006), “Učiniti stvari vidljivima: strategija suvremene umjetnosti”, N. Beroš (ur.), *Muzej suvremenih umjetnosti*, Zagreb.
- Hadžić, M. (2002), “Armijaska upotreba trauma”, N. Popov (ur.), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (II deo), Samizdat B92, str. 125-151.
- Keduire, E. (1993), *Nationalism*, Oxford.
- Kovač, M. (2008), *Pisanje i nostalgija*, Fraktura, Zaprešić.
- (2009), *Elita je gora od rulje*, Fraktura, Zaprešić.
- Križan, M. (1990), “Civilno društvo” i modernizacija jugoslavenskog društveno-političkog poretka”, Z. Pokrovac (ur.), *Građansko društvo i država. Povijest razlike i nove rasprave*, Naprijed, Zagreb. str. 355-374.

- Mappes-Niediek, N. (2005), *Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann*, Berlin.
- Mastnak, T. (1991), "Put na vlast (Kratka povijest civilnog društva u Sloveniji)", Z. Pokrovac (ur.), *Građansko društvo i država. Povijest razlike i nove rasprave*, Naprijed, Zagreb, str. 374-399.
- Slapšak, S. (1997), *Ratni Kandid*, Radio B92, Beograd.
- Stojanović, D. (2002), "Traumatični krug srpske opozicije", N. Popov (ur.), *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (II deo), Samizdat B92, Beograd, str. 67-98.
- Supek, I. (2006), *Tragom duha kroz divljinu*, Profil, Zagreb.
- Szucs, J. (1991), *Nation zund Gesschihte*, Koln/Wien.

POVIJEST VS. PAMĆENJE (ILI ZAŠTO JE POTREBNA SVIJEST O POVIJESNOM NASLIJEĐU)

Trebamo učiti iz povijesti, ne o tome
kako se ponašati ili kako uspjeti,
već spoznati tko smo“.

Leszek Kołakowski

„Povijesna artikulacija
prošlosti ne podrazumijeva spoznaju
„nečeg kakvo je bilo“, već osvojiti sjećanje
na način na koji je ono bljesnulo
u trenutku opasnosti“

Walter Benjamin

Dekonstruktivsko čitanje povijesti i pamćenja u ovom eseju ima za cilj uputiti na jedan osobit vid dijalozizma između objektivnog karaktera povijesne građe i imaginarne razine fikcionalnog teksta u četvorice južnoslavenskih pisaca: Danila Kiša, Milorada Pavića, Slavka Janevskog i Venka Andonovskog. Pomoću osobite apokrifne logike, povijesno i književno prikazivanje stvarnosti tih pisaca problematizira kompleks pitanja i odgovora koji pokazuju da povijest nije samo povezana s *pamćenjem*, već i s *konstruiranjem identiteta*. U tom smislu, ako smatramo pisanje narativizacijom prošlosti, konceptualno sređivanje događaja pomoću jezika (naizmjenično upisivanje povijesnih, kulturnih i književnih kodova te citata), tada je tekst, na izvjestan način, kriptogram. On istovremeno otkriva i prikriva, poigrava se sa značenjem, *imenovanjem i prešućivanjem* u pričama koje ne podrazumijevaju samo govor Drugog, već i *otpor šutnje*. Od tog *otpora šutnje* započinje sve: i razumijevanje i nerazumijevanje među narodima koji, provocirajući vlastito Pamćenje, stvaraju svjetsku Povijest.

Dekonstruirana dokumentarnost ili pluralizirana istina

Ova je anotacija samo uvod u opravdanost i učestalost discipline koja je u znanstvenim krugovima danas poznata pod imenom *novi historizam* ili *kulturalni mate-*

rijalizam. Riječ je o kulturološkoj interpretaciji kritičkog tumačenja i dekonstrukcije povijesnih dokumenata i događaja u književnosti. U tom se kontekstu često citira poznata Derridaova misao da „ništa ne postoji izvan teksta“. Ona ilustrira jednu novopovijesnu praksu koja upućuje na odsutnost referenta. Nadam se da ovaj moj esej nema snagu (niti, pak, ima namjeru), nametnuti nedoumicu o kakvom tekstualnom formalizmu koji će marginalizirati postojanje svijeta u kojem su pojmovi sloboda, demokracija, istina i pravda odavno izgubile svoj sjaj, već će pokazati da svaka kontrola nad njima ima političku moć. Iako znam da relativizacija označenoga ne znači i ukidanje moći, željela bih vjerovati da će moje dekonstrukcijsko „čitanje“ povijesti i pamćenja u ovom eseju pridonijeti razvoju jedne *kultur(al)ne politike*, bez obzira na njezine nacionalne okvire.

Započet ću s pismom Danila Kiša kojemu sam već posvetila jedan esej, ali mu se ponovo vraćam zbog njegove apokrifne logike koja je ostavila dubok i inspirativan trag u europskom književnom kontekstu. Upravo je ta logika provocirala pitanje o imaginaciji i vjerodostojnosti, o ono *verisimilitudo* što znači „biti sličan istini“. Međutim, budući da književost nije samo fabulacija (vjerna kopija stvarnosti), kao što nije ni afabulacija (odsutnost naracije), prihvaćam tezu da „sve što se danas piše otkriva mogućnost o preispitivanju povijesti. To se primjećuje u književnosti jednog novog naraštaja koji konstruira tekst: i poput scene (*théâtre*) i poput pisma (*lecture*)“ kaže Julia Kristeva u kultnoj knjizi *Σημειωτική: Recherches pour une sémanalyse* (J. Kristeva 1969: 108-109). Njezin stav ističe u prednji plan etičku odgovornost pisca kao naratora fikcija, etika koja je u slučaju Danila Kiša izazvala posve nepotrebnu polemiku o navodnoj autorovoj ideološkoj aberaciji i zavjeri „židovskog lobija“, a zapravo je skrivala nešto sasvim drugo.

Iako se pojavila davne 1976. godine, *Grobnica za Borisa Davidoviča* nije se koristila realističkom metodom. U vrijeme kada su ideološke iluzije o sretnoj perspektivi socijalističkog društva i floskule o slobodi umjetnika bile pod povećalom sumnji, *Grobnica* je kombinirala dokumentarno i fiktionalno upućujući na kraj socijalizma. Temeljena na istinitim biografijama i događajima u vrijeme sovjetskog režima, ona je razvijala tezu da ono što se gradilo na ljudskim žrtvama i stradanjima mora završiti tragično. Zato su priče iz ove knjige doživljavane kao moralni žig u estetskom ruhu jer su otvorile pitanje o svim oblicima terora u povijesti (i u pamćenju), osuđujući zločine u ime „povijesnog napretka“ komunizma. U svojem odgovoru na optužbe zbog stvaralačke metode kojom se koristio u ovoj knjizi priča, Danilo je Kiš branio dokumentarnost i erudiciju koji su u Luisa Borgesa bili najvažnija poetička načela, ali za razliku od Borgesova metafizičkog poigravanja s dokumentima, Kiševo umijeće bilo je upravo tom metodom potencirati *povijesnu* dimenziju. Ta je dimenzija upućivala na trenutak kada će pisac napustiti individualnu perspektivu svoga izraza i stati na scenu na kojoj dominiraju načela epske objektivnosti, čiji dokumentarni karakter uobličen u „cikličnoj“ noveli s dominantnom temom smrti i zla, otkriva narativnu logiku određenu povijesnim činjenicama. Strukturirana poput mozaičnog kronotopa povijesna je dimenzija otkrivala moralnu poziciju autora i njegovo pravo javno komentirati najdelikatnija pitanja jednog real-socijalističkog

društva poput nacionalizma, staljinizma, titoizma. Budući da ovaj kompleks pitanja i odgovora u prvi plan dovodi *pamćenje i zaborav*, činilo se da se priče Danila Kiša kreću rubovima jedne „fiktionalizirane“ stvarnosti.

Iako se temeljila na autentičnim arhivskim dokumentima, fabula njegove *Grobnice za Borisa Davidoviča* otkrivala je izobličeni kontekst: referirajući se na Staljinov totalitaran režim, zapravo je upućivala na onaj jugoslavenski i njegove koncentracijske logore nastale nakon Rezolucije Informbiroa. Dijaloško je ozračje između imaginarne razine fikcionalnog teksta i objektivnog karaktera povijesne građe pokazivalo da se priče iz te knjige (kao i one iz *Enciklopedije mrtvih*) trebaju čitati s nepovjerenjem prema institucijama sustava, s nepovjerenjem prema dokumentima i arhivima, s nepovjerenjem koje ih stavlja pod povećalo sumnji, detronizirajući njihov autoritet i propitkujući njihov legitimitet. Evo primjera: Narator smatra da priča „Grobnica za Borisa Davidoviča“ ima funkciju kenotafa te prema antičkom običaju po kojem su se podizale grobnice za ljude čija su tijela nestala u vrtlogu vremena, priča započinje komentarom: „Povijest ga je sačuvala pod imenom Novski koje je, bez sumnje, samo pseudonim (točnije jedan od njegovih pseudonima). Ali, ono što odmah izaziva sumnju je pitanje: Je li ga povijest uistinu *sačuvala*? U Granatovoj Enciklopediji i njezinu aneksu, između 246 autoriziranih biografija i autobiografija velikana i sljedbenika revolucije, nema njegova imena... Na čudan i neobjašnjiv način, taj je čovjek, čija su politička načela obilježila jedan rigorozan moral, taj žestoki internacionalist, ostao zabilježen u kronikama revolucije kao *osoba bez lica i glasa*“ (D. Kiš 1998: 85).

Zamišljen kao realistični životopis jednog fanatičnog revolucionara, priča „Grobnica za Borisa Davidoviča“ podsjeća na fiktionaliziranu hagiografiju u kojoj se, u savršenoj tekstualnoj mreži ispletenoj od analogija dijelova nekoliko stvarnih biografija, prepleću vjerodostojni i fikcionalni dokumenti i upućuju k tragičnom paradoksu. Naime, taj će Kišev književni junak postati žrtva fatalnosti maskirana u političku kaznu. Kako bi iznudile lažno svjedočanstvo i priznanje za montiranu optužnicu („da je pripadao špijunskoj mreži u službi Engleza“), nevidljive autoritarne sile zahtijevat će njegovu poslušnost u ime nekih „viših moralnih načela Revolucije“. I kada se u jednom trenutku naracija prebacuje na njegova oponenta, isljednika Fedjukina, započinje igra monstruoze intuicije koja slama svoju žrtvu ucjenjujući ju, ne njegovim, već životom nedužne žrtve. Ta igra upućuje na činjenicu da Boris Davidovič-Novski *svojom šutnjom* ubija ljude slične njemu, „ljude čija potencijalna biografija nosi sjeme neke buduće biografije..., a svojim tvrdoglavim odbijanjem da surađuje u istrazi, stat će, (već stoji!) na početku dugog niza zločina učinjenih u njegovo ime“ (D. Kiš 1998: 105).

I upravo je u ovom paradoks pisma Danila Kiša: optuženi ne poznaje motive montirane optužnice, a politički isljednik ne mari za istinu, već za presudu potkrjepljujući ju nizom lažnih svjedočanstava. Obojica su uvjereni u visoku, revolucionarnu i „etičku“ pravdu jer „bolje je da strada istina jednog čovjeka, jednog ništavnog organizma, nego da se zbog njega dovedu u pitanje velika načela i interesi“ (D. Kiš 1998: 108). U nastavku priča otkriva stvari zbog kojih naša svijest ne može ostati

spokojna ni kada se shvati da su i optuženik i isljednik i nevine žrtve samo jamci jedne zajedničke tragedije koja, otkrivajući mehanizme totalitarne svijesti, pokazuje, zapravo, sliku jednog represivnog logosa. Intenzivirajući političku hipokriziju u društvu, taj je logos stvorio iluzije o stvarnosti i u svim sličnim društvima koje njeguju monopol nad povijesnom istinom, i ne samo nad njom.

Za razliku od Kiša, Milorad Pavić primjenjuje drukčiju (ali ne manje moćnu) narativnu strategiju koja također dovodi u prednji plan znanstvenu objektivnost, ali bez posljedica po autora. I ona otkriva polemičnost iskaza, primjenu kvaziznanstvene aparature koja, umjesto „iluzije o vjerodostojnosti, stvara iluziju stvarnosti.“ Međutim, osam godina nakon Kiša, Pavićev je *iluzionizam* pokazao da putovi idu različitim, a ne istim smjerovima. Njegov ars-kombinatorički ludizam očito nije imao namjeru stvoriti „sliku zla“, nego mozaičnu strukturu malih narativa povezanih u veliki postmoderni dijalog.

Javljaajući se i u ulozi priređivača, Pavić je pokušao razuvjeriti čitatelje *Hazarskog rečnika* da nije mogao očuvati redoslijed izvornoga teksta jer je Daubmanusov abecedarij rabio tri jezika i tri pisma, grčki, židovski i arapski, pa su riječi u njima bile drukčije napisane, a samo onaj koji ih je mogao pročitati i sastaviti dijelove po pravilnom redoslijedu, mogao bi ponovo stvoriti svijet. Sastavljen od triju knjiga, Crvene, Zelene i Žute, roman *Hazarški rečnik* postao je neobična konstrukcija lišena središta i objektivne istine. Ovdje Pavić upućuje na različite izvore dokumentarne i apokrifne građe, mnogo stvarnih povijesnih ličnosti i bezbroj fiktivnih likova no koji oblikuju arhitekst po kojem povijest nije jedna jedinstvena, već je sazdana od beskonačnog niza varijacija. I svaka od njih oblikuje novu istinu, poput simulakruma prethodne u beskrajnom lancu simulakruma. Kao da je roman o Hazarima bio ilustracija velike i vječne teme o palimpsestima: svaki je njegov sloj otkrivao drugi, svaki dokument – još jedan, stariji od prethodnog, a čija se značenja trebaju tražiti u preradama, zapravo u rekonstrukcijama književnih predložaka o hazarskom pitanju, u tragovima pepela papirusa, poput aluzije na uzaludnost potrage za istinom. Na tome se temelji i ideja o različitim gledištima koja su za razliku od, za 20. stoljeće karakterističnih mimetičnih načela logocentrizma, esencijalizma i racionalizma, u Pavićevu romanu dopuštala suprotne ideologije i istine. One su stvarale jedan svezremenski kronotop u kojem je, preko trojne fokalizacije i narativa o nestalom narodu, predstavljen shizofreni karakter povijesti.

Naime, Žuta knjiga iz Pavićeva *Rečnika* koristi se samo židovskim izvorima, Crvena kršćanskim, a Zelena islamskim. Paradoksalan karakter istina u trima knjigama očit je dokaz da ni za jedno pitanje (skoro ni jedno!) ne postoji integralna, jasna i objektivna slika povijesti. Ona je mit, lutanje kroz zamršene civilizacijske labirinte u kojima je pretpostavljeno značenje uvijek izmješteno, odgođeno i skriveno te se tako potvrđuje pretpostavka da je Povijest povezana ne samo s Pamćenjem, već i s oblikovanjem Identiteta.

Postoji dio u „Crvenoj knjizi“ *Hazarskog rečnika* u kojem se govori o povijesti „Velikog pergamenta“, točnije priča o emisaru na čijoj je koži bila tetovirana povijest i topografija hazarskog naroda. „Početak pergamenta je bio izgubljen jer je

emisaru, uslijed nekog kažnjavanja, oštećen dio tijela... O tom događaju govori se u jednom izvoru prema kojem je emisar završio svoj život na dvoru nekog kalifa..., gdje su mu oderali, štavili i ukoričili kožu poput velikog atlasa... Prema drugim izvorima emisar je morao ponekad vraćati se u hazarsku prijestolnicu zbog korekcija povijesnih i inih podataka koje je nosio na sebi... Živio je kao živa enciklopedija..., a umro je jer ga je koža počela strašno svrbjeti. Svrab je bio nepodnošljiv i emisar je umro sretan što je na kraju bio pročišćen od povijesti“ (M. Pavić 1991: 68-72).

Hazarski rečnik uvjerljiva je metafora za sudbinu balkanskih identiteta tetoviranih poviješću, tradicijom i kulturom svojih naroda. Na tim su identitetima, kao na živom palimpsestu ugravirane verzije diktirane iz različitih središta moći, ali utisnute na tijelima, ti se tragovi kolektivne povijesti često razlikuju od tragova subjektivnog pamćenja. Ako smatramo tragove dokumentima, a dokumente poviješću, tada je povijest priča, čovjekov proizvod koji ovisi o određenoj društveno-povijesnoj situaciji. Zato se umjetnost i književnost oslanjaju na specifičnu strategiju koja refigurira povijest, mitologiju i tradiciju. Stoga možemo prihvatiti da je čin pisanja zapravo narativiziranje prošlosti, konceptualno sređivanje događaja pomoću jezika, naizmjenično upisivanje povijesnih, kulturnih i književnih kodova i citata.

Spomenut ću još jednog južnoslavenskog pisca koji se također poigrava s fikcijom, poviješću i pamćenjem, međutim, na drukčiji način. Knjiga *Freske i groteske* iz 1993. godine Venka Andonovskog ima indikativni podnaslov: *Priče o odsustvu* i sadrži trinaest „priča-fresaka“ i isto toliko restauracija „oštećenih bijelih mrlja“, atopičnih mjesta gdje se naracija prekida, da bi se nastavilo s tumačenjem i rasvjetljavanjem u drugom dijelu knjige. I taj se pisac predstavlja kao priređivač. On daje upute za čitanja fresaka na početku knjige te time nesumnjivo podsjeća na Milorada Pavića, a u dijelu s restauracijama na Danila Kiša. Evo što autor kaže u uvodnom tekstu nazvanom „Upute za čitanje fresaka i restauracija oštećenih mjesta“:

„Ove, kao i sve druge freske govore o odsutnosti, o onome što ne postoji iako je nekada možda i postojalo. One emitiraju poruke kroz stoljeća, poruke koje ovo vrijeme ne želi razumjeti. Očito smo prezauzeti čuvanjem tronova i raščišćavanjem deponija svijeta. No, kako bilo da bilo, nekoliko je fresaka ozbiljno oštećeno. Mjestimice postoji zamračenje njihove slikovitosti, tamna mjesta pokrivena teškim *slojevima zaborava*. Ti prekidi, ta napuknuća u tekstu fresaka pravo su bogatstvo za sve one koji ih gledaju, jer tekst partiture otvaraju za nove događaje, *kao i za sudjelovanje fantazije samog čitatelja*... Priređivač mora iskazati svoje uvjerenje da su možda te prekide stvorili s predumišljajem sami freskoslikari. Bez sumnje, bili su svjesni da će oni koji dolaze nakon njih htjeti sudjelovati svojim dijelom u poruci koju emitiraju svete slike. Znali su da je odsutnost majka fantazije, *da se ne smije onemogućiti prilika za komunikacijom među naraštajima*“ (V. Andonovski 1993: 7-8; kurziv A. B.-M.).

Freske Andonovskog napisane su tako da same na sebe upućuju kao na artefakt. I ova knjiga podsjeća na palimpsest pod čijim se slojevima ponovo treba tražiti neki povijesni ili književni predložak. Evo primjera iz uvodnih stihova priče „Isijanove

sjene“: *O, vi koji gledate ovaj moj grob mračni, molim da pročitate natpis u mramoru prozračnom* „O, вне што гледате на овој мој гроб мрачниј, / молим прочтите натписот што е на мермер значниј“ (V. Andonovski 1993: 27). Ti su stihovi aluzija pjesme „Anđeo Svete Sofije“ Blaže Koneskog u kojoj stoji: „Ti, koji si toliko proveo pod žbukom zida mračnog, ponovo si slobodan u prostoru prozračnom“ (*Tu koj što толку време мина / под малтерот на судот мрачен, / пак слободен си в простор зрачен*). Ta aluzija otkriva strategiju kojom je Andonovski pokazao svoj odnos prema tradiciji, ali kojom svjesno uvodi i *razlUku*, onaj Derridaov *différance*, kao potvrdu činjenici da citat nije vjeran odraz originala jer mu uvijek nedostaje kontekst, kao što se preslikavanjem ne preslikava isto, nego umnožava različito. To je jedan od načina kojim je Andonovski u *Freskama i groteskama* kreirao osobitu semiosferu u kojoj tekst i restauracija, središte i periferija lako zamjenjuju mjesta, upućujući nam da čitanje može započeti i od kraja. Iako imaju funkciju metaopisa, restauracije su Andonovskog središnji dio knjige jer nema dojma da je riječ o hijerarhijski podređenom tekstu, već o konkurentnim semiotičkim sustavima u kojima smisao teče, ne samo horizontalnim slojevima fresaka-priča, nego prodire i vertikalnom razinom cijele knjige, stvarajući osobit dijalog s odronjenim fragmentima – s *odsutnošću* u kojoj je skrivena semantika iskaza... I upravo u autorovoj odluci da se poigra cjelinom knjige prepoznamo neuhvatljivost smisla jer odronjeni fragmenti mogu iznjedrili beskonačan broj vjerojatnih značenja koja potvrđuju da se najteže govori o *odsutnosti*, o onoj „ogrebotini“ koja je iscrtala ožiljak na licu fresaka obilježavajući potragu za praznim mjestom, za tajnom njegovih znakova.

Pitam se, stoga, što je u pričama spomenutih autora i knjiga središte, a što, pak, periferija? Što je original, a što njihov odraz? I može li uopće original biti potpun bez svoje sjene, bez onog dopisanog, koje poput pastiša ili kalema regenerira, produbljuje ili obezvrjeđuje smisao „glavnoga“ teksta? Voljela bih vjerovati da sam odgovor na to pitanje ponudila na početku ovoga eseja kada sam rekla da svaki tekst nešto otkriva i prikriva, poigrava se znanjem i neznanjem, imenovanjem i prešućivanjem koje podrazumijeva ne samo govor Drugog, već i *otpor šutnje* koji je implicirao prazno mjesto, neki *zijek* u koji je propao smisao teksta. Ali, budući da je u svakome znaku, još prije čina njegova stvaranja, urezana odsutnost značenja, postaje jasno zašto u temelju ljudske komunikacije leži nesporazum. Od njega započinju i razumijevanja i nesporazumi među narodima koji pišu svjetsku Povijest provocirajući vlastito Pamćenje. Dio koji slijedi ide u prilog tomu stavu.

Kukulino, Balkan, Europa kao Zeit-Raum-Spiel

Imajući u vidu stvaralaštvo jednog drugog makedonskog pisca koji je u svojim romanima kreirao *prostor rastegnutoг povijesnog vremena*¹ prostor u kojem se „može biti smrtno i bolom obdareno biće. Jer, kako to kaže M. Heidegger, sve bitno i veliko postalo je samo od toga što je čovjek imao neki zavičaj, domovinu, i bio ukorijenjen u nekoj predaji“ (Z. Kramarić 2009: 107), želim podsjetiti da već godinama u europ-

¹ Povijest je geografija *rastegnutoг vremena*. (Lee Blessing)

skom teorijskom diskursu prevladava duh *oprostorene historiografije* koju u svojim knjigama problematizira i M. Foucault. Iako implicitno, on ipak kategorički demonstira važnost prožimanja povijesti, biografije i društva. „Prostor u kojem živimo, u kojem se odvija erozija naših života, našeg vremena i naše povijesti, prostor koji nas nagriza i brazdi, jedan je unutar sebe heterogen prostor“ (M. Foucault 2007: 35-36). Stoga, proučavanje prostora, mjesta i toposa u Europi ne će biti drugo do premjeravanje jedne relativno pokretne geografske, povijesne i kulturne stvarnosti koja istovremeno raspolaze i s iskustvenim i imaginarnim pojmovima i simbolima. Oni, ne samo da upućuju na konkretne geografske prostore, već su istovremeno i *evokatori* – mentalne mape, identitetski i strukturni reperi, „mjesta pamćenja“ (u istinskom smislu riječi) – podložni najrazličitijim tumačenjima. Zato je Foucault i mogao, oslobođen subordiniranosti svih kategorija, otvoriti pitanje o prostornim okvirima povijesnih narativa, onih koji društvene subjekte kontekstualiziraju geografski te tako razvijaju potrebu za *povjesnim mišljenjem i pamćenjem* koje će nas osloboditi „totalitarnosti svih ideologija“ jer zaborav (onaj anamnesis kod starih Grka) prijeti povijesnoj matrici koja nudi „sigurne“ informacije o minulim događajima. No, uvjetovano etničkim, političkim i kulturnim diferenciranjem regije, povijesno se pamćenje ne može odnositi samo na globalna (društvena), već i na individualna ljudska iskustva, ona koja ne ovise toliko o recepciji povijesne matrice, koliko o *reapropriaciji povijesne prošlosti*. Razumije se da „to premještanje točke gledišta ne implicira da moramo napustiti fenomenološku deskripciju pamćenja samo po sebi, kakav god bio njegov odnos s poviješću. Ne bismo mogli ozbiljno govoriti o reapropriaciji povijesne prošlosti što ga pamćenje ostvaruje ako prethodno nismo razmotrili *enigme* koje opterećuju proces pamćenja kao takav“ (P. Ricoeur 2006: 800).

Prva od tih enigmi *slika je sjećanja* (anamnesis), zapravo, onoga koje je duhu bilo nazočno kao trag ili otisak, ali više nije. Druga je enigma *prepoznavanje* (anagnorisis) onog što se dogodilo kao jamstvo stvarne nazočnosti odsutne prošlosti, privilegij od kojeg je prikraćena povijest², ali ne i pamćenje (Ricoeur, 2006: 801). Treća je enigma *svjedočanstvo*, ne samo u usmenoj, već i pismenoj fazi, osobito kada je riječ o dokumentarnom istraživanju prošlosti u našim arhivima. „Svjedočanstvo je, u određenom smislu, ekstenzija pamćenja, zahvaćenog u njegovoj narativnoj fazi/stadiju/. Ali... samo onda kada je priča o nekom događaju iznesena u javnost“ i to u obliku sporazuma, izvješća, ugovora ili nekog vida interakcije koja se oslanja o naše povjerenje u tuđu riječ, kaže Ricoeur i dodaje: „Jedan pozamašan dio bitke povjesničara za utvrđivanje istine rađa se iz konfrontiranja svjedočanstava, poglavito pisanih; nameću se pitanje: Zašto su ona sačuvana? Tko ih je sačuvao? U čiju korist? Ta konfliktna situacija ne može se ograničiti na područje povijesti kao znanosti, ona se iznova javlja na razini naših suvremenih konflikata, na razini krupnih pitanja, ponekad kolektivno formuliranih, u prilog tradiciji jednoga pamćenja, na štetu drugih tradicionalnih pamćenja“ (P. Ricoeur 2006: 802).

² „Povijest može u najboljem slučaju pružiti konstrukcije za koje ona izjavljuje da su rekonstrukcije. Ali između rekonstrukcija, ma koliko bile precizne i bliske činjenicama, i prepoznavanja ostaje dubok logički i fenomenološki jaz.“ (P. Ricoeur 2006: 801)

Razlog tomu nesporazumu leži u uzročno-posljedičnim objašnjenjima događaja iz prošlosti koji proizlaze iz recepcije i obrade povijesnih materijala. Selektivni karakter pamćenja prikazan u fikcionalnim narativima potvrđuje da se isti događaji ne pamte jednako. Prije nego što uputim na jedno takvo povijesno iskustvo i na njegove posljedice, podsjetit ću vas na fiktivni kronotop u romanima Slavka Janevskog, na njegov mitski topos³ Kukulino, koji poput axis mundi sublimira u sebi i povijesno i geografsko i biografsko vrijeme. Najplastičniji opisi toga Zeit-Raum-Spiela daje autor u liku Evtimija Knižnika iz romana *Čekajući kugu* (*Чекajući чума*). Kaže ovako: “Sav je svijet veliko Kukulino, kao što je Kukulino mali svijet, smiješan i tragičan, budalast, uvrnut, začuđeno ravnodušan, pobožan, srdit, potišten, kolebljiv, jednom uzvišen od zabluda i tajnih sporazuma sa svecima, a jednom, i više puta od jednom, prevaren i od svetaca i od svoga uma.” (S. Janevski 1987: 330)

Poput zgusnute metafore, Kukulino je za makedonsku (i balkansku!) povijesnu sudbinu mentalna mapa koja za istražitelje i proučavatelje Janevskog i njegova djela ne implicira samo geografske, već i duhovne, političke i moralne parametre. U trilogiji *Mirakuli grozomore*⁴ (Миракули на грозомората) on se ne koristi linearnom naracijom i ne zastupa egzistencijalno iskustvo. Naprotiv, on konfrontira različite sudbine, divergentne poglede na svijet, u kojima ispisuje makedonski kaos-kosmos. Događaji u njegovom kukulinskom svijetu povijesno su osvjedočeni (epidemija kuge u Europi na početku 14. stoljeća izazvana najezdom štakora; propast Bizanta; zauzimanje Skopja, 1392. godine, i prodor Turaka na Balkan), dok je fiktivan svijet opisan u tom okviru, sasvim fantazmagoričan. Tri različita naratora pričaju tri različita romana (Borčilo, Timotej i Evtimije Knižnik). To govori da se Janevski nije potvrdio kao „izvorni“ autor *Mirakula*, već se prikazao kao priređivač „tuđih zapisa“, starih rukopisa i predaja, kao *tumač* ili restaurator već zaboravljenih mitskih, povijesnih i kulturnih slojeva. A upravo je to ista ona strategija kao i u Kiša i Pavića, a kasnije i kod Andonovskog, koja se, prije svega, temelji na činjenicama, dokumentima, premda bili oni i istrugani i ponovo ispisani pergamenti od kojih je, uostalom, i sazdana sama Povijest. Stoga, čitajući Janevskog, ne možete biti sigurni je li vas presreo mit ili vas je zgrabila povijest, ali sigurno stječete dojam da je Janevski upotrijebio osobit (staromakedonski arhaični) jezik koji je diseminirao njegov govor, gradeći naraciju kao dijalog s alteritetom.

Riječ je zapravo o situaciji „preuzetog diskursa“ u kojem se priređivač djela poziva na svoje prethodnike i njihove zapise⁵, kako bi nas uvjerio da se knjige mogu čitati i kao „umnožena“ tekstualnost, poput nekog „poganskog“ teksta koji potvrđuje tezu o „literaturi sazdanom od riječi naših očeva“ (Lyotard), od riječi naših predaka. One nas vode prema temi regije, ali prije svega, prema pamćenju (i zaboravu!) *povijesnog naslijeđa*, anticipiranog u naslovu ovoga eseja. Vratit ću se sada selek-

³ Epstein bi rekao *topohron*.

⁴ Trilogija sadrži romane: *Legioni Svetog Adofonisa*, *Pseće raspelo* i *Čekajući kugu*.

⁵ Kao “priređivač” triptihona *Mirakuli grozomore* pisac Slavko Janevski ukazuje na to da su zapisi Borčila, Timoteja i Evtimija Knižnika prošli kroz ruke izvjesnog Kuzmana, inače lika iz njegova romana *Stabla*, autorske prerade prvog makedonskog romana, *Selo iza sedam jasenova*.

tivnom karakteru povijesnog pamćenja prošlosti i njegovoj perspektivi: socijalnoj, ekonomskoj, političkoj, kulturalnoj, kako bih uputila na posljedice koje su u pamćenju balkanskih naroda ostavila „ranjena“ sjećanja.

Naime, na seminaru *Simboličke geografije Europe*, održanom u Budimpešti 2004. godine, bugarska je teoretičarka Marija Todorova podržala tezu o važnosti povijesnog naslijeđa referirajući se na primjeru Jugoistočne Europe, koja ima veću heurističku vrijednost od kategorije – povijesna regija. Todorova smatra da je uz *nacionalni*, vrlo važan i *regionalni identitet*, jer kao makrostrukture, regije često nadilaze prostorne granice. Uzmu li se u obzir brojna povijesna razdoblja koja su simultano, sukcesivno ili disperzivno prohujala ovom geografskom regijom, jasno je zašto su bogati kulturni slojevi i različite tradicije Balkan pretvorile u mjesto „žive interakcije“ u kojoj su se nastavile uvažavati različita povijesna naslijeđa: helensko, rimsko, bizantsko, otomansko, ali jednako tako i komunističko, socijalističko, kapitalističko. Stoga, čak i kada bi htjeli, subjekti ove regije složene etničke miksture, vrlo često doživljavani kao „hendikepirani“ zbog svoje heterogenosti, nisu mogli ostati ravnodušni na kontroverzni karakter *selektivnog pamćenja* i zlouporabe *zaborava* povijesnih činjenica.

Velike migracije karakteristične za balkanski polunomadski način života pridonijele su demografskoj i etičkoj raznolikosti u svim oblastima društvenog razvoja: kulturnog, političkog, znanstvenog i ekonomskog. Svjesna sam da je ta regija opterećena stereotipima o svojoj relativnoj zaostalosti, a razloge za tu frustraciju ne vidim samo u zakasnjeloj modernizaciji i industrijalizaciji, već i u izostanku dvaju velikih i moćnih kulturnih i umjetničkih pravaca: europskog humanizma i europske renesanse, iako je danas za mnoge povjesničare umjetnosti protorenesansa započela s freskama u crkvama u Kurbinova 1191. godine i u Nerezima 1161., a renesansa, u ohridskoj „Sv. Bogorodica Perivleptos“ 1295. godine, cijela dva stoljeća prije europske. Iako ta spoznaja lijepo zvuči, smatram da se razlozi tih „nedostataka“ na Balkanu podudaraju s počecima osmanske vladavine, koja je ovaj prostor ostavila u vremenskoj i prostornoj getoizaciji. Tomu u prilog citirat ću Slavka Janevskog iz romana *Tvrđoglavi* koji na prvim stranicama daje metaforičku sliku europskog prostora 1835.⁶ kao simultane i sažete projekcije povijesnih događaja:

„Tisuću osamsto trideset i pete godine Karl Marx završava gimnaziju... Iste godine... Njegoš osniva prvu tiskaru u Crnoj Gori..., James Gordon iznenađuje Ameriku s dnevnim novinama New York Tribune, poznatog vršnjaka nepoznatih *Novina hrvatskih* Ljudevita Gaja...; U to vrijeme Europa je upoznata s činjenicom da je Amerikanac *Joseph Henry* otkrio elektromagnete velike jačine, ali ne zna da se u jednom djelu Makedonije muškarci uprežu u rudo i dvokolice... Iste godine Balzac

⁶ Ova godina označava početak Krimskog rata (1853. - 1856.) između Rusije i snaga Alijanse (Turske, Velike Britanije i Francuske), za prevlast nad Balkanom i Srednjim Istokom. Povod ratu bio je nesporazum između katoličkog i pravoslavnog svećenstva oko svetih mjesta u Jeruzalemu koji je završio prekidom diplomatske aktivnosti između Rusije i Turske nakon službenog odbijanja Turske da prizna ruski protektorat nad pravoslavnim narodima unutar njezinih imperijalnih granica. Rat je završio pobjedom Alijanse i ostao je zapamćen po velikim gubitcima i lošoj logistici objiju strana.

objavljuje jednu od svojih stotinjak i više knjiga..., a u Makedoniji su, negdje u lerinskom kraju, silom poturčene tri djevojke, četvrtu su silovali i ostavili u kukuru-zištu presječenoga grla... U isto vrijeme, u neke europske domove ulazi pokušstvo stila *bidermayer*... za kojim će, mnogo godina kasnije (danas), čeznuti unuci make-donskih seljaka iz Kukulina... Te 1835. nastavlja se u Africi i Aziji pokret europskih kolonoizatora, a Makedonija se grči na krvavom kamenu.“ (S. Janevski 1983: 7-9)

Iako prilično ilustrativan, poput panoptikuma koji šokantno prikazuje stanja jed-nog, ne tako tuđeg prostora-vremena, spomenuti citat navodi me na razmišljanje Waltera Benjamina u eseju naslovljenom „O konceptu povijesti“ iz 1940., gdje se kaže: „Historicizam se zadovoljava uspostavom uzročnog niza različitih trenutaka povijesti. Međutim, niti jedno stanje koje predstavlja uzrok, nije samim tim povi-jesno. Ono postaje povijesno tek kasnije, zahvaljujući događajima koji stoljećima mogu biti udaljeni od njega. Povjesničar s takvim gledištem... sagledava konstela-ciju svoje epohe, u potpunosti oblikovanoj nekom prijašnjom epohom. Na taj način utemeljuje stav o sada nazočnom vremenu kao o „sadašnjosti“ koja sadrži komadiće mesijanske sadašnjosti.“ (W. Benjamin 2010: 121-122)

Pitam se, postoji li uopće uvjerljiv holistički prikaz europske povijesti u kojem Balkan, bar jednom, ne će biti tretiran kao teritorijalna subregija, kao „carstvo sje-na“, zona simboličnog i nesvjesnog Europe, njezina demonska priroda, onaj *unu-trašnji Drugi* koji „ništa ne zaboravlja i ništa ne uči, koji i dalje bije vekovne bitke dok je ostatak Evrope zauzet brzim procesom globalizacije“ (S. Žižek 2001: 152). Bilo bi zanimljivo sada, uputiti na jedan takav, iako i zakasnij pokušaj jer sedam-deset i osam godina nakon spomenute 1835. godine, samo nekoliko mjeseci prije početka Prvog svjetskog rata 1914. godine, Carnegieva zaklada za međunarodni mir u Washingtonu objavljuje „Izvjješće međunarodnog povjerenstva za ispitiva-nje razloga i načina vođenja Balkanskih ratova“⁷. U tom izvješću sastavljenom od uglednih sveučilišnih profesora, između kojih, i trojice nobelovaca, postoji jedan trenutak koji je mogao ponuditi drukčiju perspektivu za Balkan, ali samo u slučaju kada ne bi bile zanemarene već spomenute „enigme“ Paula Ricoeura: sjećanje, pre-poznavanje i svjedočenje. Naime, one referiraju na tri ključna trenutka: potencijalne nesporazume između povjesničara i branitelja povijesnoga pamćenja, kontroverze proizišle iz obveze da se povijesne činjenice pamte i zlouporabe vezane za naviku njihova zaboravljanja⁸.

Shvaćeno kao obveza, sjećanje (kao i zaborav!), ima moralnu dimenziju. Ta je dimenzija vezana uz trag i njegovo brisanje, ali bez obzira je li taj trag prisutan u našoj svijesti ili sačuvan u arhivskim dokumentima, u slučaju reappropriacije

⁷ Carnegie Endowment for International Peace, *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Washington D. C., 1914. Zastrahujući podatci koje je skupilo povjerenstvo prilikom posjeta Balkanu tijekom 1913. godine o ratnim zločinima, kršenju i nepoštivanju međunarodnih konvencija, kao rezultat megalomanskih ideja zemalja sudionica u Bal-kankim ratovima, Grčke, Bugarske i Srbije, *pali su u zaborav* početkom Prvog svjetskog rata.

⁸ “Ne dopire li do nas zrak koji se je disao u prethodnim vremenima? Zar u glasovima koje slušamo ne postoji odjek onih koji sada šute?” (W. Benjamin 2010: 108).

(prisvajanja) povijesti, posljedice toga brisanja mogu biti velike. Stoga je važno sačuvati jedan pravno-politički okvir koji će umanjiti posljedice (kao i u praksi s amnestijom⁹ – onaj „zaborav po narudžbi“ koji održava mir i spokojstvo u modernim demokracijama). Ricoeur nas, međutim, podsjeća na jedan filozofski problem: „Nije li praksa amnestije štetna i za istinu i za pravdu? Gdje prolazi linija razgraničenja između amnestije i amnezije? Odgovor na to pitanje ne nalazi se na političkoj razini, nego na najintimnijoj razini svakoga građanina... Svatko od nas ima dužnost ne zaboraviti prošlost, nego o njoj govoriti, ma koliko bolna ona bila, smireno, bez ljutnje.“ (P. Ricoeur 2006: 807)

Podsjetit ću na jedno od izvješća koje je s terena poslalo Povjerenstvo (nazvano po američkom industrijalcu Matheyu Carnegieu): „Slobodno možemo reći da jedino što na Balkanu postoji od evropske kulture i jedina sklonost ka evropskoj civilizaciji koja je na njemu primetna posle vekova i vekova provedenih pod azijatskim vizantinizmom, jeste *svest o nacionalnom*. I zato, gde god i kad god su se na Balkanu javila nacionalna osećanja, tamo je i u toj meri i počinjala civilizacija; a kako se takva svest najbolje rađa ratom, rat je na Balkanu bio jedini put koji vodi ka miru“¹⁰ (M. Todorova 2005: 91 – kurziv A. B.-M.). Ne sudjeluju li danas, nekadašnji pobjednici, u trijumfalnim povorkama koje gaze preko pobijedenih? „Suglasno tradicionalnoj praksi, u trijumfalnim se povorkama nosi i plijen. Taj se plijen naziva kulturnom dobiti. Ne postoji dokument o nekoj kulturi koji istovremeno nije i dokument o njezinom barbarizmu“ (W. Benjamin 2010: 112).

Potpuno sam svjesna da postoji „ideologizirano sjećanje“ kojim se može manipulirati (kao i s mogućnostima koje otvara narativno konfiguriranje naših i tuđih narativa), ali jedno je od dragocjenijih naslijeđa psihoanalize što mi, uplašeni od pomisli na prošlost i potisnutog sjećanja, ne možemo sve zaboraviti iako bismo to i željeli. Da bi ironija bila veća, razmišljajući o toj temi, Marija Todorova dolazi do konstatacije koja daje ton ovom tekstu, a tiče se sljedećega: balkanski je nacionalizam, „opisan kasnije kao bitno drugačiji i stran onom zapadnom, građanskom i ‘civiliziranom’ nacionalizmu“ (M. Todorova 2001: 195), bio jedina karakteristika koja se, prema izvješću Povjerenstva, premda i prividno, mogla smatrati europskom?!

⁹ „Ona počinje onim slavnim dekretom proglašenim u Ateni 403. god p. K. koji zabranjuje podsjećanje na zločine s obje zaraćene strane, zločine koji se nazivaju ‘nesrećama’. Tu je izvor zakletve koju su građani ponaosob morali izgovarati: „Ne ću podsjećati na nesreće“ (*μνησικακεῖν*)“ (Ricoeur 11/2006: 807).

¹⁰ Ovaj je ulomak spomenut i u knjizi Marije Todorove, *Zamišljajući Balkan*, ali uz ironičan i duhovit komentar: “U tom smislu, ‘komita’ (ustanik) koji skriva dinamit na poštanskom brodu u solunskoj luci predstavnik je europske civilizacije, dok Hilmi-paša (Husein Hilmi-paša, veliki vezir i glavni inspektor za Makedoniju, kojem je Dame Gruev poslao prijeteće pismo zbog brutalnosti kojom je u Makedoniji bila provođena reformirana otomanska politika na Balkanu – dodala A. B.-M.), taj uglašeni gospodin koji upravlja iz svojeg kabineta u solunskoj rezidenciji ‘makedonskom reformom’ i ‘Mircštegskim programom’, nije to... *Prvosvećenici europskog mira i civilizacije uskoro će pretvoriti tog istog predstavnika europske civilizacije u začetnika europskog terorizma*“ (M. Todorova 2001: 195, kurziv A. B.-M.). Dopunit ću ovu tvrdnju riječima Petera Sloterdijka : „Pred-državna svijest mora proći kroz stadij terorizma... terorizma inherentnog europskom curriculumu koji vodi u Državu-naciju“ (Finkielkraut & Sloterdijk, „Otkucaji svijeta. Dijalog (II. Dio)“, u: *Europski glasnik*, X/2005, str. 119).

Nije li polietničko i vjersko naslijeđe Rimskog, Bizantskog i Osmanskog Carstva suprotno zapadnoeuropskom konceptu jednonacionalnih država? Na tom su tragu neki engleski konzervativni političari, najveći zagovornici ideje o kontinentalnoj Europi kao novoj inačici Otomanskog Carstva (s Bruxellesom kao Novim Istanbulom, kao središtem despotske moći koji oblikuje prostorna geta u unutrašnjosti Europe), dostatno isprovocirani da dovedu u pitanje čak i stabilnost europskih granica. Zato je, možda, točna konstatacija S. Janevskog: „Kukulino nije mnogo marilo za povijest, a seljaci nisu nikada znali tko je njihov car i kako mu je ime“. Stoga smatram da u vrijeme nastanka njegovih romana, uza sve svoje poznavanje kulturnih, političkih i društvenih prilika u regiji, autor nije mogao ni pretpostaviti na kakve će se sve načine njegovi romani interpretirati. Ali, jedno je izvjesno: zastupajući divergentne poglede na svijet, uspio je inkorporirati svoje intelektualne i političke stavove opisujući makedonski, a zapravo balkanski kaos-kozmos. Promovirajući se kao *tumač* (restaurator) povijesnih i kulturnih događaja u regiji, ostavio je budućim naraštajima ne samo književno, već i vrlo poučno kulturno-povijesno naslijeđe. Končno, čak i ako je u njega prevagnula pesimistična perspektiva o Balkanu kao osobitom Zeit-Raum-Spielu, ne trebamo odustati od odgovora koji nudi jednostavna, ali tako indikativna parabola: *više ljubavi, manje mržnje! Ili: zašto je potrebna svijest o povijesnom naslijeđu* – prisutna u ironičnom i provokativnom naslovu jedne Žižekove knjige¹¹, jer prema Walteru Benjaminu, „ništa što se dogodilo ne smije za povijest biti izgubljeno. Samo spašenom čovječanstvu u potpunosti pripada njegova prošlost. A to znači: samo spašeno čovječanstvo može u svakom trenutku navoditi svoju prošlost. Svaki proživljeni trenutak postaje citation 'à l'ordre du jour' – a taj je dan, dan posljednjeg suda.“ (2010: 109)

Literatura

- Ricoeur, Paul (11/2006): „Pamćenje, Povijest, Zaborav“, [u:] *Europski glasnik*, Zagreb
- [Benjamin, Valter] Бенјамин, Валтер (2010): „За концептот на историјата“, [u:] *Илуминации (форми и фрагменти): избрани есеи*, Или-или, Скопје
- Todorova, Marija (73/19, 2005): „Šta je istorijski region? Premeravanja prostora u Evropi“, *Reč: časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd (<http://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/73/81.pdf>)
- [Todorova, Marija] Тодорова, Марија (2001): *Замислувајќи го Балканот*, Магор, Скопје
- [Todorova Marija] Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh. Ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd
- [Campbell, Jeremy] Kembel, Džeremi (2005): *Lažljivčeva priča: istorija neistine*. Biblioteka XX vek, Beograd
- [Michnik, Adam] Мihnјик, Адам (84/1990): „Bele mrlje“, [u:] *Treći program*, Beograd
- Kramarić, Zlatko (2009): „Balkan – Povijest – Trauma“, [u:] *Identitet, tekst, nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti*, Naklada Ljevak, Zagreb

¹¹ Slavoj Žižek, *Manje ljubavi, više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beogradski krug, Beograd 2001.

- Žižek, Slavoj (2001): „Napuštanje balkanskih sablasti“, [u:] *Manje ljubavi, više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beogradski krug, Beograd
- (2003): *Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije*; ur. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd
- Zlatar, Andrea (1989): *Istinito, lažno, izmišljeno: ogledi o fikcionalnosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
- [Hutcheon, Linda] Hačion, Linda (1996): *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*, Svetovi, Novi Sad
- Jenkins, Kaith (2008): *Promišljanje historije*, Srednja Europa, Zagreb
- Bahtin, Mihail (1989): „Oblici vremena i hronotopa u romanu: ogledi iz istorijske poetike“, *O romanu*, Nolit, Beograd
- [Stardelov, Georgi] Старделов, Георги (2010): *Слушате ли, каинавелијци (Славко Јаневски: книжевна генеологија)*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје
- [Urošević, Vlada] Урошевиќ, Влада (2005): *Алки што се надоврзуваат (Собрани дела – 6)*, Марор, Скопје
- (Bojadžievska, Maja) Бојациевска, Маја (2002): *Мит, книжевност, идентитет*, Сигмапрес, Скопје
- [Kiš, Danilo] Киш, Данило (1998): *Гробница за Бориса Давидовича*, Књига-комерц, Београд
- Pavić, Milorad (1991): *Hazarski rečnik: roman leksikon u 100 000 reči*, Prosveta, Beograd
- [Janevski, Slavko] Јаневски, Славко (1987): *Миракули на громомората*, Македонска книга, Скопје
- [Janevski, Slavko] Јаневски, Славко (1983): *Тврдоглави*, Мисла, Скопје
- [Andonovski, Venko] Андоновски, Венко (1993): *Фрески и гротески (раскази за отсуството)*, Македонска книга, Скопје

KONSTRUKCIJA IDENTITETA U HRVATSKOJ I MAKEDONSKOJ KNJIŽEVNOSTI (na primjerima iz romana M. Jergovića i P. Avirovića)

“Jugoslavenski je imaginarij bio svijest, a nacionalni podsvijest Titove Jugoslavije. Gore je bio Marx – dolje “Freud”

(Dubravka Oraić- Tolić)

U posljednje vrijeme sve se češće, i u književnim tekstovima, i u ozbiljnim historiografskim, etnografskim, antropološkim studijama, kao i u recentnim publicističkim tekstovima, postavlja pitanje je li rasplet jugoslavenske krize krajem osamdesetih godina prošlog stoljeća mogao biti nešto drukčiji nego što je to bio¹.

¹ Nema sumnje da se ovo pitanje postavlja kao reakcija na sve one traume, koje nisu mimošle ni jednu stranu u tim sukobima, koji su se, na ovim prostorima, dogodile poslije i u tijeku rasapa bivše države. To pitanje postavljaju i oni kojima nikako nije jasno zašto je disolucija bivše države morala biti toliko nasilna i bolna, zašto su neke političke elite na ovim prostorima političkom dijalogu pretpostavili neka druga rješenja, zašto je netko mislio da su afrički načini rješavanja nesporazuma bolji od čehoslovačkog načina rješavanja problema?! Većina od onih koji postavljaju ta i slična pitanja smatraju da najveće krivce za te traume i nesreće treba tražiti među onima koji su u 80-im godinama mislili da će posvećenost “naciji”, i svemu ostalome što uz taj fenomen ide, riješiti sve ondašnje političke i ine nesporazume. No, trebalo bi s više pozornosti analizirati sva ona zbivanja u jugoslavenskom društvu, koja su svemu tome prethodila i stvorile pretpostavke da se upravo energija nacionalizma nametne kao jedino moguće rješenje svih tadašnjih političkih razlika i nesporazuma. A te razlike bile su evidentne! Iako je Jugoslavija i poslije donošenja Ustava iz 1974. godine i dalje ostala par excellence unitarnom državom, razlike unutar te “jedinstvene” države bile su više nego dramatične, koje su se očitovale u svim segmentima života – od kulturoloških do ekonomskih. Jedna od nama najvažnijih razlika unutar te države bio je i stupanj senzibiliziranosti prema vrijednostima civilnoga društva, u pojedinim središtima te države: od vrlo visokog u Ljubljani, do vrlo niskog u Sarajevu, Skopju, Prištini, Podgorici. I taj odnos prema vrijednostima civilnog društva uvelike će utjecati na i na stupanj (ne)uspješnosti tranzicija u pojedinim republikama bivše države. Stoga su bili u pravu oni (npr. Eugen Pusić), koji su dovodili u pitanje ideju jedinstvenog jugoslavenskog društva – činjenicu da smo živjeli u istoj državi još uvijek nije značilo da smo živjeli i u istom društvu! Isto tako, treba reći da u jugoslavenskoj javnoj sferi nisu funkcionirale nepristrane institucije koje bi stvarale ambijent da se prijepori oko “kulturnih razlika i sukobljavanje oko kulturnih narativa mogu odvijati bez dominacije” (S. Benhabib 2002: 8). Očito da ni jedna politička elita, tijekom trajanja druge Jugoslavije, nije razumjela da je Jugoslavija tek imaginativna zajednica, koja nije imuna od podjela, i da je jedan od njihovih najdelikatnijih političkih izazova odgovor na pitanje kako integrirati sve te razlike (političke, ekonomske, kulturalne, religijske, jezične...) u tu “novu” konstrukciju, a u kojoj ta činjenica neslaganja niti u jednom momentu neće dovesti u pitanje funkcioniranje same države. Dapače, ta neslaganja trebala bi predstavljati izazov za demokratske procese, ili riječima C. Mouffe neslaganja su “najvitalniji element demokracije” (2007: 17)! Stoga ne treba (o)lako odbaciti razmišljanja onih

Točnije, nije li ta grozničava politika identiteta, koja je, nema sumnje, obilježila 80-e godine prošlog stoljeća u Jugoslaviji, mogla poći i od nekih drugih premisa, a ne od onih od kojih je pošla: “slijedeći dinamiku (odnosa – op. Z. K.) ja – ne-ja, u kojoj ja treba ograditi vlastiti prostor i iz njega odstraniti ne-ja, politika identiteta sebe je uvjerila da sudjeluje u pravičnoj rekonstrukciji baš onih identiteta koje je bivši (komunistički, totalitarni – op. Z. K.) režim – regionalni internacionalizam, multikulturalizam što ga je, paradoksalno, hranila energija trans- i kros-kulturalnosti -sve, u velikoj mjeri, manifestacije i segmenti eminentno postmodernih upisivanja identiteta u teksturu zamišljene nad-nacionalne, socijalističke i federativne i, za vrijeme njezina nastanka (1945.), povijesno kompromisne zajednice, dekretom i preko noći, u ime zajedničke budućnosti, proskribirao. Potraga se ta odvijala u krvi. (...) Roger Cohen, bio je uvjerenja da je tomu tako zato jer su hrvatske, bosanske, srpske... etno-nacionalne i kulturalne povijesti, u velikoj mjeri bile zakopane duboko u titoističkom “hermetički zatvorenim jamama historije” (N. Petković 2010: 25), u kojima ni jednoj od tih nacija nije bilo dopušteno da sama na sebi izvrši istinsku introspekciju. Naime, tek postupkom introspekcije i nacije stječu sposobnost iskrenog suočavanja s vlastitim zlom, vlastitim grozotama koje su u njeno ime kroz povijest činjene. Nažalost, na prostorima bivše države svaki ozbiljniji pokušaj egzorcizma bio je institucionalno onemogućen! I umjesto da nakon 1945. pobjednici sudjeluju u stvaranju jednog relaksirajućeg političkog ambijenta u društvu, koji će na krajnje diskretan način, s puno razumijevanja, bez nepotrebne nervoze i prijetnji sankcijama, poticati i individualno i kolektivno suočavanje sa zlom, gdje bi onda nacionalne katarze predstavljale logičnu posljedicu novih društvenih odnosa, „života u istini“, totalitarni/komunistički režim posvema svjesno je izabrao najgoru (i ujedno i najopasniju) moguću soluciju – permanentni „život u laži“², koji proizvodi posvemašnji osjećaj nesigurnosti, gdje ste neprestano izloženi mogućnosti da vas, bilo tko u bilo kojem trenutku, slobodno može optužiti za (ne)djela koja su, u nekom vremenu, počinili neki „drugi“. Ideolozi („ribari ljudskih duša“) režima svojski su se trudili (jedan od vidljivijih rezultata toga truda svakako je, između ostaloga, i konstrukcija

autora, koji vrlo ozbiljno upozoravaju da se izvori etničkog konflikta u bivšoj državi nalaze u samoj institucionalnoj strukturi te države, koji su onda svojom neumitnom logikom i doveli do specifičnog karaktera konflikta u toj državi. Naime, te institucionalne strukture ukorijenjene u federalnom ustroju države sukladne pretpostavljenim etničkim granicama stvorile su sve pretpostavke za konflikt i „...onemogućile političke koalicije koje bi porodile umjerene opcije u kontekstu osjetljivih pitanja“ (B. Crawford 1998: 198-9).

² “...u narodu, oduvijek, istina je vezana samo za sunarodnjake. (...) Na laž kolonijalnog stanja kolonizirani čovjek odgovara istom laži... Istinito je ono što gura u propast kolonijalni režim, i ono što pomaže uspon nacije. Istina je ono što zasićuje domoroce a uništava strance. U kolonijalnom kontekstu ne postoje istinski stavovi. A dobro je samo ono što njima nanosi zlo” (F. Fanon 1973: 11). Iako se ovaj citat iz kultne knjige F. Fanona, *Prezreni na svijetu*, odnosi na antiimperijalističku borbu zemalja trećega svijeta protiv kolonijalnih sila, on se uvelike može aplicirati i na međunacionalne odnose u drugoj Jugoslaviji, gdje su se neki uvijek osjećali kao oni koje je netko drugi kolonizirao, pa su sukladno tom osjećaju i gradili svoj postkolonijalni identitet i političke/kulturalne strategije, koje se nisu uvijek temeljile na univerzalnim vrijednostima i humanističkom konceptu.

narativa o logoru u Jasenovcu³, koji je svojim svjesnim umnožavanjem i onako užasnog broj žrtava toga logora, trebao konstruirati trajan osjećaja grijeha u memoriji jedne nacije, a da bi se obranila od toga nepodnošljivoga osjećaja dijelovi te nacije odgovorit će jednim drugim narativom – potisnutom/kućnom pričom o bleiburškoj tragediji, u kojoj se na sličan način “uživa” u umnožavanju ovaj puta vlastitih žrtava, jer se naivno mislilo da će tim suprotstavljanjem dvaju podjednako traumatičnih narativa relativizirati onaj prvi, jasenovački grijeh, koji u lancu zločina prethodi bleiburškoj tragediji: istina je, činili smo zlo(čine), ali smo za te (zlo)čine skupo platili, kazna je jednako tako bila nepravedna i užasna, čak možda još i strašnija od „naših“ počinjenih zala) da taj osjećaj „krivnje“ bude dominantna konstanta života u društvu, kojeg se kao pojedinci nikada ne možemo u potpunosti osloboditi. I jedno takvo nedefinirano stanje nužno rezultira krajnje melankoličnim raspoloženjima, koja u određenim (ne)vremenima nije jednostavno kontrolirati. I kada se nešto jako dugo potiskuje, onda je jasno da će prva javna artikulacija onoga što se sustavno potiskuje biti puna nekontroliranoga gnjeva, jer jednu naciju nije moguće „u nedogled poistovjećivati sa svojim mučiteljima, izdajicama, lopovima, niti neprestano sakralizirati svoje pobijeđene, strijeljane, svoje mučenike. Ona prije svega mora slaviti svoje heroje, muškarce ili žene, koji su se u najkritičnijim trenucima usudili pružiti otpor, koji su jednom narodu omogućili da se uspravi i hoda uzdignute glave“ (P. Bruckner 2009: 92).

No, vratimo se konstataciji N. Petkovića! Mora se priznati da ta konstatacija, na prvi pogled, nije bez teorijskog šarma. No, jedno je biti “teorijski šarmantan” (što je često drugo ime za posvemašnju teorijsku površnost i terminološku nepreciznost), a nešto posvema drugo predstavlja korektan i dubinski opis stvarnog stanja u društvu krajem 80-ih godina prošlog stoljeća na prostorima bivše države? Prije svega, autor te “šarmantne opservacije” trebao bi nam ponuditi neke konkretnije dokaze koji bi potvrdili njegovu konstataciju da su te manifestacije “postmodernih upisivanja identiteta u teksturu zamišljene nad-zajednice”, u svakome pogledu, nadmoćne u odnosu na upisivanja onih (partikularnih) identiteta koja nisu sklona vidjeti nikakvu veliku “prednost” upisivanja u neku nad-zajednicu, pa makar ona bila i “zamišljena” kao dio projekta “zajedničke budućnosti”.⁴ Ne možemo se oteti dojmu da N.

³ Fenomenom “logora” više smo se bavili u tekstu “Svi naši logori”, u: Zborniku, Od naučniet sobir posveten na prof. dr. Atanas Vangelov (od 15. do 16. 12. 2009), Univerzitet “Sv. Kiril i Metodij” – Skopje, Filološki fakultet “Blaže Koneski” – Skopje, 2010., str. 79-101. U tom smo tekstu pokazali da logori nisu stvar prošlosti, već da oni predstavljaju nomos političkog prostora u kojem i danas živimo!

⁴ O svim tim našim lutanjima do konačnog nacionalnog odabira, uz čitav niz kritičko-povijesnih refleksija, možemo čitati već u Krležinom tekstu “Izlet u Rusiju” (1926): “Uvek mi je neugodno, zapitaju me koje sam narodnosti. Jer doista! Koje sam ja zapravo narodnosti? U pučkoj školi, kada smo razbijali kolodvorska vrata, vikali magjarskom banu fuj i bili junaci kao Stjepko Gregorijanac iz “Zlatareva zlata”, onda sam bio Hrvat, Starčevićanac, Kvaternikovac, intrasingantni pristaša hrvatskoga maksimalističkog programa, Samohrvat, Svehrvat, Nadhrvat... Bili smo jugoslaveni u užem smislu, t. j. u tzv. kulturnom smislu t. j. svaki je od nas vukao sa sobom na špagi sadrenog šarca Marka Kraljevića u reprezentativne svrhe, kipara Meštrovića i našega naroda... Bili smo Srbi, osvetnici Kosova ili Panslaveni, te smo o slavenstvu govorili kao organskoj celini. Mi Slaveni! Od Aljeske do Stenjevca! ... Mi Tolstoj i Solovjev... Bili smo dakle Srbi, ubojice Obrenovića, osvetnici Kosova, Pijemontezi! No,

Petković, ali i mnogi drugi autori, u svojim analizama svjesno ignoriraju činjenicu da je taj “nadmoćni” projekt “zajedničke budućnosti” imao svoju “formativnu pretpovijest” (J. Baudrillard), i da ako želimo biti i politički i teorijski korektni, onda nije moguće zaboraviti tu “formativnu pretpovijest”, koja očito od samoga početka svim njenim sudionicima nije bilo baš tako sjajna i nedvojbeni, kako se to ovim, za nijansu, komotnim teoretičarima čini – ono što je jednima čini sloboda, drugima može biti političko ropstvo! (Upravo iz tih razloga formula M. Biroa “autoritarni političari+kontrolisani mediji+postkomunistički čovek (1994: 38), kojom ovaj autor određuje temeljne krivce građanskog rata u Jugoslaviji, samo je djelomice točna, jer i u toj formuli nedostaju oni elementi, koji bi pobliže definirali politički i ini kontekst “formativne pretpovijesti”). Jednako tako moguće je postaviti i jedno drugo pitanje: Nije li, možda, upravo ta agresivna politička volja za nadnacionalnom izgradnjom dovela do identitetskog povlačenja u svoje granice, koje će u određenom povijesnom trenutku s(p)retno iskoristiti stranke desnog (treba biti iskren i reći da ni to, na prostorima bivše države, nije bilo pravilo, jer su tu nedefiniranu političku situaciju isprva vješto koristile isključivo stranke ljevice, jer ako želimo biti politički korektni, onda moramo reći da su upravo te stranke – riječ je o Savezu komunista Srbije, Savezu komunista Slovenije, Savezu komunista Hrvatske..., strankama koje su statutarno funkcionirale unutar iste stranke, Saveza komunista Jugoslavije, ali su

onda smo doživeli taj Pijemont i danas – naravno – nismo više Pijemontezi... Što smo onda? Austrija je propala, dakle Austrijanci više nismo, Srbi nismo jer čemu da lažemo da jesmo kada nismo. Jugoslaveni nismo, jer ako je Jugoslavenstvo ono što hoće vojvoda Stepa Stepanović, ili jedan od jugoslavenskih monopolista Jurica Demetrović, ko pametan može da je danas s njima Jugoslaven? Preostaje nam dakle da pospemo glavu pepelom i da se vratimo pod okrilje tog neverovatnog i popljuvanog Hrvatstva... kome Stipica Radić drži jednu te istu pijanu zdravicu već trideset godina” (2005: 371-372). I ono što ni M. Krleža, a i mnogi drugi poslije njega, nikako nisu uspjeli razrješiti na zadovoljavajući način je onaj moment kada politiku identiteta više nije bilo moguće razumijevati isključivo unutar privatne sfere, jer je ta politika svoju potvrdu odlučila tražiti i u javnoj sferi.

O nekim, pak, teorijskim dvojabama ove očito vječne dileme između etnocentrizma/nacionalizma i kozmopolitizma vidjeti u: Martha C. Nussbaum & J. Cohen (ur.), *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd, 1999, posebice studiju Marthe C. Nussbaum, *Patriotizam i kosmopolitizam*, str. 9-29. Riječ je o tekstu u kojem se, bez ostatka, brane kozmopolitske vrijednosti, a svako nacionalističko stanovište smatra se odvratnim. Za razliku od M. C. Nussbaum Amy Gutmann u tekstu “Demokratski građanski status” (u istom zborniku, str. 81-89), smatra da se nacionalizam i demokratsko obrazovanje ne isključuju, jer “građenje pravednih demokratija je, pak, nužan uslov da se postigne pravda u svetu” (1999: 83).

Ovom problematikom bavi se i knjiga C. Douzinas, *Ljudska prava i imperija*, Politička filozofija kosmopolitizma, Službeni glasnik, Beograd 2009; posebice upućujemo na one dijelove knjige u kojima se na kritički način problematiziraju stavovi R. Rortyja. Jedna od njegovih “zavodljivih” teza svakako je mišljenje da je glavna strategija za širenje ljudskih prava i demokracije predstavlja pričanje priča o boli, patnji i poniženju koji se događaju širom svijeta. Naime, R. Rorty smatra da se upravo tom pedagogijom suosjećanja stvaraju pretpostavke koje omogućuju ljudima da se stave u poziciju prezrenih i ugnjetavanih, odnosno da će ih dovođenje u tu poziciju učiniti samilosnijim i manje sklonim ubijanju i mučenju drugih. Konačno, zar nas D. Levy i N. Sznajder nisu upozorili da ništa nije bilo “kozmpolit-skije” od nacističkih koncentracionih logora i logora uništenja!

Unutar pedagogije suosjećanja enkodirani su i roman “Otac” Miljenka Jergovića i “Džahiz” Paje Avirovića, koji su nam i poslužili kao predložak za našu analizu konstrukcije identiteta u hrvatskoj i makedonskoj književnosti.

se, u političkom životu, ponašale kao potpuno samostalne stranke, koje su u svom političkom djelovanju posvema neovisne od partije čiji su integralni dio, krajem 80-ih, prve sustavno započele s manipulacijama nacionalnih osjećaja; ma koliko god na prvi pogled ova činjenica zvuči nevjerovatno, ona je, zapravo, i više nego logična, jer tih godina privilegiju da javno djeluje i sudjeluje u konstrukciji društvene stvarnosti imala je isključivo komunistička partija; gdje je svaki drugi oblik političkog djelovanja bio onemogućen pozitivnim zakonskim rješenjima) političkog spektra. To bi značilo da su politički identiteti, zapravo, političke strategije kojima krajnje racionalno disponiraju akteri, koje je moguće identificirati⁵, a pri tome ih vješto koriste za vlastite/partikularne interese. Stoga se slažem s onima koji smatraju da kozmopolitizam, uostalom kao i svi njegovi derivati – globalizam, multikulturalizam... – imaju lijepu, uzvišenu auru, ali da on/oni ipak u konačnici predstavlja/ju iluziju i, kao sve iluzije, može/mogu biti jednako neugod(a)n(i), kao i nacionalizam⁶. Očito je da se problemi javljaju onoga momenta kada se politika identiteta više ne zadovoljava obranom identiteta u privatnoj sferi koju klasični liberalizam, kao i naš „postmoderni“ teoretičar univerzalističke provenijencije, smatraju dostatnim prostorom za multipliciranje identiteta, nego kada se politika identiteta okrenula reprezentaciji identitetskih momenata u javnoj sferi! Različitost se mogla slobodno prakticirati u privatnoj sferi, ali mogućnost da se ona javno očituje i pred očima drugih, „uni-

⁵ O instrumentalizaciji konstruiranih identiteta instruktivno je pisao J. F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Fayard, 1996. Prema njegovu mišljenju „nema prirodnog identiteta koji bi nam se nametnuo na silu (...). Postoje samo identitetske strategije koje su smišljeno vodili prepoznatljivi akteri – srpski komunistički aparatašci (to su, svaki na svoj način, bili i S. Milošević, ali i jedan D. Čosić, koji je, doduše, volio za samoga sebe reći da je pisac, a ne političar, ali u srpskom slučaju upravo su pisci: V. Drašković, M. Bečković, V. Lubarda, uz već spomenutog D. Čosića, najaktivnije sudjelovali u mitologizaciji etnosa i etnonacionalističkog partikularizma; doduše, u tim nastojanjima imali su dostojne partnere i među ondašnjom partijskom elitom, koja je, s jedne strane, u strahu od gubitka vlasti, a s druge, pak, strane zbog činjenice da je komunistička ideologija naglo gubila na životnosti bila prisiljena da u što većoj mjeri koristi nacionalizam kao legitimno sredstvo održanja na vlasti – op. Z. K.) preobraćeni u ultranacionaliste, ruandski hutu ekstremisti, njihove paravojne jedinice – i identitetski snovi ili košmari kojima se priklanjamo jer nas očaravaju ili teroriziraju”. Citirano prema *Identitet(i), Pojedinaac, grupa, društvo*, priredili: Cathrine Halpern & Jean-Claude Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, 2009, str. 26.

⁶ Usp. Gertrude Himmelfarb, *Iluzije o kosmopolitizmu*, u: Martha C. Nussbaum & J. Cohen, *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd, 1999, str. 89-95. U ovome tekstu autorica iz vlastitoga iskustva, riječ je o njemačkoj Židovki, koja je itekako bila bolno svjesna svih posljedica njemačkog divljeg nacionalizma, koji je ne tako davno jednu izrazito prosvijećenu, civiliziranu zemlju uspio pretvoriti u zemlju barbarstva i ubijanja, s puno takta upozorava na neke opasnosti koje kozmopolitizam nužno generira: “Iznad svega, kosmopolitizam baca u senku, čak poriče datosti života: roditelje, pretke, porodicu, rasu, religiju, nasleđe, istoriju, kulturu, tradiciju, zajednicu – i nacionalnost: To nisu “slučajni” atributi pojedinca. To su suštinski atributi. Mi ne dolazimo u svet kao slobodnolebdeći, autonomni pojedinci. Dolazimo opremljeni svim posebnim, odredbenim svojstvima koji čine potpuno formirano ljudsko biće, biće sa identitetom. Identitet nije ni slučajna, niti je stvar izbora. On je datost, a ne proizvod volje. Tokom života možemo odbaciti ili promeniti neke od ovih datosti, često s dobrim razlogom. Ali, to ćemo učiniti plaćajući određenu cenu. “Protejsko ja”, koje nastoji da stvori identitet de novo jeste individua bez identiteta, baš kao što je neka osoba koja odbacuje svoju nacionalnost – osoba bez nacije” (1999: 94).

No, to ne znači da nismo svjesni da politika identiteta, iako ima za cilj očuvati dignitet različitosti, u konačnici, na žalost dospijeva samo do reprodukcije postojećih odnosa istovjetnosti!

verzalistima“ nije bila prihvatljiva, jer su oni u takvoj politici identiteta prepoznali partikularističke tendencije, koje nužno vode priznanju pozitivnih predikata, a sve to, u konačnici, predstavlja opasnost za njihovu idealnu državu „srednje veličine“.

U ovome tekstu polazim od pretpostavke da su, i jedna i druga “potraga za identitetom”, i nad-nacionalistička, i nacionalistička, legitimne potrage i da su pogriješni svi oni teorijski pristupi koji misle da između tih dviju potraga za identitetom postoje vrijednosne/civilizacijske razlike u korist jedne ili druge: mi, ni na koji način, ne vidimo nikakve bitne razlike u činjenici da su neki radije skloniji prakticirati partikularne interese, a drugi, pak, svoj smisao postojanja vide u podržavanju univerzalističkih koncepcija! Konačno, i moj vlastiti političko-teorijski život obilježen je kretanjem između imagološkog prostora jugoslavenske ideje, koja je utjelovljena u tekstovima i idejama J. J. Strossmayera i M. Krleže; ali, jednako tako, nisam imao ništa protiv da svoje teorijske projekcije, u određenom povijesnom trenutku⁷, pokušam realizirati i u onom imalogoškom prostoru, koji je determiniran onom vrstom kroatocentrične ideje, kojoj mitteleuropska kultura predstavlja i rodno mjesto i civilizacijski okvir, sa svim svojim, pozitivnim i negativnim, nijansama⁸. Riječ je o ideji koja, između ostaloga, predstavlja bitnu odrednicu književnih tekstova A. G. Matoša, a koju je, prije toga, u svojim političkim tekstovima konstruirao A. Starčević⁹.

⁷ A upravo osamdesete i devedesete godine predstavljaju taj “određeni historijski trenutak” u kojem su se rješavala sudbinska pitanja ne samo moje osobne biografije, već jednako tako i (hrvatske) zajednice kojoj sam, između ostaloga i zbog toga što je u to vrijeme predstavljala “slabiju stranu”, i pored hibridnog (“nečistog”) podrijetla svjesno odlučio pripadati. No, to moje svjesno opredjeljivanje nikako ne znači da moje pristajanje da svoje političko i ino djelovanje vežem uz zamišljanje hrvatske nacije nije, u isto vrijeme, u sebi sadržavalo i zamišljanje internacionalne zajednice, „porodice nacija“. Smatram da internacionalizam, ni na koji način, ne proturječi nacionalizmu, jer se spram njega ne odnosi na subverzivan način; dapače, neki autoriteti u teoriji (Ree, Mauss) smatraju da ga on legitimira i naturalizira, pa sam tako i sam pokušao jačati nacionalnu svijest transnacionalnim političkim idejama liberalne provenijencije! Konačno, internacionalizam je integralni dio ideologije buržuaskog liberalizma i progressa u 19. stoljeću, a E. Hobsbawm smatra da je upravo internacionalizam integralni dio svih teorija o socijalnoj evoluciji, a razlog njegove prividne nevidljivosti je u tome što potječe iz pojmova „nacije“ ili nacija!

⁸ Naše poistovjećivanje sa srednjoeuropskim identitetom, između ostaloga, predstavlja i svojevrсни politički protest protiv bilo kojeg tipa homogenizacije, sovjetskog/jugoslavenskog, koje ne žele vidjeti da pripadam (hrvatskoj) kulturi, koja je od samih početka sudjelovala u velikim avanturama Zapadne civilizacije, njenoj gotici, renesansi, reformaciji, psihoanalizi, strukturalizmu, dodekafoniji... (L. Matejka), pa joj kao takvoj uopće nisu strane “europske osobine (...), prije svega pluralizma i demokracije, a ujedno se pojedincu nudi drugi, viši nivo identiteta, te mu na taj način pomaže izbjeći opasnost redukcionizma koji je u temelju političkog nacionalizma.” (G. Schopflin 1989: 27). I taj je naš protest u funkciji europeizacije, sa željom “da se povrate neke od vrijednosti, ideala, težnji, rješenja prakse koji su državni sistemi sovjetskog tipa (jugoslavenski državni sistem nije bio nikakav izuzetak, već je predstavljao tek njenu “light” varijantu – op. Z. K.) ukinuli” (isto).

⁹ Usp. D. Oraić-Tolić, *Muška moderna i ženska postmoderna*, Ljevak, Zagreb, 2005. “U modernoj hrvatskoj kulturi sretna su razdoblja bila ona kada su dvije suprotne ideologije i njihove imagologije stajale u uzajamnom dijalogu, a nesretna ona razdoblja kada su među njima vodila žestoka polemika – sve do stvarnoga građanskog rata u Drugome svjetskomu ratu. Simbolični rat između “partizana” i “ustaša”, koji je trajao gotovo pedeset godina, prekinut je u vrijeme Domovinskog rata na kraju 20.

Nadalje, bilo bi uputno da nam autor malo detaljnije objasni razloge totalnoga neuspjeha tog "postmodernog" projekta, odnosno kako se to moglo dogoditi da jedino unutar te jugoslavenske inačice multikulturalizma demokracija nije postala jedina poželjna igra u društvu/državi. Jer, ako su demokracija i multikulturalizam neraskidivo povezani, kako je onda ta njihova nužna povezanost, njihova međusobna uvjetovanost: jedno pretpostavlja drugo i obratno, tako dramatično izostala u toliko hvaljenom jugoslavenskom slučaju. Očito da nešto nije bilo u redu s tim multikulturalizmom koji se, navodno, hranio energijom trans- i kros-kulturalnosti (isto tako, ne bi uopće bilo loše da nam autor ponudi i neke konkretnije primjere tih "pozitivnih" aktivnosti, jer ovako možemo samo nagađati na koje to točno aktivnosti autor misli kada se pozitivno izjašnjava o multikulturalizmu na jugoslavenski način), odnosno da akterima društvene utakmice i nije bilo baš previše stalo do prakticiranja demokratskih rješenja u svim tadašnjim (ne)prilikama. Bit će da su vladajuće jugoslavenske imaginacije o drugim ljudima/nacijama slijedile logiku – taj "drugi" uvijek je ili najčešće "neprijatelj"! A u vizuri političkog spektakla neprijatelj predstavlja ključni locus ukupne socijalne konstrukcije realnosti, jer on je taj koji „...pomaže političkom spektaklu da stekne svoju moć izazivanja strasti, strahova i nada, tim više što je neprijatelj nekih ljudi za druge saveznik, ili pak nevina žrtva“ (M. Edelman 2003: 79).

U knjizi "Elita je gora pod rulje" Mirko je Kovač bez imalo sentimentata portretirao cijelu jednu galeriju "neovisnih intelektualaca": pisaca, redatelja, slikara, glumaca, filozofa, teoretičara koji su govor mržnje prema drugome (prije svega, Hrvatima, Albancima, muslimanima, neistomišljenicima...) uveli u javnu komunikaciju, akademske rasprave, političke i publicističke tekstove, te su, na taj način, ne samo svjesno sudjelovali u "ubijanju i razaranju riječima", već su u tom poslu, prema mišljenju N. Dimitrijevića, imali i najzapaženiju ulogu. I "to ubijanje i razaranje riječima" na najbolji mogući način pokazuje kako ideja „neprijatelja“ aktivno sudjeluje u pripremanju terena političkoj eliti, jednako tako i njenoj kulturalističkoj legitimacijskoj paradigmi, u nastojanjima da sebe uspostavi kao onu poželjnu varijablu rješenja političkih i inih problema, koji je usput sama ta elita konstruirala. Jer samo „konstrukcijom takvih neprijatelja (Hrvata, muslimana, Albanaca ... – op. Z. K.) i narativnih zapleta koji definiraju njihovo mjesto u povijesti (nema sumnje da oni sebe vide isključivo kao one bez kojih se ništa u društvu ne može događati – op. Z. K.), ljudi očito definiraju sebe i svoje mjesto u povijesti; samodefinicija dodaje strastvenost ukupnoj transakciji“ (M. Edelman 2003: 89). Ovdje ću samo podsjetiti da su, krajem 80-ih godina, i filmski redatelj Emir/Nemanja Kusturica i rock-glazbenik Goran Bregović, bili jedni od najglasnijih i najstrastvenijih zagovornika unitarističke politike, koja ne samo što je bila u punom suglasju s politikom Slobodana Miloševića, već je toj politici davala i određeni legitimitet u nekim slojevima (ovdje, prije svega, mislim na njihov neprijeporan utjecaj na ondašnju jugoslavensku rock-generaciju) društva. I to njihovo besramno koketiranje (koketiranje je ovdje eufe-

stoljeća. Unuci i unuke obiju strana tada su se ujedinili u stereotipu i zbilju "domobrana". Rezultat je bilo ostvarenje modernoga sna o samostalnoj državi" (2005: 299).

mizam kojim se označava/kolonizira vlastita pozicija u tom „novom“ političkom polju, koje će eo ipso omogućiti i posvema drukčiju, aktivniju ulogu u novoj distribuciji političke i financijske moći) sa svakodnevnom političkom praksom uopće nije bilo tako naivno kako je to, možda, na prvi pogled izgledalo. Podsjećamo da su, i jedan i drugi, uz punu pomoć elektroničkih i ostalih medija, bili popularni i prihvaćeni, u manje-više svim jugoslavenskim sredinama, pa su onda taj panjugoslavenski legitimitet koristili za promicanje prevladanog koncepta jugoslavenstva/“nostalgije bez sadržaja”¹⁰, koncepta u koji se pokušavalo ugurati sve i sva: i narativ o “bratstvu i jedinstvu” jugoslavenskih naroda, i do neukusa uljepšanu priču o moralnoj čistoći narodnooslobodilačke borbe, i narativi o srpskim žrtvama tijekom 20. stoljeća, i ideološki vrlo osmišljene pokušaji rehabilitacije samo pojedinih žrtava titoizma, jer prema njihovu mišljenju nisu sve traume i žrtve tog razdoblja jednake, pa je tako “novo” čitanje 1948. ili 1968. godine bilo moguće i poželjno, ali tematizirati recimo politička zbivanja iz 1971., “hrvatsko proljeće”, ili zbivanja iz nekih drugih godina u “novom” ključu nije bilo niti poželjno niti dopušteno, odnosno o tim “heretičnim” događajima i akterima (npr. o A. Hebrangu ili M. Šatorovu) i dalje su se morale ponavljati isključivo one dopuštene partijske floskule.

No, treba biti iskren i reći da “beogradska čaršija” u toj vrsti političkih aktivnosti nije bila usamljena! Naime, “neovisni intelektualci” djelovali su (istina za volju njihovo djelovanje nije bilo toliko javno i glasno kao u Beogradu, jer su partijski cenzori u drugim republikama bili kudikamo budniji, odnosno u tim sredinama “prešutni dogovor” između partijskih elita i “neovisnih” intelektualaca bio je nešto drukčijeg karaktera, prije svega zbog paničnog straha tih partijskih elita da ni na koji način ne dovedu u pitanje osjećaje većinskog/srpskog naroda, a oni partijski lideri – braća Pozderac, J. Stanovnik, S. Šušar... – koji su se usudili dovesti u pitanje neke “istine” većinskog naroda, bili su izloženi neviđenom medijskom linču i nedvosmislenim zahtjevima za trenutnom političkom smjenom) i u ostalim političkim i kulturnim središtima bivše države! I da stvar do kraja bude farsična ta “beogradska čaršija” i njene derivacije u ostalim republikama ozbiljno su mislili da jedino oni predstavljaju istinsku demokratsku (sic!) alternativu ondašnjem totalitarnom režimu!?

Tako u romanu P. Avirovića, “Džahiz i istrebuvačite na kućinja”, opisuje i neke druge naše “nesporazume”, koji vrlo plastično oslikavaju naše mentalitete, karaktere, odnosno svjedoče o nizu stereotipova, koji su uvelike određivali naše živote,

¹⁰ Slažemo se s onima koji smatraju da se južnoslavenski etnicitet nikada i nije pojavio, odnosno da je uspješna jugoslavenska konstrukcija mogla biti isključivo poli-etnička, nikako mono-etnička. “Ipak, jugoslavenska federacija smatrana je, barem u njenim herojskim danima, nečim višim od političke zajednice ili obrambenog saveza ugroženih etničkih zajednica. To je bilo jedinstvo u bratstvu, ili jedinstvo velike porodice izgrađene na navodno zajedničkom etničkom poreklu. Međutim, strogo govoreći, to je bilo među-etničko jedinstvo, odnosno, među-etnička unija, ali ne etnička zajednica. Titov slogan, bratstvo i jedinstvo, na prvom mestu značilo je bratstvo i jedinstvo već priznatih etničkih zajednica: Hrvata, Srba, Slovenaca, etc.. samo tada, na osnovu komunitarnog posredovanja, on se obraćao pojedinim članovima jugoslavenskoga društva” (U. Vlasisavljević 2003: 249).

međusobne odnose, a koje smo mi, iz ovih ili onih razloga, sustavno izbjegavali problematizirati:

“Inspektorot (ili što veke e) produlži da gleda voi knjigata: – Znaeš, jas sum ne golem stručnjak za ova. Siguren si deka ova ne e islamski fundamentalizam? – Ne, ova e Halil Džubran. Znači, ne e fundamentalizam? Halil Džubran e hristijanin”, 139, ili “Jas upadnevo vo toj haos po pat na konkurs: vsušnost, konkursot beše formalnost, kako i site konkursi vo zemjata. Ušte koga bev na vtora godina i koga Saraevo beše naprijaten grad za živeenje vo Jugoslavija, profesorot Rizvo me taksa za svoj asistent. Jas nemam ništa protiv. Konkurs beše namešten, za mene. Moram da priznam deka nemam nikakva griža na sovest, no bev zagrižen za karierata na mojot drag profesor Rizvo. Podocna od profesorot na persiski jazik, Džidro Kapetanovik, doznava deka nekoj “čovečinja” od saraevskata čaršija ne im bilo po kješto konkursot e namešten. Vsušnost, nemaat ništo protiv toa što se kandidat se znae odnapred; imaat protiv što toa ne e nivniot kandidat, nekoj tip od čaršijata, so mnogu poslab prosek od mojot”, 156).

Naš autor (samo)zadovoljno konstatira izvjesne “prednosti” multikulturalizma na jugoslavenski način, ali i kod njega, kao i kod mnogih drugih teoretičara društva/kulture, primjetan je nedostatak teorijskog erosa, koji bi možda otkrili da u toj idealnoj konstrukciji postoje i neki, manje ugodni detalji, koje pokazuju i onu drugu, manje uspješnu stranu te “postmoderne konstrukcije”. Imamo osjećaj da kod njih postoji izvjestan strah od bilo kakvih dubinskih analiza, kojima bi se pokazalo da je već i početna premisa jugoslavenske ideje bila, u najmanju ruku, upitna! Ovako mu se čini da se svi odgovori na te manje zgodne detalje, koji se ne uklapaju u njegovo idilično viđenje jugoslavenske stvarnosti (da o nepoznatim knjigama sudove donose oni koji te knjige uglavnom ne čitaju, ili da smo u načelu protiv “namještenih natječaja”, ali kada se ti isti natječaji namješteni za nas/naše istomišljenike, onda protiv te pogrešne prakse nemamo apsolutno ništa, ili da je selektivni pristup stvarnosti, događajima, ljudima jedan od temeljnih elemenata jugoslavenske ideologije, njeno opće mjesto...), jednostavno predmnijevaju; odnosno će se u “energiji nacionalizma” pronaći i oni odgovori/rješenja koja nedostaju u toj za nijansu, prejednostavnoj konstataciji da se “njihov (...) tisućljetni san, etno-nacionalno-jezični i ini, (...) konačno ostvario. Njihova se, dakle, kontinuirana čežnja stara tisućljeće, otjelovila u obliku neovisne države-nacije. (...) Ako se i može govoriti o čežnji koju je romantična nostalgija službene povijesti, u procesu invencije tradicije (E. Hobsbawm), odlučila kanonizirati, ipak je ta čežnja bila nešto drugo od neoromantičnog i tvrdog nacionalističkog ekskluzivizma (istovremeno, i u značajnoj mjeri reaktivno-nacionalističkog sentimenta) na čijoj se energiji gradila poslijekomunistička Hrvatska. A hrvatski plemići s početka desetog stoljeća, pa gotovo sve do formiranja prvih europskih država nacija, nije presmjelo pretpostaviti, bili su bolje interesno povezani s kolegama plemićima iz Francuske, Italije, Mađarske... negoli s hrvatskim seljaštvom, s prezrenom bijedom s kojom su dijelili zajedničko “nacionalno biće” koje je devedesetih zamišljeno kao čvrsto tkanje “bića nacije” (N. Petković 2010: 30-31).

Na stranu ovo nepotrebno recikliranje Krležine teze o “hrvatstvu” hrvatskih plemića i njihovu odnosu prema “hrvatskom seljaku”, kada i danas, bez ikakve, samo ne znam kakve – građanske ili političke – smjelosti, možemo reći da je hrvatskom tajkunu puno bliži tajkun iz Srbije ili iz bilo koje druge tranzicijske zemlje, negoli hrvatski radnik/seljak.

No, bit će da naš autor ispušta iz vida jedan mali detalj. Naime, kada su u pitanju nacionalni identiteti, onda treba znati da tu više nije riječ o identitetskim referencama pojedinaca koje se određuju njihovim društvenim statusom (patricij vs. seljak, građanin vs. pastir, notar vs. obrtnik...), već je tu riječ, prije svega, o tome da su, u međuvremenu, liberalni intelektualci/patrioti konstruirali nove priče/historije o nacijama – stvorili su simbole, heroje, događaje. A povijesni romani, javni spomenici, svjetske izložbe, muzeji, mediji i obrazovanje (to su, zapravo, načini na koji se manifestira sekularizirano i industrijsko društvo, pa bismo pojavu nacionalizma mogli interpretirati kao funkcionalnu nužnost takvog tipa društva)¹¹, koji su naciji/nacionalizmu osigurali ne samo enormno širenje, već su je/ga ovjerili kao legitimu činjenicu bez koje više nije moguće misliti moderni svijet!

Slijedom toga i nacionalne povijesti bitno se razlikuju od monarhističkih: “Nacija nikada ne osvaja teritoriju svojih suseda. Tokom vekova ona samo daje otpor pokoravanju i invaziji, vatreno braneći, sa više ili manje sreće, zemlju koju su im ostavili preci. Njeni heroji potiču iz svih slojeva društva uključujući i najskromnije: seljaci (ređe i seljanke) žestoko ustaju protiv neprijatelja i tirana. Suštinsko jedinstvo i vekovno trajanje nacionalnog bića su dva osnovna principa nacionalnih istorija, koji prikrivaju raznolikost regionalnih istorija i konflikata između delova nacija (no, nije realno očekivati da će to prikrivanje raznolikosti trajati vječno; i kako stvari stoje upravo vrijeme koje sada živimo predstavlja jedno od bitnih prekretnica za budućnost hrvatske nacije, odnosno novo vrijeme zahtijeva od nas da iznova redefiniramo/konstruiramo ideju hrvatske nacije, jer paradigma/ideja na kojoj se temelji definicija/konstrukcija “hrvatske nacije” u 19. stoljeću više ne funkcioniра na zadovoljavajući način, promijenjen je i kontekst i naš odnos prema tom fenomenu; sa sličnim problemima suočavaju se i druge nacije, nema sumnje da se današnja Europa suočava s procesima refeudalizacije i treba očekivati da ćemo se uskoro sve više suočavati sa zahtjevima za oživljavanje i legitimiranje regionalnih identiteta – op. Z. K.). Obrnuto, svaki trenutak strateškog jedinstva (a upravo jedno takvo strateško jedinstvo manifestiralo se za vrijeme posljednjeg rata na ovim prostorima, i to podjednako među svim zaraćenim nacijama – op. Z. K.), čak vrlo kratkotrajan, vrlo je vrednovan” (A. M. Thiesse 2009: 337-338).

¹¹ Usp. B. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1991; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell UP 1983; E. Hobsbawm, *Nation an Nationalism since 1789*, Cambridge UP, 1991. Riječ je o teoretičarima, koji nacionalizam smatraju glavnim pokretačem modernizacije, iako se idejno dijametralno razilaze! U ovome tekstu nismo se bavili onim nacionalizmima koji nastaju kao otpor modernizaciji i opreka modernitetu. Naime, postoje povijesne situacije kada se tradicionalne elite osjećaju ugrožene urbanizacijom i industrijalizacijom i kada one jednostavne ne žele u tim procesima aktivno participirati (M. Wieworka).

Ne želim reći da te provale nacionalizma (i svega ostaloga što uz tu provalu ide – iracionalizam, emotivni kolektivism, pučka epika sa svojim simboličnim/mitskim svijetom, loša autentičnost, odnosno posvemašnji nedostatak racionalnog političkog programa, nedostatno artikulirane nacionalne strategije, pomanjkanje svake vrste vizija o budućnosti, koja se kompenzira stalnom borbom za bolju prošlost...) u 80-im, a posebice početkom 90-ih nije bilo, ali imamo dojam da ako samo u tim elementima vidimo razloge raspada bivše zajednice, onda bitno griješimo. Naime, svi oni autori (B. Buden, D. Jović, N. Petković, P. Matvejević, S. Slapšak, M. Biro, Z. Golubović...) koji su skloni isključivo u ovim (negativnim) elementima pronalaziti razloge raspada bivše države svjesno ignoriraju cijeli niz drugih jednako važnih, ako ne i važnijih elemenata, koji su također jednako aktivno sudjelovali u dezintegraciji bivše države. Svako svjesno prešućivanje i nekih drugih elemenata (ovdje, prije svega, mislimo da su sve interpretacije jugoslavenskog društva promašene, koje ne uzimaju u obzir ulogu jugoslavenske armije u društveno-političkom životu bivše države, jer nedostatne su sve one analize koje prešućuju posvemašnju militarizaciju jugoslavenskog društva. Ne vidim u čemu je problem da se prizna da je socijalistička Jugoslavija bila, između ostaloga, i militaristička država, a u militarističkim državama uopće se ne respektiraju vrijednosti građanskog društva. Jugoslavija je bila “jaka država” sa “slabim društvom”, u kojoj nisu funkcionirale “alternativne scene”, a i ono što bi se eventualno i moglo podvesti pod pojam “alternative” vješto je izbjegavalo na dnevni red postaviti bitna politička pitanja. Ta se scena sustavno bavila perifernim, manje važnim, pitanjima, koja nisu dovodila u pitanje postojeće političke odnose. A i ono što je bilo ponuđeno kao “alternativa” vladajućem sustavu vrijednosti, bilo je strogo kontrolirano. Već u šezdesetim godinama prošlog stoljeća postignut je i prešutni sporazum između “vladajućih” i “alternativaca”: “vladajući” su poručili “alternativcima” – radite što god želite unutar granica koje ćemo vam mi propisati, ali vaše djelovanje ne smije dovesti u pitanje legitimitet našega režima, odnosno ne smijete svojevoljno nadmašiti/proširiti granice “slobode” koje smo vam velikodušno poklonili. Ta kvazialternativa funkcionirala je izvan vladajućeg sistema¹², i mirno je dopuštala sustavno ignoriranje građanskih i inih prava o koji-

¹² Tomaž je Mastnak točno primijetio da ta “alternativna scena” nije bila disidentska: “ona je vlastitu akciju razumijevala kao proizvod društvene sfere” (1994: 95). Ali, čak i te benigne, apolitične aktivnosti, predstavljale su predmet svekolikog zanimanja represivnog aparata ondašnje države. Tako će nas M. Jergović u romanu “Otac” informirati da ni aktivnost crtanja kukastih križeva po krekerima na nekom sarajevskom, mladenačkom tulumu, rođendanu nije mogla promaknuti onim službama koji “sve moraju čuti, sve vidjeti i sve znati”. Represivni aparat bivše države promptno je reagirao. Ništa se nije prepuštalo slučaju: tko je sudjelovao u crtanju, tko je/su bio/bili inicijator/i, koji su bili ideološki motivi, tko stoji iza te “neprijateljske” akcije uperene protiv najboljeg društvenog sustava na svijetu (ovdje ne želimo uopće problematizirati svu infantilnost i stupidnost tog navodnog “umjetničkog performansa”): “Isljednici su, međutim, spojili dvije krivnje jednu koja je genetski posredovana i drugu koja je prilično mutna, jer zašto omladina ne bi smjela crtati kukaste križeve po krekerima? I to majonezom. Iako ja, zapravo, nisam ništa crtao. Nisam te krekeri čak ni jeo, jer ne volim majonezu (dirljiva, ali jednako tako i neuvjerljiv argument za službu, jer njih uopće ne zanimaju što “okrivljenik” voli ili ne voli jesti, već njih zanima je li “okrivljenik” svjestan da su u pitanju određene obveze/svete dužnosti spram društva: prijaviti svaku “neprijateljsku djelatnost”, koja ima za cilj rušenje postojećeg političkog poretka...). Ali, nisam ni otišao u prvu stanicu milicije i prijavio kako su na jednom

ma nema ni riječi čak ni u onom toliko hvaljenom Ustavu iz 1974. godine, koji je, posvema sudeći, i “kriv” za sva politička i ina zbivanja tijekom 80-ih godina prošlog stoljeća. U cijeloj toj priči najzanimljivije je da ta užasavajuća činjenica uopće nije uzbuđivala najradikalnije kritičare tog Ustava, jer tim kritičarima unitarističke provenijencije smetala su neka druga, prije svega, politička rješenja u tom tekstu, a ne činjenica da temeljni zakonski akt države surovo šuti o ljudskim, građanskim i inim pravima. Pri tome se, kao slučajno, zaboravlja da “građansko društvo može da postoji u jednoj zemlji samo ako ga stvore konstitutivni akti te zemlje. Glavni takav akt je donošenje ustava”...) ¹³ stvara lažni privid da je bivša država bila carstvo individualizma, autentičnosti, racionalnosti, demokratičnosti, a onda su (jedino nije jasno odakle, osim ako ih se ne tretira kao elementarnu nepogodu!) došli neki

rođendanu viđena nacistička obilježja od majoneze. To mi je bila dužnost – poučavao me je nježni isljednik – pogotovo zato što bih se, morao dokazati, s obzirom na specifičnu porodičnu situaciju i suradnju bliskih rođaka s okupatorom” (2010: 37-38)

Na istovjetni način dežurni cenzori kontrolirali su aktivnosti/performance NSK scene. Gotovo je nevjerovatno da nitko od tih čuvara/higijeničara ideološke čistoće nije bio u stanju razumjeti što zapravo znači javno isticanje precrtanog kukastog križa, koje to ideološke poruke šalju glazbeni bendovi poput Leibacha, nitko nije želio vidjeti frapantnu sličnost između fašističkog i socijalističkog ideala umjetnosti, masovnih rituala (tek krajem 80-ih bilo je dopušteno dovesti u pitanje zašto svi, i mladi i stari, u toj zemlji moraju sudjelovati u besmislenom nošenju štafete mrtvom čovjeku/vodi), neprimjerenog veličanja kulta tijela, svjesnom promicanju “muških fantazija” u odnosu na ulogu žene... Isto tako, ni uz najbolju volju, ne mogu se sjetiti da su u tim godinama današnji apologeti tih “zlatnih” vremena na bilo koji način prosvjedovali protiv sustavnog kršenja građanskih i inih prava u bivšoj Jugoslaviji. Upravo iz tih razloga ozbiljno sumnjam da su u jugoslavenskom socijalizmu postojali civilno društvo i javna sfera. O tome više kod M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010., posebice tekst “Da li su u socijalizmu postojali civilno društvo i javna sfera”. Rasprava o navodnom izmeštanju kostiju Vasila Levskog u Bugarskoj, str. 177-199., i zbornik: *Građansko društvo i država, Povijest razlike i nove rasprave*, ur. Z. Pokrovac, Naprijed, Zagreb, 1991.

Nema sumnje da M. Jergović, kao uostalom i mnogi drugi, pripada onoj generaciji koja je sastavljena od „odraslih maloljetnika i pseudosubjektivnih individualista”, kako ih naziva R. Iveković: “Moja generacija (...) trebala je da bude generacija bez političke sudbine, oličenje njihove sreće i njihovog političkog projekta (misli se na “onu” generaciju roditelja koji su bili u partizanima – op. Z. K.)

Preko nas oni su htjeli uživati u svojoj tvorevini, uživati unaprijed, projektirati se u budućnost, ali to je ujedno značilo i da moja generacija bez ikakve historijske odgovornosti, nekakav politički episubjekt, a pravi politički subjekt bili bi oni” (1997: 101).

¹³ Usp. Elaine Scarry, *Teškoće da se zamisle drugi ljudi*, u: Martha C. Nussbaum & J. Cohen, *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd 1999, str. 121-137. Ako radnička klasa nije imala svoje mjesto u građanskom političkom društvu, jer politički ona jednostavno nije ni postojala (A. Badiou) onda, sukladno toj logici mogli bismo zaključiti da ni građanstvo nije postojalo u bivšoj Jugoslaviji, jer ni ono nije bilo politički ovjereno. I upravo u činjenici da nije bilo politički ovjereno građanstvu je bilo onemogućeno slobodno artikuliranje svojih političkih i inih stavova. Stoga nas ne treba čuditi što se početkom 80-ih kvazidisident, beogradski filozof Lj. Tadić (nešto kasnije do istog „otkrića” doći će i zagrebački praksisovac M. Kangrga, koji je početkom 70-ih sudjelovao u uređivanju jednog (dvo)broja “Praxisa” u kojem su se, i urednici, i autori, svojski trudili demonstrirati da je ideja “građanstva” passe u svakome, pa i u filozofskom pogledu) iznenada sjetio da socijalizam nema nikakve šanse ako nešto ne učini na rehabilitaciji buržoaske/političke demokracije, jer “kulture, kao i društva, nisu holistički, već polivokalni, decentrirani i razlomljeni sistemi akcije i označavanja. U političkom smislu, pravo na kulturno izražavanje mora počivati, a ne biti smatrano alternativom, na temeljima univerzalnih građanskih prava” (S. Benhabib 2002: 26).

“zločesti nacionalisti”, koji su uspjeli tu “idiličnu sliku” u nekoliko godina totalno pokvariti, jer su tim “postmodernim” vrijednostima pretpostavili neke druge, predmoderne/predpolitičke vrijednosti. Doduše, bilo bi nadasve dobro kada bi nam ti autori objasnili kako to da je nacionalizam imao toliko uspjeha na ovim prostorima, a prema mišljenju, uglavnom inozemnih autora, njegova snaga poslije Brozove smrti i nije bila nešto osobito¹⁴. I ne samo to, nego ti autori sustavno izbjegavaju svaku pomisao da ozbiljnije analiziraju jugoslavenski totalitarizam. I uopće nije u pitanju njihova eventualna teorijska insuficijentnost (tekstovi jedne H. Arendt o totalitarizmu nisu im bili nepoznati)¹⁵, ali oni su itekako svjesni da svaka analiza totalitarizma

¹⁴ Usp. M. Billig u knjizi “Banalni nacionalizam”, XX vek, Beograd, 2009; u poglavlju “Svijest o banalnom nacionalizmu”, konstatira da uslijed utjecaja “kulture zaborava” do svijesti o vlastitom nacionalnom identitetu dolazimo preko “podsjećanja”. A “tih podsetnika na nacionalnu pripadnost građani su jedva svesni u mnoštvu svakodnevnih stvari koje im zaokupljaju pažnju dok hitaju pored njih obuzeti svojim svakodnevnim poslovima” (2009: 75).

¹⁵ Usp. S. Žižek, *The Melancholy Act*, Critical Inquiry, 26, ljeto 2000, str. 657-681., riječ je o tekstu u kojem ovaj slovenski filozof tekstove H. Arendt o totalitarizmu interpretira u sklopu hladnoratovske ideologije, točnije ovaj planetarno poznati filozof njene tekstove doživljava kao reakciju koja se ne može osloboditi posvemašnjega straha od moguće intervencije komunističke revolucije u postojeće režime memorije. Slično kao i S. Žižek razmišlja i Tatjana Jukić! Tako ta teoretičarka interpretirajući tekstove D. Kiša, posebice njegovu “Grobnicu za Borisa Davidoviča” zaključuje da u njegovim romanima “dominira sablast oca, ili pak oca kao sablast, i to kao otac koji stalno prijeti svojim povratkom, kako to sablasti i inače čine. A ako gulag i organi sovjetske vlasti tako korespondiraju s ocem, to znači da Kiševa pozicija, ujedno pozicija književnosti odgovara revolucionarima koji i opet počinju umirati, odnosno da Kiševa pozicija odgovara revoluciji. (...) Instituiranje Golog otoka kao logora bila bi u tome smislu indikacija povratka oca. Naravno, u onoj mjeri u kojoj se povratak oca u Deleuzeovu argumentu povezuje s rođenjem nacije i obnovom nacionalne države, Goli otok bio bi također indikacija nacionalnog pitanja u Jugoslaviji, odnosno nacionalnog pitanja kao mjesta gdje se izdaje komunistički projekt univerzalne proleterizacije i uopće projekt komunizma. S obzirom na to da se rat tokom raspada socijalističke Jugoslavije manifestirao upravo kao nasilan pokušaj rješavanja nacionalnog pitanja (nasilje koje je kulminiralo etničkim čišćenjem, uspostavom koncentracijskih logora po etničkim kriterijima, masovnim silovanjima kao etničkom intervencijom...), to bi značilo da nasilan raspad socijalističke Jugoslavije nije rezultat komunizma, već prije pokušaj da se do kraja delegitimira memorija revolucije, u korist nacije kao *raison d’Etat* – pokušaj koji seže sve do obnove Jugoslavije kao nacionalne države (...)” (T. Jukić 2011: 248-249). Bez obzira što ne uspijevam uloviti sve nijanse ovog nadasve suptilnoga načina razmišljanja o uzrocima raspada bivše države; dopuštam da je legitimno u pojavi “nacije” vidjeti povratak oca/sablasti, odnosno da je legitimno u raspadu socijalističke Jugoslavije vidjeti pokušaj delegitimiranja oficijalne memorije revolucije, ipak ostaje nejasno što je onda uvjetovalo, jednako brzu i jednako krvavu, propast prve Jugoslavije, odnosno koja je onda memorija delegitimirana i tko je bio taj koji ju je delegitimirao? Kada bih bio cinik, onda bih rekao da je, manje-više, većina političkih procesa krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina oslanjala na oficijalne memorije revolucije. A da je tome uistinu tako vidi se i po tome što su svi politički pokreti/stranke ponavljale/preuzimale staru matricu upravljanja/vladanja: na čelu tih pokreta/stranki, i Tuđman, i Milošević, i Izetbegović, predstavljali su tek nes(p)retnu supstituciju Josipa Broza! U strahu od mogućeg nejedinstva u kriznim vremenima, a kraj 80-ih i početak 90-ih upravo su paradigmatičan primjer krize, posvemašnje nesigurnosti i neizvjesnosti od onoga što donosi vrijeme koje dolazi, rješenja se traže u karizmatičnim vođama, koji su jedini u stanju ostvariti totalitarno jedinstvo. Naravno, to jedinstvo ostvaruje se uz svesrdnu policijsku i državnu kontrolu. Više o tome kod H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća, Beograd, 1998.

No, ono što nas najviše zbunjuje je teza da između komunizma i memorije revolucije nije moguće staviti znak jednakosti. To bi onda značilo da se komunizam u bivšoj državi dogodio neovisno od

nužno otvara neka neugodna pitanja (pitanja ljudskih prava, golog života...), a oni ta pitanja jednostavno ne žele otvoriti jer jednostavno nisu bili u stanju nositi se sa svim onim političkim konzekvencama koje ti odgovori nužno generiraju.

O toj idiličnoj slici ondašnjega društva svjedoče i neki narativni paragrafi u romanu P. Avirovića, u kojima autor reciklira jedan od najpoznatijih jugoslavenskih stereotipova o posvemašnjoj nevažnosti nacionalnog identiteta, kako bi se svaka “potraga za identitetom” relativizirala: njegov se junak jednako dobro osjeća i kao Hrvat, doduše taj osjećaj, ako nije u pitanju samo spretna dosjetka naratora, proizlazi iz pogrešnog/naivnog načina zaključivanja, i kao Srbin po rodu, i kao Makedonac u srcu, i kao Jugoslaven po sjećanju, a u određenim životnim situacijama tom junaku ne predstavlja nikakav problem da se izjasni i kao Francuz. Zanimljivo je da je ovaj relativizirajući stav o (ne)vажnosti nacionalnog identiteta u bivšoj državi lajtmotiv i u studiji S. Jansena, *Antinacionalizam. Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*, i u nekim teorijskim tekstovima Angeline Banović-Markovske¹⁶, koja ne samo što

revolucionare prakse i njene memorije, odnosno da bi nam se komunizam dogodio i da nije bilo te krvave revolucionarne prakse!? Mi smo, pak, mišljenja da nije bilo Drugog svjetskog rata da nam se nikakva revolucija ne bi u prvoj Jugoslaviji dogodila, a izostankom revolucije ne bi nam se dogodio ni komunizam. I sada kada bismo nastavili sa zaključivanjem, onda bismo zaključili da bi i uloga Josipa Broza kao sekretara KPJ ostala marginalna, odnosno da se uopće ne bi bitnije razlikovala od uloga njegovih prethodnika na toj funkciji. Sličnu tezu zastupa i I. Banac u knjizi “Raspad Jugoslavije”; ovaj autor iz historijske perspektive formiranja socijalističke Jugoslavije zaključuje da do pojave Brozove vladavine ne bi došlo da se nije dogodila okupacija Jugoslavije, koja je neumitnom logikom stvari uvjetovala dezintegraciju stare jugoslavenske vlasti, ili, “dručkije rečeno, bez rata i njegove logike razaranja, rasipanja, fragmentiranja, i, ujedno, organizovanja političkog i vojnog partizanskog otpora, koji je prevodila Komunistička partija Jugoslavije na čelu sa Titom, ne bi se desilo formiranje nove Jugoslavije, nove Republike, novog socijalističkog sistema. Prema tome, s istorijske točke gledišta, bez krize koja se rađa ratom i iz njega izrasta, bez iskustva fragmentiranja, cijepanja, rasula, bez iskustva sunovrata i poremećaja, ne bi se mogla desiti konstitucija novog političkog sistema, niti nove političke komunističke volje” (S. Musabegović 2008: 204-205).

Uistinu je iznenađujuće da netko poslije nestanka sovjetskog sustava, poslije otkrivanja komunističkih zločina, poslije svih knjiga A. Solženjicina, poslije “Povratka iz Moskve” A. Gidea, i poslije svih onih drugih knjiga, koje su na krajnje traumatičan i dramatičan način svjedočile o tamnoj strani života u tom sistemu, još uvijek vjeruje u “čistoću” komunističke ideje. A još je zanimljivije da te stavove T. Jukić artikulira izvan konteksta hladnog rata i svih onih iluzija koje su europski ljevičari konstruirali 1968. godine.

No, pisanje novih nacionalnih sjećanja, koje će delegitimirati i memoriju revolucije i dovesti u pitanje “čistoću” komunističke ideje nije moguće zaustaviti, jer mnoge stvari u nekim “vunanim vremenima” (G. Đogo) nepotrebno su bile potiskivane i posvema je razumljivo da u novim vremenima i to “potiskivano” traži svoje mjesto pod suncem, svoju legitimaciju, kao i odgovore na pitanje: jesu li svi zločini u ime komunističke ideje uistinu bili nužni?

¹⁶ Više o tome vidi kod S. Jansena, *Antinacionalizam, Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*, XX vek, Beograd, 2005; i Angelina Banović-Markovska, *Gruppen portret, Kulturološki i literaturno-teoriski eseji*, Magor, Skopje 2007, posebice esej, *Estetika na totalnoto ispolnivanje*, str. 47-51. Neki, pak, drugi autori, sukladno idiličnom poimanju multikulturalizma, pokušavaju nas na sve moguće i nemoguće načine uvjeriti da je, kroz povijest, na ovim prostorima, između različitih nacija i vjera, uglavnom vladao duh tolerancije! I ta uvjeravanja bila bi posvema legitimna kada bi nam ti autori osim svojih “uvjerenja” ponudili i neki konkretniji dokaz svojih olako izrečenih konstatacija. Stoga upućujem na tekst S. Žižeka, *Multikulturalizam – novi rasizam?*, u: zborniku, *Nacija, kultura i građanstvo*, ur.

ne krije svoj hibridni identitet, već ga u svojim tekstovima vrlo uvjerljivo i teorijski argumentirano elaborira. No, ni ova “nepodnošljiva lakoća” kretanja kroz nekoliko nacionalnih identiteta još uvijek ne znači da su njeni protagonisti uistinu i preuzeli cjelokupno kolektivno sjećanje i svu onu povijesnu prtljagu, koje taj čin preuzimanje predmnijeva i od onih nacija kojima po rodu (odgoju, kulturi...) ne pripadaju. Veliko je pitanje je li tako što u stvarnosti uopće i moguće realizirati! No, ako se već želi uspostaviti “građanskost”¹⁷ kao poželjni oblik djelovanja u društvu, onda

S. Divjak, *Javno preduzeće Službeni list SRJ*, Beograd, 2002, str. 409-422., koji je uvelike utjecao na ove moje prilično opore konstatacije o multikulturalizmu i hibridnim identitetima. Naime, nikako ne bi trebalo smetnuti s uma da svi multikulturalisti djeluju s pozicije “privilegiranog” praznog mjesta univerzalnosti” iz koje onda oni procjenjuju (i podcjenjuj) druge partikularne kulture – respekt multikulturaliste za specifičnosti Drugoga samo je forma potvrđivanja vlastite superiornosti! Isto tako, posvema mi je jasno da “hibridne identitete”, ni na koji način, ne zavodi ideja čistoga podrijetla, da se oni svojski trude zadržati i osjećaj za razliku i osjećaj za napetosti koje postoje između dvije (ili više) kultura, da su im strani vrijednosni sudovi o kulturama unutar kojih su (ili misle da jesu) enkodirani, da je njihovim identitetima imanentna unutarnja heterogenost, ali opet nisam uvjeren da “hibridnost uistinu predstavlja otpor esencijalističkoj politici “ili/ili”, odnosno da je takav tip identiteta nužno oslobađajući, kako to naivno misle P. Avirović, Angelina Banović-Markovska i drugi...” Ukidanjem granica, hibridni identitet ne isključuje već uključuje Drugog, otuda njegov neopresivni karakter. Iako slika otvorenog identiteta koji ne isključuje i ne diskriminiše drugog, već biva svestan svoje pluralnosti, može biti atraktivna i oslobađajuća (i to ni mi ne osporavamo – op. Z. K.), ona implicira problem koji se ogleda u tome što hibridni identitet mora prizvati drugog Drugog da bi zaustavio osipanje identiteta. Identitet ne može biti potpuno neodređen (malo ovo, malo ono, kao što to misli P. Avirović – op. Z. K.) i otvoren ako predstavlja deo simboličkog poretka, čija je svrha da fiksira neki smisao suočen s haosom realnog. Relaciona teorija identiteta zasnovana na sosirovskoj lingvistici sugerise da su svi identiteti relacionalni i da otuda zahtevaju neku spoljašnost, Drugoga. Može li hibridni identitet biti izuzetak? Izgleda da kolektivni makroidentiteti, kao što je nacionalni identitet, posebno imaju potrebu za stvaranjem Drugog, zato što je to najdelotvorniji način da se elementi koji se međusobno razlikuju po polu, klasnom pripadništvu i političkim uverenjima objedine u jedinstven front. Esencijalizovanje onoga što je spoljašnost izgleda gotovo neizbežno. I, ako hibridni identitet stvara drugog Drugog, on može reprodukovati isti odnos dominacije između sebe i tog novog Drugog. “Hibridni” identitet ne mora automatski voditi u politiku koja se ne zasniva na dominaciji” (R. Sakamoto 2002: 389). To će reći da uklanjanje jedne dihotomije bez stvaranja nekih novih i nije baš tako jednostavan projekt, kako to, možda, nekima na prvi pogled izgleda! No, treba reći da se ideja hibridnosti vrlo rano tematizira/propituje u makedonskoj književnosti; ovdje ću samo podsjetiti na roman “Stebila” (1965) Slavka Janevskog u kojem Kuzman Z., kroničar Jasenskog, u svojim bilješkama promptno reagira na seoske glasine, na kazivanja stanovnika Jasenskog, svjesno komentira i vlastiti fizički izgled koji ga diferencira u odnosu na ostale stanovnike sela i upućuje na moguću krvnu povezanost s dalekim došljakom, ovaj književni lik hrabro ističe svoju hibridnost kao potencijalnu biološku, sociokošku i kulturnu kategoriju. O tome više kod Danijele Bačić-Karković & Estele Banov-Depope, *Hibridni identiteti: Drugi i imaginarno u prozi Slavka Janevskoga*, XXXVII Naučna konferencija, Na XLIII međunarodni seminar za makedonski jezik, literatura i kultura, Literatura, Ohrid, 15-16 juni, 2010, str. 229-251.

Na moja razmišljanja o ovom fenomenu ponajviše su utjecale lucidne analize R. Jacobyja izložene u knjizi *Kraj utopije, Politika i kultura u doba apatije*, Beogradski krug, Beograd, 2002., posebice u tekstu: *Mit o multikulturalizmu*, str. 56-112.

¹⁷ Vidljivo je da u ovome tekstu pokušavamo pomiriti, s jedne strane, Levinasovu etiku drugosti i, s druge, pak, strane kritički odnos A. Badioua prema toj vrsti etike, a gdje se cijeli zaplet prelama kroz politiku identiteta. I mi smo skloni, kao i A. Badiou, u središtu politike identiteta vidjeti „etiku diferencijacije“, „etiku drugosti“, „beskonačnu odgovornost prema drugom“, i tu nema nikakvih

je nužno i razumijevati i praktimirati politiku kao stalnu borbu protiv strukturalnih isključivosti¹⁸ odnosno svaki „pokušaj da se o kulturnoj razlici misli kao o nečemu što je suprotno kulturnoj raznovrsnosti, proizvod je svesti o tome da u samoj liberalnoj tradiciji, posebno u filozofskom relativizmu i nekim oblicima antropologije, već dugo postoji ideja o tome da su kulture raznovrsne i da je u izvesnom smislu ta raznovrsnost dobra i pozitivna stvar koju treba podsticati. U pluralnim, demokratskim društvima uobičajeno je čuti da ona mogu podsticati kulturnu raznovrsnost i da za nju mogu naći mesta. U stvari, sposobnost da se kulture uvažavaju kao u musee imaginaire, znak je „kulturnog“ ili „civilizovanog“ držanja; kao da bi njih trebalo skupljati i uvažavati kao takve“ (H. Bhabha 2004: 207-208). Stoga držimo da bi bilo kudikamo uputnije kada bismo historiju bivše nam države interpretirali u kontekstu „isprepletene historije“/histores croisees, a budući da je riječ o relativno dugom (sedamdesetak godina!) razdoblju zajedničkog života, onda je posvema razumljivo da su se, u međuvremenu, političke i ine kulture pojedinih nacija otvarale međusobno. Ali ta otvaranja nikako ne bi trebalo interpretirati da su bila u funkciji negacije vla-

bitnih razlika između stavova P. Alvirovića, Angeline Banović-Markovske i mene, jer nam upravo ti elementi politike identiteta omogućavaju razumijevanje fenomena kao što su „kultiviranje Drugog“, „multikulturalizam“, „turistička fascinacija Drugim“ (toliko draga P. Alviroviću da on svaki put kada se, nekim sretnim slučajem, nađe u drugoj državi automatski pomisli da je to njegovo prirodno stanište i da je on, između ostalog, i „to“, a ne samo „ono“, a da uopće nije svjestan da ga je zavela sličnost, točnije pretjerano mala razlika između njegova „ja“ i drugog – sic!), „diferenciranost koju sankcionira država“, „kulturalizam“, uronjenost u sterilnu alternativu tolerancije i fanatizma, ali razlike između naših stavova javljaju se u našim različitim vrednovanjima tih fenomena, jer za razliku od njih dvoje, koji spram tih fenomena imaju isključivo pozitivan odnos, moj odnos spram tih fenomena vrijednosno je neutralan. Naime, svako pojavljivanje drugog, nije ništa ino nego pojavljivanje sličnosti, A. Badiou, kaže da se radi o imitaciji, „a to nas vodi natrag do logike Istog“ (2003: 38). I tu treba vidjeti poantu svih naših razlika: nema ničega što će ontološki jamčiti da u susretu s drugim nastaje iskustvo distance, što znači da uslijed iskonske sličnosti otpada zamisao o izvornoj izloženosti strukturi alteriteta.

¹⁸ Više o tome kod E. Balibara, *Mi, građani Evrope? Granice, narod, država*, Beogradski krug, Beograd, 2003. U nekim svojim novijim tekstovima („Paradox of Universality“) E. Balibar upozorava da je moderno građanstvo (la citoyenette) poništilo sva moguća isključivanja, osim jednog jedinoga izuzetka – stranaca! Esencijalistički koncepciju identiteta u svojim tekstovima osporava i Ch. Mouffe: „(...) identitet ne može pripadati samo jednoj osobi, niti bilo tko pripada samo jednom identitetu. (...) ne samo da ne postoje „prirodni“ ili „originalni“ identiteti, jer svaki identitet predstavlja rezultat nekog trajnog procesa, nego se i na taj proces mora gledati kao na proces permanentne hibridizacije i nomadizacije. Identitet je, zapravo, rezultat mnoštva interakcija koje se odigraju unutar prostora čije konture nisu jasno definirane“ (1994: 110), što je onda dovodi do logičnoga zaključka da nikakav „europski“ identitet neće moći razriješiti naše probleme: „Upravo je suprotno, ako o njemu (europskom identitetu – op. Z. K.) razmišljamo u smislu „aporije“, dvostruke negacije, kao o „iskustvu nemogućeg“, da se poslužimo riječima Derrida iz djela *L'Autre cap*, onda bi pojam europskog identiteta mogao biti katalizator za jedan proces koji obećava, proces sličan onome kojeg je Merleau-Ponty nazivao „lateralnim univerzalizmom“, što predmnijeva da se on sadrži u poštovanju prema raznolikosti. Ukoliko poimamo taj europski identitet kao „različitost od samog sebe“, kao „vlastitu kulturu kao kulturu nekog drugog“ (sve ove stavove dosljedno zastupa u svojim tekstovima i Angelina Banović-Markovska – op. Z. K.), onda zapravo zamišljamo identitet koji se prilagođava drugosti, koji ukazuje na propusnost granica (i ovo je tako vidljivo u političkim stavovima P. Alvirovića – op. Z. K.), i otvara se prema onoj „vanjskosti“ koja ga omogućava. Prihvatanjem da samo hibridnost stvara odvojene entitete, potvrđuje se i podržava nomadska priroda svakog identiteta“ (1994: 111).

stitog nacionalnog identiteta. A još je manje prihvatljiva unitaristička/revolucionarna¹⁹ interpretacija da je negacija vlastitog nacionalnog identiteta temeljni preduvjet normalnog funkcioniranja u višenacionalnoj zajednici: moraš suspendirati „sebe“ da bi bio „ostalo“! Kao što je poznato na takvu vrstu žrtve nitko nikada (pa ni u onoj Titovoj/„idealnoj“ Jugoslaviji) nije dobrovoljno pristao! Štoviše, partijski lideri voljeli su sebe predstavljati „kao najbolje moguće nosioce nacionalnih tradicija; (...) U suštini stvari, razlika između slike komunizma kao savršenog zdanja podignutog od nule – u kulturnoj pustinji – i komunizma kao nastavljača najboljih nacionalnih tradicija (posebice se tako predstavljao u Makedoniji – op. Z. K.) mogla se videti gotovo od samog nastanka sistema“ (L. Kolakowski 2005: 257).

Nama se, pak, čini da u ovom slučaju dobrovoljno prihvatanje većeg broja nacionalnih identiteta, lako i lepršavo kretanje kroz različite jezike i kulture, u konačnici, nije ništa ino nego traumatično svjedočanstvo o jednom shizoidnom stanju u koje smo svi mi (pa i cijelo društvo) u određenom historijskom vremenu dovedeni „bez vlastite krivnje“. No, ni ta pozicija „nesretne svijesti“ – sve nam je jasno, ali svjesno odustajemo od bilo kakve aktivne participacije u eventualnoj promjeni nezadovoljavajućeg stanja – ne amnestira nas i od svake političke i građanske odgovornosti za (lošu) situaciju u društvu – odluka da u određenim događajima aktivno ne sudjelujemo već da ih s pristojne udaljenosti pasivno promatramo (i, dakako, komentiramo) ne znači da smo a priori i nevini! I opet se vraćamo našoj početnoj konstataciji da je temeljni problem jugoslavenske zajednice činjenica da se u toj zajednici nisu prakticirale vrijednosti civilnog društva, društva u kojem se predmnijeva i uzajamna religijska tolerancija i različiti, pa i krajnje oprečni politički diskursi. Civilno je društvo ona vrsta društva u kojem se prakticira sekularna demokracija utemeljena na razdvajanju politike i religije. Neki autori (npr. B. Tibi) inzistiraju na razdvajanju multikulturalizma i pluralizma. Naime, oni smatraju da je multikulturalizam samo nestrukturirani proizvod migracije i globalnog tržišta (životne sudbine i P. Avirovića, u većoj mjeri, i Angeline Banović-Markovske, u manjoj mjeri, to i potvrđuju), koji s jedne strane sadrži postmodernističku proizvoljnost, a s druge problematičan politički potencijal, a pluralizam označava vrijednosni konsenzus i vrijednosni okvir koji jamči i jedno i drugo, i diferenciju i integraciju. I upravo ovo prakticiranje pluraliteta u jugoslavenskom je slučaju izostalo!

Držimo da bi interpretacija onoga što se događalo 80-ih godina u Jugoslaviji bila mnogo korektnija kada bi se političkim promjenama koje su tada odigravale sagledavale u kontekstu uključivanja/isključivanja novih grupa/subjekata i redefiniranjem pravila političke legitimacije. Jedna od tih novih/starih grupa svakako su bili i „nacionalisti“ svih jugoslavenskih boja, koji su očito u toj političkoj utakmici pokazali, ne samo najveću inventivnost i spretnost, nego i želju (ovdje „želju“ definiramo kao višak zahtjeva u odnosu na temeljnu potrebu) da postanu bitan i ne-

¹⁹ Svaka revolucija nužno predmnijeva čin žrtve: „Revolucionarni je proces brisanje identiteta, i on ja kao takav monstruoan, traumatičan, nasilan. Nemoj spasavati sebe, zapravo, tvoje sopstvo mora biti žrtvovano! To ne znači da oslobađanje predmnijeva pad u more indiferentnosti, nego činjenicu da postojeći identiteti više ne mogu poslužiti kao sidrišta“ (M. Hardt, A. Negri, 2009: 339).

zaobilazan čimbenik budućih odnosa u državi, koja se neslavno, pred svima nama, raspada – a taj se rasap odvija “sada i ovdje”! “Uključivanjem nevidljivog dela (a nema sumnje da su za veći dio javnosti “nacionalisti” do tada bili “nevidljivi”, odnosno predstavljali su podsvijest jugoslavenskog imaginarija, koja će tek poslije smrti Josipa Broza krenuti u otvorenu, oporbenu političku borbu za redistribuciju nacionalne moći i pozicioniranje unutar postojećih struktura vlasti – op. Z. K) ruše se pravila igre i prekida prirodni poredak dominacije. Novi poredak se kristalizuje i preobražava društvenu vidljivost” (C. Douzinas 2009: 150). I kao što se obično događa tu “jaku” želju nije jednostavno kontrolirati, ona u pravilu izmakne kontroli i, onda se, post festum, suočavamo s nekim manje sretnim rješenjima društvenih kriza. A mi ne mislimo da je (hrvatska ili makedonska) šutnja bila jedini mogući odgovor na sve izazove koje su donosile demokratske promjene. Ta šutnja bila je i više nego iritantna i ne treba nas čuditi što se nekima i “buka i bijes”, koji su krajem 80-ih počeli sustavno proizvoditi nacionalisti mogla (pri)činiti prihvatljivom kompenzacijom nepostojećeg “artikuliranog govora”, pogotovo u onim političkim situacijama koje nikako nije moguće rješavati “mudrošću” šutnje. Nažalost, i hrvatski i makedonski političari i intelektualci ostali su nam dužni objasniti zašto u njihovoj političko-intelektualnoj kuhinji nije nastao neki njihov “memorandum” ili “prilog” o tome kako oni misle razriješiti jugoslavensku krizu, a usput i definirati vlastite nacionalne interese!

Za razliku od nas B. Buden posvema ozbiljno misli da je upravo ta degutantna šutnja (treba reći da to nije bila praksa samo hrvatskih komunista, jer sličnoj su političkoj strategiji u određenim političkim trenucima pribjegavali i makedonski i bosanski komunisti; gdje je ta komunistička šutnja bila, zapravo, programirana, integralni dio sistema: mi ćemo vam dopustiti da, s vremena na vrijeme, budete malo i “nacionalisti”, da kontroliranim/umjerenim nacionalističkim diskursom odobrovoljite naciju kojoj pripadate, ali zauzvrat ne smije vam pasti na pamet da kojim slučajem pokrenete pitanje nacionalne neovisnosti – o tome se mora šutjeti i nema dvojbe da je ta zabrana generirala trajnu traumu kod velike većine građana – možete “glumiti” vatrene patriote, ali nemate pravo javno upozoriti na činjenicu da vam vlastita republika nema suverenitet) imala “svoj neosporni dignitet” (1998: 164).²⁰

²⁰ Nisam sklon da “hrvatsku šutnju” svedem isključivo na puki frazeologem, kao što to npr. u svojim tekstovima čini Dubravka Oraić-Tolić (2005). No, isto tako, bilo bi pogrešno kada bismo opravdanja za sve naše političke i ine problemi vidjeli isključivo u šutnji hrvatskih (i makedonskih) komunista. Tek u tom slučaju mogli bismo “šutnju” interpretirati kao frazeologem. Mi smo, ne samo u ovome tekstu, nego kroz cijelu knjigu pokušali pokazati da kultura šutnje nije nikakva kultura zaborava, već da je riječ, u krajnjoj konzekvenci, kultura političke afirmacije loše prošlosti. I ako se jedna (hrvatska/makedonska) politička zajednica odluči na jedan takav defanzivan i neodgovoran način odnositi spram prošlosti, onda toj zajednici mora biti jasno da će takav “plašljivi” odnos odrediti, u konačnici, i formu njenog identiteta. I tu bi trebala prestati svaka naša bezbrižnost!

Isto tako, možemo prihvatiti da u određenim povijesnim situacijama ljudi šute ne zato što se plaše javno istupati, već stoga što su paralizirani osjećajem nemoći. No, jednako tako postoje situacije u životu – nema sumnje da pad Berlinskog zida i sve ono što se poslije toga događalo predstavlja jednu takvu situaciju – kada se jednostavno MORA progovoriti i bez obzira na ovaj osjećaj posvemašnje nemoći i uzaludnosti takvog čina! I pored toga što se u nekim (ne)vremenima čin govorenja doista može

Ostaje krajnje nejasno kako netko, tko želi da ga se doživljava kao umnog teoretičara, može ozbiljno misliti da će se šutnjom/aktom nečinjenja (doduše, u nekim kasnijim tekstovima ovome će se autoru (pri)činiti da su “šire narodne mase” u prijelomnim vremenima prihvatile politiku šutnje, pa su tako dragovoljno prihvatile pasivnu poziciju i pomirile se sa činjenicom da će netko “drugi” (“neovisni intelektualci”) sudjelovati u traženju adekvatnih političkih odgovora na sudbinska pitanja društva i nacije) riješiti evidentni društveno-politički problemi, koji su krajem 80-ih godina potresali bivšu državu – šutnjom se ne rješavaju problemi tranzicije iz socijalističko u demokratsko društvo! Stoga smo skloniji prihvatiti ona tumačenja koja snažnu obnovu nacionalnog identiteta dovode u svezu, prije svega, sa činjenicom što se ljudi nisu više osjećali dijelom države, koja se krajem 80-ih godina u Istočnoj Europi, kao ideja, uspjela diskreditirati, pa su se ljudi počeli iznova obraćati naciji koja će, umjesto države, postati “referentnom točkom za identifikaciju i lojalnost” (C. Offe), odnosno nacija će postati predmetom ugođe/uživanja! Ako tako postavimo problem, onda nam mogu biti prihvatljivi i stavovi slovenskog filozofa S. Žižeka, točnije njegova kritika „dekonstrukcionističkog“ čitanja nacije kao čisto diskurzivne konstrukcije. Naime, taj pristup ispušta iz vida ostatak nekog realnog, nediskurzivnog jezgra uživanja, koji mora postojati da bi Nacija kao diskurzivni (!) entitet-posljedica postigla svoju ontološku konzistentnost. To će reći da nacionalizam predstavlja privilegirano mjesto izbijanja uživanja u socijalno polje: “Verujem u (nacionalnu) Stvar” isto je što i „Verujem da drugi (članovi moje zajednice) veruju u Stvar“. Tautološki karakter Stvari – njena semantička praznina koja ono šta možemo da kažemo o Stvari ograničava na „To je prava Stvar“ itd. – utemeljen je upravo u toj paradoksalno refleksivnoj strukturi. Nacionalna stvar postoji dotle dok članovi zajednice veruju u nju, ona je bukvalno posljedica verovanja u samu sebe“ (S. Žižek 1996: 12).

Isto tako, trebalo bi pokušati suvislo odgovoriti zašto je nacionalna identifikacija bila toliko snažna iako “nacionalizam nema nekih dubljih korijena u ljudskoj psihi” (E. Gellner 1983: 34)? Politički konflikti u bivšoj zemlji mnogo prije pada Berlinskog zida bili su svedeni na zahtjeve etničkih grupa. A kada se tako što dogodi, onda se moć nužno strukturira tako što će onemogućavati bilo kakvu ideju demokratskog razvoja, budući da sužava političko polje, ograničava broj i vrstu političkih aktera i blokira rješenja. I ideju da se država interpretira kao “dom” nacionalnim/odabranim grupama/članovima partije zločesti nacionalisti preuzeli su od jugo-komunista, kojima nije bilo stalo do demokracije, jer takav nacionalni/partijski identitet nespojiv je sa svakom idejom demokracije. Naime, demokracija zahtijeva da politička participacija bude otvorena za sve građane, bez ikakve diskriminacije, i da svim građanima budu osigurane političke slobode i jednako građanstvo, dotle u politici nacionalnog/partijskog identiteta individue nisu priznate kao politički subjekti, već samo kao članovi etničkog/partijskog kolektiva. Konačno, nikako ne bi trebalo podcijeniti

činiti uzaludnim i nepotrebnim naporom, govoriti se ipak mora, jer samo govorom moguće je ostvariti takav stupanj slobode u društvu, u kojem su onda uklonjene sve ideološke prepreke za jedan nesmetani kulturalni, politički, intelektualni i ekonomski razvoj.

osjećaj povrijeđenosti, uvrijeđenosti, neprihvaćenosti koji je prisutan kod pojedina, grupa, ili čak i većih dijelova etničkih grupa, u određenom historijsko-političkom kontekstu, koji oni doživljavaju kao nešto što im je strano, neprijateljsko, nevoljeno... A to u hrvatskom slučaju znači da se moramo suočiti sa svim onim iznevjerenim očekivanjima poslije ujedinjenja 1918. godine, koji su generirali dodatne frustracije: ujedinjenje u jugoslavensku zajednicu Hrvatima nije donijelo gotovo ništa od onoga što se od tog toliko željenoga ujedinjenja očekivalo, mnogi su javno demonstrirali (neki su to učinili već u prosincu 1918. godine, svega nekoliko dana poslije akta „ujedinjenja“) svoje nezadovoljstvo i nisu skrivali razočarenje novim političkim brakom; sve to uvelike je pridonijelo da su mnogi pripadnici hrvatskog naroda u nacističkoj Njemačkoj vidjeli rješenje svih svojih političkih i nacionalnih problema, što je rezultiralo tragičnom i traumatičnom epizodom koketiranja s fašističkom ideologijom i njenom najužasnijom i ljudskom umu neobjašnjivom praksom/kategorizacijom/ubijanjem „drugih“/„neprijatelja“ tijekom Drugog svjetskog rata. Sve te nesreće događale su se u jednom relativno kratkom razdoblju, unutar samo jedne generacije, generirale su sumornim i introspektivnim raspoloženjima, posebice će se ti negativni osjećaji pojačati poslije Drugog svjetskog rata, i ostavit će trajne/frustrirajuće posljedice kod mnogih pripadnika hrvatskog naroda. I ne bi bilo dobro ignorirati posljedice svih tih narcističkih povreda. Jedna od tih povreda svakako je i fenomen ressentimana, koji „uza svu tu otrcanost i samoprijezir tu je i potencijal za izuzetnu nasilnost i gnjev, čiju su okrutnost uvijek iznova mobilizirali politički pokreti (M. A. Bernstein 1992: 26). No, za razliku od mnogih teoretičara ne mislimo da bismo baš u svakoj artikulaciji gnjeva apriori trebali vidjeti nešto negativno, da je svaka artikulacija te emocije društveno neprihvatljiva. Naposljetku, treba se samo podsjetiti da na samom početku europske civilizacije, u Homerovoj „Ilijadi“, stoji riječ „gnjev“. Prema tome, i sami počeci europske civilizacije definitivno su obilježeni praksom ressentimana! Stoga smatramo da je krajnje vrijeme da se praksa ressentimana reafirmira, jer nikako nije moguće dokazati da između te prakse i nesreće/zla/nasilja postoji uzročno-posljedična veza.²¹

I upravo tu traumu „povrijeđenosti“ M. Jergović u romanu „Otac“, i u nekim drugim svojim književnim i neknjiževnim tekstovima, sustavno ignorira (nadasve je zanimljivo da su neki strani autori svjesni utjecaja ovih trauma iz nedavne prošlosti na današnje (ne)prilike, pa ih u svojim tekstovima pokušavaju što je moguće objektivnije tematizirati)²², pa će tako pokazati iznimno razumijevanje za sudbinu/narativ

²¹ I P. Sloterdijk u knjizi *Srdžba i vrijeme*, Antibarbarus, Zagreb, 2007., i S. Žižek, *O nasilju*, Ljevak, Zagreb 2008., a posebice J. Amery, *S onu stranu krivnje i zadovoljstva*, Ljevak, Zagreb, 2009., pokušavaju, svaki na svoj način, za praksu ressentimana naći opravdanje tako što su je analizirati u određenom povijesno-političkom kontekstu: osobna iskustva poslije holokausta, sudbine imigranata iz trećeg svijeta u svijetu neoliberalizma...!

²² Upućujem na tekst M. Baxa, *Varvarizacija u jednom bosanskom hodočasničkom centru*, u zborniku: *Susedi u ratu, Jugoslovenski etnicitet, kultura i istorija, iz ugla antropologa*, uredili Joel M. Halpern & David A. Kideckel, B92, Beograd, 2002, str. 239-259. Naime, ovome je autoru jasno da nije moguće stigmatizirati jedne tendencije, a pri tome posvema ignorirati činjenicu da su u istome momentu itekako djelotvorne i one tendencije koje imaju suprotni predznak! I kada bismo tekstove M. Jergovića

jedne tete, koja je slučajno udana za Srbina, ali već za sudbine, jednako teških, nekih drugih svojih rođaka, koje su, za razliku od one “dobre” tete, svoju “sreću” morale poslije drugog svjetskog rata potražiti u dalekoj Argentini. Zanimljivo je da autor koji inače voli stvarati dojam o vlastitoj političkoj konzistentnosti i korektnosti ne pokazuje nikakvo, pa čak niti elementarno razumijevanje za sudbine onih rođaka, koje su svoju “sreću” morale potražiti izvan vlastite domovine, i to samo zato što im novi režim nije bio po volji! I onda se uopće ne moramo čuditi što ovaj autor u svojim tekstovima nikako ne uspijeva proizvesti katarzični efekt, već umjesto tog efekta sustavno nas zamara nekim novim, jednako patetičnim, esencijalističkim lamentacijama o etnicitetu, koje se, ni po čemu, ne razlikuju od onih (“monološko-nacionalnih identiteta”) koje tako žarko želi dekonstruirati, ali mu ti pokušaji nikako ne uspijevaju!²³ No, upravo mu ta opsesivna mržnja prema endehazijskoj paradigmi/idealu nacionalnog identiteta sužava kritičku svijest, pa svi njegovi pokušaji da dekonstruira tu paradigmu, na žalost, ne uspijevaju nadmašiti čak i one skromne “teorijske” domete, koje su niži partijski ideolozi stvarali za potrebe raznih komiteta, a temeljila se na binarnom shematizmu: “naši” vs. “njihovi”, “dobro” vs. “zlo”... I, kao što to obično biva, ti ribari ljudskih duša, umjesto u demontiranju etnonacionalističke koncepcije društva sudjelovali su, najvjerojatnije, nesvjesno, u njenom svekolikom generiranju, jer sam postupak delegitimacije/supstutucije negativnoga sjećanja nekim drugim (pozitivnim, progresivnim...) sjećanjima ne jamči da će ono biti opće prihvaćeno, odnosno da nitko ne će imati nikakvih ozbiljnijih primjedbi na sadržaj tih “boljih” sjećanja²⁴. Jednostavno, M. Jergoviću nije jasno da se njegovom metodologijom kritike etnonacionalizma taj fenomen, ni na koji način ne dovodi u pitanje, točnije takav tip kritike aktivno sudjeluje u generiranju sustava čiji se smisao postojanja iscrpljuje upravo u proizvodnji razlika, odnosno to neprestano, mazohističko samoopuživanje, nije ništa ino nego sastavni “dio same igre: ona (igra – op. Z. K.) je ustvari optička varka, anti-iluzija koja samo zaokružuje

čitali kroz optiku dekonstrukcije, odnosno kada bismo njegovu binarnu perspektivu doveli do kraja, onda bismo otkrili da iza njegovih deklarativnih (demokratsko/liberalnih) stavova stoji, zapravo, jedna posvema drukčija ideološka matrica.

²³ Jergovićev roman “Otac” predstavlja paradigmatičan primjer poništenja oca! Doduše, dopuštamo da je moguće njegovu odvratnost prema Hrvatskoj tumačiti kao vid “izopačenog i mazohističkog rodoljublja”, gdje onda njegov mazohizam funkcionira kao fantazamski okvir za poništenje očinskog kao zakon (G. Deleuze). U toj fantazmi suočeni smo s transferom svih očinskih funkcija na pluralnu žensku figuru, pri čemu se otac/nacija isključuje i poništava. I prema Deleuzeu, mazohist na sve načine želi umanjiti, istući i poniziti sliku oca u sebi, odnosno svoju sličnost s ocem. Tako otac/Hrvatska u mazohizmu nije onaj koji tuče, već je onaj kojega tuku!

²⁴ Sva nacionalna sjećanja imaju i svoje tamne, neugodne strane: tako suradnja s Njemačkom tijekom II. svjetskog rata nije samo jedna epizoda u povijesti Francuske, već je riječ o fenomenu koji je odavno prisutan u povijesti te zemlje (R. Paxton). Nešto slično mogli bismo reći i za hrvatsku povijest – nedvojbeno je trajna prisutnost onih političkih opcija, koje su kudikamo sklonije političkoj suradnji s drugim državama, i koje kao takve organski ne podnose čak ni ideju samostalne hrvatske države, a još manje realizaciju te ideje! Isto tako, novija istraživanja demantirale su mit da u zločinima odreda SS tijekom II. svjetskog rata nema krivnje regularne njemačke vojske.

iluziju – diskurs potrošnje i njegova kritika. Samo dvije strane medalje zajedno čine mit” (J. Baudrillard 1997: 195).

Zanimljivo je da većina esencijalističkih analiza (o)lako prelazi preko činjenica da je upravo federalna država bila ta koja se sve vrijeme postojanja služila nasiljem i pritiscima. Mislimo da nije potrebno podsjećati na koji je način slomljeno “hrvatsko, ali i neka druga proljeća” (od političkih suđenja i drakonskih kazni glavnim akterima tih zbivanja, nemogućnost da se u javnosti čuje i ona “druga/slabija strana” tih zbivanja, svjesno se zaboravlja da su, u tim “sretnim” vremenima, mediji bili strogo kontrolirani, te da se njihov temeljni zadatak sastojao u stvaranju pozitivnog ozračja za sve suspektne i nepopularne akcije vladajućih...) ili, zar treba podsjećati na koji se brutalni, represivni način ta ista država²⁵ obračunavala sa studentskom pobunom na Kosovu 1981. godine, kada su se i posvema benigne parole, kao što je: Kosovo-republika, tretirale, ni manje ni više, nego kao kontrarevolucionarni čin! I umjesto da se vladajuća partijska elita pokušala političkom argumentacijom suprotstaviti tim navodno heretičnim političkim zahtjevima, toj je eliti bilo puno jednostavnije da se protagonisti te nedopuštene/nekontrolirane “potrage za identitetom” osude na duge zatvorske kazne i, slijedom te činjenice, stigmatiziraju za sva vremena. Treba reći da su te drakonske kazne kosovskoj mladosti/studentima zgрозile čak i same poticatelje (npr. jednoga Dobricu Ćosića) jedne takve “odlučne” akcije federalne države, koja drugome/ne-ja ne dopušta slobodnu artikulaciju političkih stavova, koji nisu po volji partijskoj eliti.

U nekim drugim slučajevima pokušaji da se politički artikuliraju i neka druga mišljenja od dopuštenih bila su strogo kontrolirana. Moramo biti iskreni i reći da su, na prostoru bivše Jugoslavije, postojali i oni, Makedonci, Crnogorci, Bosanci (samo podsjećam da su 1992. godine u Sarajevu Bosanci/muslimani prosvjedovali noseći

²⁵ D. Jović u svojoj knjizi izražava žaljenje što na isti način ta država nije postupila i 1991., i umjesto da upotrijebi silu ona se svela na tajnog snimatelja nezakonitog uvoza oružja – i na taj način demonstrirala svu svoju slabost i nemoć. I više je nego očito da D. Joviću nije jasno da početkom 90-ih ta država više jednostavno nije bila u stanju biti nešto “više” od voajera, kojem samo preostaje da nemoćno promatra sva ona kaotična zbivanja oko sebe, bez ikakve mogućnosti da na ta zbivanja na bilo koji drugi, pozitivniji način utječe. No, kako im vrug nije dao mira armija se upustila u vrlo opasnu avanturu – ako se Jugoslavija više nikako nije mogla sačuvati u njenim starim granicama, onda se nekim “mudracima” u Generalštabu učinilo da bi bilo dobro da taj gubitak bude što je moguće manji, a idealna formula te “korigirane” države slučajno se poklapala s formulom, koju je nudio i S. Milošević: “nova” Jugoslavija bila bi “stara” minus Slovenija! Određene teritorijalne korekcije nisu bile u potpunosti isključene – amputacija Hrvatske na liniji Virovitica-Karlovac-Karlobag, krajnje nejasan odnos prema statusu Makedonije; dovoljno je čitati samo političke programe novonastalih stranaka (u tom kontekstu nadasve je instruktivan program Srpskog pokreta obnove/SPO, u kojem se eksplicite kaže: “Radi opstanka unitarne Jugoslavije odricali smo se vere, istorije i tradicije, s nadom da ćemo na taj način obuzdati mržnju onih koji nisu uneli u Jugoslaviju ni državu, ni kulturu, ni svetinje, ni dinastije, ni epove, ni zastavu, ni zakone, jer ih naprosto nisu imali. (...) Jugoslavija je, mahom, srpske pobjede u 20. veku izokrenula u srpske poraze”) u Srbiji u kojima se nedvosmisleno dovodi u pitanje opstojnost i te republike, odnosno u tim programima taj se prostor definira uglavnom kao “južna Srbija”! O tome više kod D. Stojanović, *Traumatični krug srpske opozicije*, u: *Srpska strana rata, Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, II deo, priredio. N. Popov, Samizdat, Beograd, 2002, str. 67-98.

stare jugoslavenske zastave, a u isto vrijeme militantni Srbi smještali su topove na brdima oko Sarajeva, što samo dodatno potvrđuje tezu da nacionalizam i nije immanentan ljudskoj psihi, i da su se, na samim počecima krize, te “široke narodne mase” više ponašale oportunistički, a manje nacionalistički, koje su pristajali da njihove artikulacije nacionalnog identiteta ne budu (pre)glasne, jer ili nisu (Bosanci, muslimani) željele iritirati druge ili su, naivno, (Makedonci) mislile da im okvir bivše države jamči sigurnost i rješava sve njihove političke probleme. Konačno, riječ je o etnonacionalnim zajednicama koji su svoj moderni nacionalni identitet stekli upravo u razdoblju jugoslavenskog socijalizma.²⁶

U tom smislu posvema su u pravu oni koji smatraju da etnocentrizam u društveni govor nije stupio kao dobro razvijena i eksplicitna ideologija, već da je više bio implicitan nego eksplicitan koncept sklon znatnim oscilacijama. Ali i pored te osobine on je imao neprijeporan utjecaj na konstrukciju i rekonstrukciju nacionalnog identiteta u bivšoj državi. Isto tako, imamo dojam da se (o)lako prelazi preko činjenice o iznimnoj konceptualnoj bliskosti između komunizma i nacionalizma: “obje ideologije dodeljuju empirijski nepostojećim grupama titulu nosivih subjekata zajednice” (N. Dimitrijević 2000: 140). I upravo ovo “prazno” mjesto temeljnog subjekta (“radnička klasa” supstituirana je “nacijom”) društvenih promjena 90-ih godina prošloga stoljeća rezultirat će paradoksom: promjene su se sastojale u tome da će “novi” odnosi u društvu predstavljati tek puku reciklažu istih onih premisa, koji su činili jezgru “socijalističke konstrukcije zbilje”. Doduše, prihvaćam i ocjenu M. Todorove da su “komunizam i nacionalizam (...) ideologije u kojima treba videti specifičan odgovor na izazove modernizacije i pokušaj prilagođavanja tim izazovima; ali, u suštini, te dve ideologije su teorijski inkompatibilne, što znači da je organska simbioza između njih nemogućna” (2010: 116).

Nadalje, poznata je i ona neprimjerena reakcija federalne države prema novinari-ma u Sloveniji, koji su se usudili dovesti u pitanje politiku i stvarni karakter jugoslavenske armije. Prvi heretični tekstovi protiv te posljednje jugoslavenske “svetinje”

²⁶ Većinu tih problema (pa smo se tako zapitali: kako to da socijalistička Jugoslavija nije uspjela riješiti ni jedan makedonski problem – imena, jezika, identiteta, odnosa sa susjednim državama...) pokušao sam problematizirati u knjizi *Identitet. Tekst. Nacija*, Ljevak, Zagreb, 2009., a neke od mojih heretičnih teza aktualizirala je i Vesna Mojsova u tekstu “O smrti jugoslavenskog mita”, koji je čitan na III. Njegoševim danima početkom rujna 2010. godine u Nikšiću!

Nacionalna buđenja tijekom 19. stoljeća u zemljama srednje i istočne Europe usko su vezana s praksom “izmišljanja tradicija”. Intelektualci nacionalisti trudili su se stvoriti nacionalne identitete, koje su “ugrađivali” u prerađene narodne kulture. A da bi konstruirali svoj narodni karakteri oni su morali, prije svega, na jedan krajnje suptilan način kodificirati tradicije, često vrlo neobične folklorne umjetnosti. Sve te aktivnosti bile su praćene standardizacijom jezičnog izraza. Riječ je o vremenu u kojem se jezici uzdižu na razinu nacionalnih jezika. Poznato je da su mnogi nacionalni ideolozi lingvisti! No, nacionalna buđenja ne vezuju se isključivo uz 19. stoljeće. Možemo ih pratiti i početkom 20. stoljeća i u razdoblju između svjetskih ratova, a da bi tek sa staljinizmom ovaj proces dosegnoo stupanj savršenstva. Naime, upravo je staljinizam (i njegov jugoslavenski derivat “titoizam”) odigrao presudnu ulogu u stvaranju “nacionalnih” kultura u istočnoj Europi/SFRJ i unutar SSSR-a, na temelju sustavnog vrednovanja elemenata folklorne kulture. Usporedno s time, društvene grupe retroaktivno reagiraju na taj graditeljski posao na temelju vlastitih vrijednosti, vlastitih kultura... Izgradnja nacionalnih kultura nerazdvojiva je od njihovih “formiranja” (Jean-Claude-Ruano-Borbalan).

pojavi su se u 80-im godinama slovenskoj “Mladini” (doduše, takvi tekstovi mogli su se pojaviti tek poslije smrti Josipa Broza), u kojima je demaskirana licemjerna praksa jugoslavenske politike: s jedne strane, službena politika zalagala se za miroljubivo rješavanje svjetskih konflikata, protiv podjela svijeta na interesne sfere, za politiku nesvrstanosti, a s druge, pak, strane, u isto to vrijeme, bivša država bila jedan od najvećih dilera oružja na svijetu, sigurno utočište mnogim poznatim svjetskim teroristima²⁷ (javna je tajna da su na teritoriju bivše države postojali i vojni poligoni za obuku tih terorista i da su se mnogi od njih najsigurnije osjećali upravo u Jugoslaviji). I ne samo to, već je ta država i sama organizirala mnoge terorističke akcije izvan svojih granica, u kojima je na najbrutalniji način likvidirala svoje “neprijatelje”. Treba reći da je, sve vrijeme postojanja Jugoslavije, liberalno-demokratski svijet pokazivao iznimnu toleranciju i razumijevanje za te terorističke aktivnosti jugoslavenske tajne službe.

Tek poslije političkog suđenja „četvorici“/Janšinoj grupi u Sloveniji nacionalizam će u toj republici postati masovni pokret, čiji je karakter uvijek bio isključivo obrambeni. Isto tako, treba reći da su tek vojne akcije tzv. Jugoslavenske armije u Hrvatskoj dovele do jačanja hrvatskog nacionalizma: “Izbijanje rata dokrajčilo je kolebanje između agresivnog i defanzivnog nacionalizma u Hrvatskoj. Napad Jugoslavenske narodne armije koja se brzo pretvorila u srpsku armiju, na hrvatskom teritoriju, granatiranje hrvatskih gradova, uništavanje kulturnog naslijeđa i identiteta, pokrenuli su drugi val nacionalizma u Hrvatskoj. (...) svaki građanin bio je zahvaćen nacionalizmom” (V. Pusić 1995: 49).

Stoga nije posvema jasno je li svako očitovanje nacionalizma nešto “loše” samo po sebi, odnosno zašto bi bila nepristojna nečija zabrinutost za “opstanak” nacije kojoj zahvaljujući nekoj čudnoj konstrukciji/izmišljanju tradicija i sam pripada (konačno, i jednome B. Brechtu nije strano takvo “nepristojno” ponašanje, jer ako mom domu/domovini prijeti strana vojska, onda “biti nacionalist” postaje posvema opravdana i logična reakcija na tu vanjsku prijetnju)²⁸, ako svojim djelovanjem ni na

²⁷ U vremenu najveće političke krize u državi određene institucije središnje države (Generalštab JNA...) nastavili su s dilažem oružja raznim domaćim/srpskim dobrovoljačkim grupacijama, koje su ga spremno upotrijebili protiv svojih dojučerašnjih susjeda. Sve to činjeno je s ciljem realizacije zajedničkih vojno-političkih planova S. Miloševića i dijela JNA.

A jedna od većih sramota hrvatske književnosti je činjenica da neki pisci (npr. S. Tomaš, roman “Taninska četvrt”, 1980.) nisu odoljeli temi “svjetski terorizam” i u svojim tekstovima, na krajnje degutant način, pokušali su literarizirati “herojske” sudbine tih opskurnih likova unutar zadane i predvidljive, hladnoratovske ideologijske sheme, koja nije ni pokušala destruirati klasičnu binarnu shemu: “naši” vs. “njihovi”, “dobri” vs. “loši”, “socijalizam” vs. “kapitalizam/liberalizam”, “sloboda” vs. “ropstvo”...

²⁸ Na taj način reagirali su mnogi pojedinci, koji su se prije tih ratnih prijetnji glede nacionalne pripadnosti odnosili krajnje indiferentno. Upravo zbog vojnih akcija jugoslavenske armije u ljeto 1991. godine poznati filozof S. Žižek postat će “ljuti” nacionalist, a prije toga je tvrdio da uopće i nije Slovenac. To će reći da jugoslavensko društvo do tih vremena i nije bilo izrazito nacionalno strukturirano društvo, jer je tek u takvim društvima “iskaz “nacionalnog identiteta” verovatno jedini iskaz kojim se ostvaruje opšta hipoteza teorije ideologije, prema kojoj postoji strukturno nužan odnos između situacije iskazivanja i iskaza. U situaciji “Slovenke, Slovenca” mogu da kažem:” Ja sam Slovenac, Slovenka”. Izricanje ovog iskaza moguće je samo u ovoj situaciji; a kad jesam u toj situaciji,

koji način ne dovodi u pitanje postojanje onih koji su različiti. Tako Schafer smatra da nacija/nacionalizam modernom čovjeku daje iste one beneficije, koje su svojevremeno totem/totemizam²⁹ davale primitivnom čovjeku – toliko potrebni osjećaj pripadnosti, društvenoga značaja, zaštite i kolektivne nade za budućnost. No, moramo biti svjesni da je moguće (i, nažalost, to se na ovim prostorima najčešće i događalo) da su se ti pozitivni aspekti etnocentrizma transformirali u patološke. Nadalje, ne treba smetnuti s uma da postoje i oni teoretičari, koji se nikada nisu ponašali poput nacionalista, ali ipak misle da, u konačnici, pozitivni etnocentrizam mogu pružiti identitet u modernom i postmodernom svijetu, dok će patološki etnocentrizam nužno završiti u etničkom čišćenju (Dunja Rihtmann-Augustin). I mi se moramo zapitati zašto je, na ovim prostorima, kombinacija klasnog i nacionalnog morala završiti u monološkom nacionalnom pluralizmu?

I upravo zbog te sklonosti mutacije etnocentrizma u patološke derivate stvaraju se teorijski i politički okvir unutar kojeg se svaki etnocentrizam mora negativno percipirati. Tako i Miljenko Jergović i Pajo Avirović imaju izrazito negativan stav prema nekim etnonacionalizmima. Ta početna premisa uvjetovat će i njihove književno-političke angažmane. I ti angažmani bili su, uz manja odstupanja, angažmani “protiv” svih onih koji su Jugoslaviju doživljavali kao običnu kolonijalnu priču, koja je bila impregnirana, za nijansu, “(pre)slatkom” formom, ispod koje se skrivao “gorak” sadržaj.

Ne osjećamo uopće nikakvu potrebu da one koji se ne slažu s takvim viđenjem Jugoslavije na bilo koji način stigmatiziramo! Unutar našega teorijsko-političkog pristupa sve je dopušteno! I osporavanje/dekonstruiranje nacionalnih mitova može biti posvema legitiman postupak. I nostalgija prema nekim vremenima, državama, ideologijama nije nešto što bi nas trebalo šokirati – riječ je o dopuštenim emocijama. Ali, onda treba biti dosljedan i priznati da jednako tako postoje i oni kojima su simpatičnije neke druge nostalgije, koji svoj identitet projektiraju u neka druga vremena, kojima su bliže neke druge ideologije, koji iskreno pate što su propali neki drugi imperiji/zajednice, države. Ni, uz najbolju volju, ne vidim nikakvu dramatičnu razliku između onih koji pokazuju nostalgичnost za Jugoslavijom ili onih koji nikako da se pomire sa činjenicom da je Austro-Ugarska odavno propala. Naime, i jedni i drugi ne pokazuju spremnost da se suoče sa spoznajom da su njihove „omiljene“ državne zajednice aktivno sudjelovale u generiranju i onih tradicija (boljševizam, antisemitizam, nacizam...), koje nisu baš tako nevine i benigne, kako se to njihovim simpatizerima čini.

onda taj iskaz moram iskazati. Ali, uz važnu rezervu: identitetski iskaz mogu da iskažem samo ako mi identitetska zajednica PRIZNAJE pravo da ga iskažem. Dakle, ako mi oni koji svako za sebe mogu da kažu “Ja sam P” dopuste da to isto kažem i ja” (R. Močnik 2003: 101-102).

²⁹ “Dok totemizam iznikne prilikom uspostavljanja simetričnih odnosa između strukturno sličnih društvenih grupa (groupings) – grupa koje se mogu integrirati u jednu političku zajednicu, a isto tako se i ne moraju integrirati – etnos (ethnicity) potječe od asimetrične inkorporacije strukturno ne-sličnih grupa u samo jednu političku ekonomiju” (John & Jean Comaroff, 1992: 54).

Privatno: i jedni i drugi, sa svojim “pravom na sjećanje” u meni izazivaju benigni podsmijeh! Ali kada je u pitanju teorijski odnos spram različitih nostalgija/prava na sjećanja, onda taj odnos uopće nije u korelaciji s mojim ideološkim simpatijama: svi imaju jednako pravo da traže i pronalaze korijene za koje misle da su dio njihova identiteta. I ta potraga za identitetom uopće nije vezana za teritorij koji bi nužno imao mononacionalni prefiks. Dapače, on se može vezati za ona mjesta, “koja više fizički ne mogu ili ne žele naseljavati” (L. Malkki).³⁰ A da je tome doista tako potvrđuje i ovo masovno podizanje spomenika u Skopju, gdje mnoge od tih spomenika nikako nije moguće vezati uz topos „Makedonija“, ili je ta poveznica, u svakome pogledu, vrlo nategnuta. No, to idejne tvorce (politiku) projekta uopće ne brine, jer oni žele, prije svega, među građanima/članovima zajednice potaknuti osjećaje etničke identifikacije, a budući da su spomenici “(...) čulni i afektivno markirani simbolički medijum u kom se historija i politika, narod i pojedinac spajaju u jednu celinu. (...) U sekularizovanoj epohi nacija postaje konačna i najviša vrednost; ona se nalazi u središtu jedne profane religije. Nebrojani spomenici treba da pretoče ideju nacije u čulni oblik i da joj pridaju auru numenalnog. Nacionalni spomenici su svetišta (upravo iz tog razloga, sve eventualne akcije uklanjanja nekih „prošlih“, u ovo vrijeme, ideološki nepodobnih spomenika, gledajući s političkog aspekta predstavljaju vrlo opasne i rizične akcije, koje u pravilu generiraju gnjev i osudu većine

³⁰ Projekt Skopje 2014. dio je jedne takve potrage za „izmišljenom tradicijom“, koja će se manifestirati u masovnoj proizvodnji spomenika, a koja će kasnije biti popraćena čitavim nizom javnih ceremonija – masovnim slavljenjem svih onih datuma, koji se na bilo koji način odnose na temu državnosti/neovisnosti, masovnim praćenjem velikih sportskih natjecanja na kojima sudjeluju nacionalne ekipe, svečanim dočecima tih istih sportaša ako kojim slučajem ostvare neke zapaženije rezultate/rekorde, koji su, prema mišljenju vladajućih u funkciji afirmacije nacije. A jesu li ideološki “projektanti” uspjeli pogoditi baš “pravo” vrijeme za novo “izmišljanje tradicije”, jesu li odabrani najpogodnije osobe (riječ je o Aleksandru Velikom, Filipu II, caru Justinijanu, caru Samuilu, a i odabir životinja – lavova – također je upitan), koje bi trebale “nositi” tu priču, je li struktura te priče dovoljno konzistentna (naime, autori nisu uspjeli izbjeći ideološkom pristupu prošlosti, pa su u tom selektivnom pristupu određena povijesna razdoblja i osobe iz tih razdoblja jednostavno ignorirani), e to je već tema za neki drugi tekst. Institucionalizacija nostalgija u velikoj većini europskih nacija završena je u 19. stoljeću, kada se “nostalgija institucionalizirala osnivanjem nacionalnih i lokalnih muzeja, kao i postavljanjem spomen-obilježja u gradskim sredinama. Prošlost više nije bila nepoznata ili nesaznatljiva – prošlost je postala “nasleđe” (S. Boym 2005: 48), a u Makedoniji smo svjedoci da se taj proces odigrava – “sada i ovdje”! I naravno, sve nespretnosti koje su se u Europi događale prije 150 godina ponavljaju se i ovdje. Doduše, s jednom malom razlikom – o europskim “nespretnostima” možemo samo čitati u ozbiljnim knjigama, a ovdje u Makedoniji tim “nespretnostima” iz dana u dan svjedočimo. No, i ova „historija spomenika dobro ilustruje što zapravo znači stvoriti kolektivne identitete vezivanjem za zajedničku prošlost i obavezivanjem na zajedničko sećanje. Spomenici oličavaju prošlost u reljefima, frizovima, alegorijama, figurama i imenima. Oni su „čas istorije pretvoren u kamen“. (...) U žanru spomenika historija postaje instrument politike. Istorijsko obrazovanje sprovodi se stvaranjem (izmišljanjem – op. Z. K.) nacionalnih mitova“ (A. Assmann 2002: 52). A sve to nam samo još jednom potvrđuju tezu A. Smitha da su nacije i nacionalizam, prije svega, kulturne pojave, a ne tek puka ideologija ili oblik politike. “(...) nacionalizam, u svojstvu ideologije i pokreta, mora se tesno povezati s nacionalnim identitetom, što je višedimenzionalan pojam, i proširiti kako bi se njime obuhvatili određen jezik, sentiment i simbolika” (1998: 5-6). O tome više i kod E. Hobsbawma, *Masovna proizvodnja tradicija: Evropa, 1870-1914.*, u: *Izmišljanje tradicije*, uredili E. Hobsbawm & T. Renger, XX vek, Beograd, 2002., i M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010.

članova zajednice – op. Z. K.), mesta na kojima pojedinac može da učestvuje u kultu nacije i da oseti jezu od onog najsvetijeg. Propovedi koje se drže na takvim mestima u službi su političkog vaspitanja. One pridobijaju karakter svečane narodne pedagogije. Njihov je cilj da jednu amorfnu masu pretvore u čvrstu formaciju jasnih kontura – „naciju“ (A. Assmann 2002: 51).

No, za razliku od našega teorijskog pristupa, neki naši nostalgičari (M. Jergović...) demonstriraju izuzetno razumijevanje isključivo za vlastite nostalgije. U onim drugima vide samo zlo, nesreću, civilizacijski defekt, koji se mora pod svaku cijenu ili eliminirati ili zabraniti! Dok se za vlastite nostalgije traže i nemoguća opravdanja, pa će se tako svaka “loša praksa” u bivšoj državi (i primjena staljinističkih metoda u rješavanju unutarpartijskih nesporazuma, i postojanje logora za političke neistomišljenike, i totalitarni način vladanja...) interpretirati kao rezultat historijskih nužnosti, koje bi prije svake osude trebalo kontekstualizirati, smjestiti u prostor i vrijeme, ali takav benevolentan pristup “lošim praksama” nezamisliv je prilikom interpretacije onih drugih, neprihvatljivih nostalgija! I onda nam može biti posvema razumljivo da su neki “jugoslavenstvo” doživljavali kao prihvatljivu alternativu raznim unutrašnjim nacionalizmima, a nikako nisu mogli prihvatiti da su neki drugi u tom istom “jugoslavenstvu” vidjeli isključivo instrument hegemonizacije u rukama Srba, najveće južnoslavenske nacije. Nema dvojbe da odabir s koje ćemo “točke gledišta” promatrati taj fenomen određuje i orijentaciju/sadržaje naših angažmana: biti “za” ili “protiv” ovisi od “točke gledišta” koju smo svjesno izabrali. U tom kontekstu onda su nam dokraja razumljive narativne strategije Jergovića i Avirovića: njihov odnos prema “jugoslavenstvu” je afirmativan i oni u tom fenomenu vide isključivo pozitivne strane. Sve ono što se ne uklapa u tu njihovu idiličnu sliku (spaljene i opljačkane kuće, tisuće ubijenih i protjeranih) “jugoslavenska” oni ili potisnu u podsvijest ili krivnju transferiraju na one “druge”/nacionaliste, jer su uvjereni da je nadnacionalni razum bolji od nacionalnih strasti!

Treba reći i to da M. Jergović, za razliku od nekih drugih (hrvatskih) pisaca, u svojim tekstovima uopće ne krije svoja (radikalna) ideološka uvjerenja: “(...) ističe vrijednosti na kojima je odgojen i koje smatra dijelovima svoga identiteta: multietičnost i lijeve ideje” (D. Oraić-Tolić 2005: 203). A unutar jednog takvog radikalnog ideološkog uvjerenja svaka ideja “nove države” je mrska, jer Jergović misli da svaka nova država na jugoslavenskim prostorima mora unaprijed biti prokleta, jer kao takva sudjeluje u sustavnom potiranju jugoslavenske (sic!) nacije. I uistinu je nevjerovatno da mnogi naši “jugoslaveni”³¹ pokazuju iznimne simpatije, i teorijske

³¹ Usp. N. Petković, *Srednja Europa: zbilja – mit – utopija*, Adamić, Rijeka, 2003. Naime, tako ovaj autor smatra da homogenizacija Srednje Europe na sovjetski način nije samo uništila lokalne kvalitete nacija i njihovih kultura, nego je gotovo uništila samopuzdanje Srednjoeuroljanina. Ali, nažalost, ovome autoru nedostaje elementarna teorijska i politička korektnost da istu logiku primijeni i na jugoslavenski slučaj! Zašto bi nazočnost jugoslavenskih tenkova u Hrvatskoj ili Sloveniji bilo manje zlo od sovjetskih tenkova u Mađarskoj, Poljskoj ili Češkoj? “(...) oni (Tatjana Tolstoj i Lav Aninski – op. Z. K.) tenkove zovu malim klimatskim smetnjama. (...) Ja veoma čvrsto vjerujem da cjelina vaših stavova, cijeli vaš etos, vaša književnost, održava činjenicu da ste vi veoma oprezni kada se radi o vašoj osobnoj stvarnosti i da se na neki način osjećate kao da ti tenkovi nemaju nikakve veze s

i političke, prema srednjoeuropskim nostalgičarima (M. Kunderi, G. Konradu, D. Kišu...), koji nikako nisu željeli pristati na homogenizaciju Srednje Europe na sovjetski način, ali kada isto načelo treba primijeniti na jugoslavenski slučaj, onda nemaju ništa protiv jugoslavenske/srpske homogenizacije.

Nema nikakve dvojbe da su i Paji Alviroviću bliska ta Jergovićeva uvjerenja, ali njegova naracija, za razliku od Jergovićeve, kudikamo je mirnija, pa mu je tako svaka radikalna ideologizacija strana, on svoje i tuđe nesporazume pokušava elegantno apsolvirati ironijskim odmakom, a ne agresivnim i isključivim ideološkim diskursom. Naime, on nema ništa protiv da i vlastita ideološka uvjerenja podvrgne nevinoj ironiji i, za razliku od M. Jergovića, na misli da posjeduje monopol nad “velikim istinama” povijesti.

LITERATURA

- Assmann, A. (2002), *Rad na nacionalnom pamćenju, Kratka istorija nemačke ideje Obrazovanja*, XX vek, Beograd.
- Badiou, A. (2003), *L'ethique*, Paris.
- Baudrillard, J. (1997), *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage Publications, London.
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton UP, New Jersey.
- Bernstein, M. A. (1992), *Bitter Carnival: Ressentiment and the Abject Hero*, Princeton UP, Princeton, New Jersey.
- Bhabha, H. (2004), *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd.
- Billig, M. (2009), *Banalni nacionalizam*, XX vek, Beograd.
- Biro, M. (1994), *Psihologija postkomunizma*, Beogradski krug, Beograd.
- Boym, S. (2005), *Budućnost nostalgije*, Geopoetika, Beograd.
- Bruckner, P. (2009), *Tiranija kajanja, Esej o zapadnjačkom mazohizmu*, Algoritam, Zagreb.
- Buden, B. (1998), *Barikade*, Arkzin, Zagreb.
- Comaroff, John & Jean. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford.
- Crawford, B. (1998), *Explaining Cultural Conflict in ex-Yugoslavia: Institutional Weakness, Economic Crisis and Identity Politics*, u: Crawford, B. & Lipschutz, R. D. (ur) *The Myth of „Ethnic Conflict“: Politics, Economics and „Cultural“ Violence*, University of California Press.

vama (to isto misli i N. Petković – on jugoslavenske tenkove doživljava kao paralelnu stvarnost, koja nema nikakve veze s njime – op. Z. K.). Ali, vjerujem da ćete se, prije ili kasnije, i sami morati suočiti s ulogom vaše zemlje (Sovjetskog Saveza – op. Z. K.) u svijetu. I tada ćete najprije morati misliti o svijetu koji je vama najbliži, o svijetu koji je dio Europe i koji nikada nije želio vaše tenkove, ali koji bi želio vas kao turiste, ili kao prijatelje, koji dođu u posjete i vrate se kući. (...) Ovo ratno stanje, taj vojni režim (a poslije smrti Broza i u bivšoj Jugoslaviji na vlasti je, zapravo, bio vojni režim – op. Z. K.), koji nas sve tlači i u kojem smo prisiljeni živjeti, mora prestati postojati još u ovom stoljeću. Dakle, pitanje je hoće li naši ruski (a, isto vrijedi, i za srpske – op. Z. K.) kolege imati dovoljno moralnih stavova i da li će biti civilizirani kada se suoče s ovim pitanjima” (G. Konrad. “The Lisbon Conference”, str. 107).

- Dimitrijević, N. (2000), *Reči i smrt: nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, br. 60/5, Beograd, str. 137-159.
- Douzinas, C. (2009), *Ljudska prava i imperija*, Politička filozofija kosmopolitizma, Službeni glasnik, Beograd.
- Edelman, M. (2003), *Konstrukcija političkog spektakla*, Politička kultura, Zagreb.
- Fanon, F. (1973), *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb.
- Hardt, M. / Negri, A. (2009) *Common Wealth*, Cambridge, Massachussets.
- Iveković, R. (1997), "Women, politics and peace", [u:] Kašić, B. (ed.), *Women and the politics of peace*, Zagreb, Centre for Women's Studies.
- Jansen, S. (2005), *Antinacionalizam, Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu, XX vek*, Beograd.
- Jukić, T. (2011), *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti*, Ljevak, Zagreb.
- Kolakowski, L. (2005), *Moji ispravni pogledi na sve*, Futura, Novi Sad & Beograd.
- Krleža, M. (2005), *Izlet u Rusiju*, Ljevak & HAZU, Zagreb.
- Močnik, R. (2003), *3 torije, Ideologija. Nacija. Institucija*, Centar za savremenu umetnost; Škola za istoriju i teoriju umetnosti, Beograd.
- Mouffe, C. (1994), "For a Politics of Nomadic Identity", [u:] *Travellers Tales: Narratives of Home and Displacement*, ur. G. Robertson et. al., str. 105-113. London: Routledge.
- (2000), *Deliberative Democracy or Agnostic Pluralism*, [u:] *Political Science Series*, Vienna: Institute for Advanced Studies.
- Musabegović, S. (2008), *Rat. Konstitucija totalitarnog tijela*, Svjetlost, Sarajevo.
- Nussbaum, M. C. & Cohen, J. (1999), *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd.
- Oraić-Tolić, D. (2005), *Muška moderna i ženska postmoderna*, Ljevak, Zagreb.
- Petković, N. (2010), *Identitet i granica, Hibridnost i jezik, kultura i građanstvo 21. stoljeća*, Jesenski&Turk, Zagreb.
- Pusić, V. (1995), *Upotreba nacionalizma i politika priznanja*, u: Giordano, Greverus and Kostova.
- Sakamoto, R. (2002), *Japan, hibridnost i stvaranje kolonijalističkog diskursa*, [u zborniku:] *Nacija, kultura i građanstvo*, uredio S. Divjak, Javno preduzeće Službeni list SRJ, Beograd, str. 379-397.
- Schopflin, G. (1989), "Central Europe: Definitions Old and New", [u:] *In Search of Central Europe*, ur. G. Schopflin & N. Wood, Cambridge, Polity, str. 7-29.
- Smith, A. (1998), *Nacionalni identiteti*, XX vek, Beograd.
- Thiesse A. M. (2009), *Kulturna proizvodnja evropskih nacija*, [u zborniku:] *Identitet(i), Pojedinaac, grupa, društvo*, [uredili Cathrine Halpern&Jean-Claude Ruano-Borbalan], CLIO, Beograd, str.332-344.
- Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd.
- Vlaisavljević, U. (2003), *Jugoslavenski identitet i sušta stvarnost rata*, [u zborniku:] *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, [ur. Dušan I. Bijelić & Obrad Savić], Beogradski krug, Beograd, str. 227-244.
- Žižek, S. (1996), *Metastaze uživanja*, XX vek, Beograd.

TEŠKO PREŠUĆENE ISTINE: GRANICE, IDENTITETI, ZIDOVI I METE PSIHIČKOG IMPERIJALIZMA*

Obično se kaže da zemlje „četrvtoga svijeta“ pripadaju *graničnim kulturama* (ili kulturama na *granicama*) koje su metafora za susret sa zemljama „prvoga svijeta“. Kao zemlja u tranziciji, Republika Makedonija jedna je od njih. Definirana svojim geostrateškim položajem, njezina južna granica dotiče Grčku, jednu od zemalja članica EU koja svojim geografskim položajem predstavlja periferiju Europe. U toj „perifernoj zemlji“ Unije, u srcu njezinoga, isto toliko *graničnog* Soluna – na renomiranom Sveučilištu „Aristotel“, godine 1999. Étienne je Balibar elaborirao tezu da će se o sudbini *europskog identiteta* odlučivati na Balkanu i to prema dvama scenarijima: „Ili će, s jedne strane, u balkanskoj situaciji Evropa prepoznati (...) *sliku i posljedicu* sopstvene istorije, te preduzeti upravo pokušaj da se s njima suoči i taj problem razreši, (...) ili će, s druge strane, ona odbiti to suočavanje sa samom sobom i taj problem i dalje smatrati spoljašnom preprekom koju treba prevazići sredstvima koja su i sama spoljašnja, uključujući i sredstva kolonizacije...“ (2003: 27-28; kurziv A. B.-M.).

Poput „u lice bačene rukavice“ ta nedoumica nameće potrebu za (re)integracijom balkanske regije unutar europskih političkih granica kao dio njezina demokratskog javnog prostora u kojem se stalno susreću različite kulture. Bez takvog susreta nema napretka za čovječanstvo jer svako nastojanje da sami sebe razumijemo leži u svijesti o vlastitoj *nedostatnosti/necjelovitosti*. Upravo je potreba za dijalogom s drukčijim od nas te važnost njegova pogleda koji uvažava i tolerira tu *različitost*, ključ za razumijevanje jednog univerzalnog, postnacionalnog ili nadnacionalnog

* Ovaj se tekst temelji na tri zasebna eseja nastala u razdoblju od 2006. do 2008. Oni tematiziraju neka važna pitanja za Makedoniju i njezine građane. Neki od tih eseja dijelovi su moje knjige *Grupni portret* (2007.), ali Forum posvećen novoj makedonskoj književnosti koji je iniciralo Uredništvo časopisa *Studi slavistici* iz Firenze i Anastazije Đurčinove iz Skopja, omogućio mi je da neka od ovih pitanja iznova rekontekstualiziram (vidi: Banović-Markovska Angelina, „Verità taciute a fatica: confini e identità, muri e obiettivi dell'imperialismo psicologico“, *Studi slavistici, Rivista dell'Associazione italiana degli Slavisti*, Firenze University Press, vol. VI, 2009., p. 342-352). S izuzetkom nekoliko navoda u bilješkama, koji danas samo potkrjepljuju moje ondašnje stavove, tekst je dobio carta visu i u ovoj knjizi, bez obzira što je liberalizacija viznog režima iz 2009. godine riješila neke probleme za Makedoniju i njezine građane, a spor s Grčkom oko makedonskog ustavnog imena i grčka blokada makedonskim euroatlantskim integracijama nije pozitivno riješena ni nakon presude Međunarodnog suda za pravdu u Haagu (2011. godine) u korist Makedonije.

koncepta koji danas postoji tek kao projekt – stvaranja jednog političkog i kulturnog entiteta, to jest *europskoga kulturnog identiteta*. Razumije se da to ne isključuje mogućnost koju nude vlastiti narativi jer samo nacionalni diskursi mogu ispričati priču o našoj pomaknutoj stvarnosti, predviđajući njezinu budućnost. Riječ je o najprirodnijem obliku prijelaza od nižeg prema višem redu, od objekta („objekt petit *a*“) prema subjektu (subjektu diskursa), koji će dekonstruirati stereotipe o svojem *imagi*, realizirajući pri tom dugo priželjkivani san o pripadnosti *dijela cjelini*. Bez trauma i kompleksa, bez zazora od prepirki njegovat će se ideja o *otvorenom* dijalogu Istoka i Zapada, Sjevera i Juga, Balkana i Europe kao naše zajedničke sudbine.

Pitanja koja u nastavku problematizira ovaj esej skroman su doprinos u tom smjeru.

Zid-sazidan, žbukom-ožbukano... nit se viri, nit proviruje

Najvažniji iskorak u kognitivnoj sferi postmodernog svijeta nije odgovor na pitanje *što* je povijest i gdje je u njoj *mjesto subjekta*, već je to ideja o *prostorima* koje taj subjekt naseljava, bogatiji mnoštvom identiteta stečenih u intersekciji (proživljanju) prostora. Stoga je, u promišljanju vremena i povijesti, sasvim logično da su *prostorne metafore* zamijenile *vremenske* te se danas umjesto „duha vremena“ (der *Zeitgeist*) govori o „duhu prostora“ (genius loci). Međutim, taj prostor nije prazna lokacija koja čeka biti ispunjena ljudima i događajima. U globalnom sustavu vrijednosti, prostor samog sebe oblikuje poput rizomske mreže relacija i susreta *kulturno različitih identiteta*. Potaknuti moćnim teorijskim pojmovima kao što su nacija, naracija, kolonizacija, negacija, oni igraju ključnu ulogu u svakoj političkoj logici. Njihovo postojanje pretpostavlja svijest o različnim inskripcijama i povijestima: neki su od njih prešućeni poput *post-* ili *antipovijesti* koje još nisu dobile ime jer nisu postali predmetom odgovarajuće naracije. Može li svijest o njima značiti kognitivno okretanje pozornosti prema rubovima povijesti? Uspijeva li katahrestički diskurs marginaliziranih naroda i skupina u *oprostorenom vremenu* pokazati svoju kulturnu različitost otkrivajući jaku sponu između pojmova *mjesto* i *identitet*?

Čini se da je to pitanje osobito delikatno za Balkan, a za nas Makedonce, možda i presudno. Kontinuirani pritisak prema Makedoniji koji provodi susjedna Grčka u formi kulturnog monizma – nepriznavanje makedonske manjine¹ i nepojmljive odluke o stavljanju veta² na svaku mogućnost da se Makedonija, pod svojim ustavnim imenom, uključi u međunarodne organizacije (NATO i EU), pridonio je podizanju visokog *zida* koji je još jednom potvrdio sumnje da su nekadašnji nepo-

¹ Republika Grčka jedna je od rijetkih država koja nije ratificirala Konvenciju o zaštiti manjinskih prava i „malih europskih jezika“. Ona ne poštuje ni Rezoluciju br. 17. o imenima zemalja i standardizaciji zemljopisnih imena (Atena, 1977., donesenu na Trećoj konferenciji Ujedinjenih naroda). Čini se da ni najznačajniji politički čimbenici današnjice nemaju plemenitosti ni interesa narediti Grčkoj primjenu tih međunarodno priznatih normi.

² Ili prema riječima Jeana Monneta: „Veto je izraz dubokog razloga, a istovremeno i simbol nemoći da se prevlada nacionalni egoizam, ujedno i izraz najdubljih i bezuvjetnih blokada“ (Citirano prema G. Ivanov, 2010,18).

vrjedivi segmenti nacionalnog identiteta (povijesni, zemljopisni, etnički, kulturni, lingvistički), danas samo *krizna mjesta* žestokog političkog dijaloga, spor između dviju susjednih država i dviju različitih ideologija³. U takvim okolnostima odsutnost *jedininstvenog narativa*, ideje prihvatljive svim relevantnim državnim i političkim čimbenicima u Makedoniji⁴, može izazvati opasnost za opstanak nacije. Razlozi su posve jednostavni i jasni: nacije su ne samo političke, već i kulturne zajednice; one nisu toliko pitanje biologije i geografije, već srca i razuma. Stvaraju se poput *naracije*, brižno izrečene ideje koje njeguju san jednog *mitopovijesnog* oblika, „apstraktniji možda kao pojam, ali ne manje konkretan kao istorijska sila“ (S. Gourgouris 2004: 47). Ipak, možda priča o naciji i nije toliko važna. Važnije od nje jesu sudbine ljudi koji žive njezinu ambivalentnost. Zato i doživljavamo nacije na dva načina: one su istovremeno i naracije i interpretacije.

Opravdanost te konstatacije potkrijepit ću ulomcima iz jednog makedonskog romana s početka ovoga stoljeća. Riječ je o *Proroku iz Diskantrije* makedonskog pisca Dragija Mihajlovskog u kojem se povijest javlja kao priča o prošlom vremenu, a prošlost kao učinak njegova izrazito figurativnog diskursa koji upućuje na najaktualniji trenutak naše surove stvarnosti. Evo o čem je riječ:

„Od velike, lijepe i skladne *barbarske zemlje*, samo je jedan mali, uglavnom planinski dio postao samostalna državica s triju strana okružena *strmim provalijama*, a sa četvrte *južne*, prema kojoj... je krenuo ovaj narod... do svoga sanjanog cilja – Europe, uzdigao se taj *prokleti zid*, preko kojeg ni pile nije moglo preletjeti...“ (D. Mihajlovski 2001: 112, kurziv A. B.-M.).

Prokleti zid, o kojem govori narator u romanu Mihajlovskog, metafora je za ograničenja i granice koje jamče naš i suverenitet naših susjeda, ne samo one državotvorne, već i metafora za ona imaginarna, simbolična, politički iznuđena ograničenja koja Makedoncima „znače Ime“⁵, a u svijesti mnogih su povezana s dramom makedonskog Juga iz 1948. godine, razdoblja nakon Građanskog rata u Grčkoj, odnosno s progonom slavenskog življa iz sjevernog dijela Grčke, pred kojim su relevantne strukture tadašnje Jugoslavije te i Makedonije kontinuirano pola stoljeća ostale emocionalno indiferentne. Zauzimajući inferiornu poziciju pred europskom

³ „Gdje leže izvori paranoje pred malom Makedonijom?“, pita se Kica Kolbe u tekstu „Egejsko pitanje 2008.“, objavljenom u *Globusu*, br. 52 15. 04. 2008. „Tajna je u onome što je Grčka učinila ljudima egejskog dijela Makedonije nakon Bukureštanskog sporazuma iz 1918. godine... Grčka se odlučila za administrativnu „grkoizaciju“... Ako je Grčka uložila toliki trud da bi promijenila osobna imena Egejaca, zašto ne bi promijenila i ime susjedne zemlje?“ (vidi: <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>).

⁴ Ova ideja je sublimirana u geslu Jacquesa Lacarrièrea: „Mi možda imamo tisuće jučer, ali imamo samo jedno zajedničko sutra. Ono se zove Europa“. Pogledati integralni tekst Georgija Ivanova „Laissez la Macédoine intégrer l'Europe!“, *Le Monde*, Mercredi 14. avril, 2010, p. 18; http://issuu.com/94tuga/docs/20100414_quo

⁵ „Ime, simbolički povezano s nacionalnom egzistencijom, s teritorijem koja je delom ili u celini ista, ili je pak bilo ime susedne teritorije (...), često doprinosi tome da se sama nacija identifikuje posredstvom skupa 'nacionalnih' priča u kojima ona igra preovlađavajuću imaginarnu ulogu“ (E. Balibar; 2003, 55).

intelektualnom i diplomatskom javnosti, te su strukture dopustile da se na te necivilizirane događaje gleda kao na lokalni problem, vid provincijskog sindroma na Balkanu, koji „nije“ Europa. Ta je dobro kontrolirana anemičnost dala krila službenoj grčkoj politici.

Evo, kako jedna samosvjesna makedonska intelektualka, Kica Bardžieva-Kolbe, opisuje traumu egzodusa i fenomen „granice“ u svijesti njezine, iz Grčke protjerane, obitelji: „Za obitelj iz koje potječem i koja ima korijene iz lerinsko-kosturskog kraja, granica... je imala čarobno i čudesno, ali istodobno i zastrašujuće značenje koje... je na trenutke dobivalo razmjere *velikog čudovišta, stihije, strašnog i nepreglednog zida*... Tu, iza ovog *nevidljivog zida sazdanog od prozračnosti*, iza ovih nekoliko pedalja iste zemlje... je ono ‘doma’, koje je moj otac toliko sanjao i priželjkivao...“ (1999: 94-95; kurziv A. B.-M.). To je svjedočanstvo Kice Bardžieva Kolbe, Makedonke koja živi i radi u Njemačkoj, ali zid je, za sve nas koji smo si danas „doma“, metafora koja je od naše „lijepe i skladne barbarske zemlje“ napravila lako prepoznatljiv *prostor* iz kojeg sami sebe promatramo *tamo* gdje nas nema (u EU), dok polako nestajemo *ovdje*, gdje smo oduvijek bili. Stvorenog prema obratnom načelu od utopije koja znači ne-mjesto, tužna je realnost tog metaforičkog *prostora-izvan-svagog-prostora* ono što Michel Foucault naziva *heterotropija*. Analogno muzejima, koji su možda najilustrativnije heterotopije danas, Makedonija i Makedonci podsjećaju na muzejske eksponate – *stranci na svome*... Malo je takvih primjera u svijetu.

„Sve ovdje i dan danas počinje i završava sa *zidom*. I moja tuga i moje pamćenje i, čini se, sav moj život...“ (D. Mihajlovski 2001: 113), razmišlja narator u romanu problematizirajući važno pitanje. Naime, kao stalni generator značenja, *zid* ima Janusovo lice čija dvojna vanjska/unutarnja priroda podrazumijeva da on ujedinjuje i razdvaja dvije strane. Zid istovremeno *ograničava* Sebstvo i Drugost, *približavajući* ih u nekom realnom geografskom prostoru. Ali, umjesto priželjkivanog i logičnog procesa hibridizacije, u slučaju Makedonije, *zid-granica* stvara prazno mjesto političkog i kulturnog antagonizma u kojem se predugo pregovara s pozicije moći i autoriteta. Učinak tih pregovora vođenih pod budnim okom⁶ europske i američke javnosti i posredovanjem predstavnika UN (The UN mediator for the Macedonian naming), Matthewa Nimitza, čini se suprotnom želji za rušenjem zida. Kao da je

⁶ U eseju „Sub-lunarni astigmatizam EU u Makedoniji“ objavljenom u časopisu Društva nezavisnih pisaca Makedonije, *Naše pismo: magazin za književnost i kulturu*, autor Ferid Muhić smatra da je europska svijest, kao najpozvanija braniteljica najviših ljudskih vrijednosti (pravednosti, istine, ljepote, plemenitosti), pala na ispitu *grčko-makedonskog spora*, u kojem su se „moralne dileme, s cijelim vrijednosnim aspektom, toptan, sasvim izgubile, nestale, kao da su u zemlju propale. Čudne stvari, jesmo li još uvijek u Europi? Je li EU uistinu europska organizacija? U konkretnom primjeru sublunarno je izgubilo svoju ljudsku fizionomiju i oblikovalo se poput anorganske jednadžbe mehanički prezentiranog odnosa uzroka i posljedice, bez aktera, anonimnog poput zvuka vode iz vodokotlića. Nije ostala niti jedna decimala za motivaciju, za pojmove pravedno i nepravedno, dobro i loše, a o pojmu ljepote ni glasa, ni traga. *Kako se dogodio ovaj sub-lunarni astigmatizam?* Analiza svih vrijednosnih parametara upućuje na ozbiljnu moralno-oftamološku devijaciju, na sub-lunarni etički i vrijednosni astigmatizam unutar Europske Unije oko grčko-makedonskog spora.“ (2009: 10 – kurziv A. B.-M.).

riječ o realizaciji ideje da se taj „zid“ preoblikuje u produženi međuprostor, u jednu osobitu međuzonu „čudnih svojstava“: propustljivih za jedne, a strogo kontroliranih za Nas – *Druge*. „Taj je zid imao neku nepojmljivu snagu, kao da ga nije izgradila ljudska ruka, već sam Bog ili crni Vrag, ili zla kob neke proklete sirote duše koja zbija šalu s mojim barbarskim narodom, sram ih bilo za vijeke i vjekova! Upravo kada bi pomislili da je s njim gotovo i da je njegov pad pitanje vremena... on bi se nekim čudom ponovo obnovio, onako, sam od sebe, kao da je u svojoj nutрини imao neku biljku... koja mu je obnavljala ranjeno tijelo“ (D. Mihajlovski 2001: 127).

Čini se da je u pitanju jedna *tvrd*a i *nepopustljiva* nacionalna ideologija, želja usmjerena protiv volje Drugih – susjeda, manjinskih identiteta⁷, da je riječ o *snu jedne nacije* koji se pretvorio u akt realnog nasilja – teritorijalnog, simboličkog, političkog – konkretno, za Makedonce, jedna nepobitna povijesna činjenica⁸. No, činjenica je također da se kulture međusobno prepoznaju i priznaju preko svojih projekcija Drugosti. U to nas uvjeravaju i postkolonijalni diskursi o hibridnom i liminalnom karakteru domorodnih kultura koje pričaju svoju priču, žive probleme nove povijesti, postnacionalne geografije i njezine imagologije. Takvu priču otkriva i spomenuti roman Dragija Mihajlovskog: “Uvijek kada bi se govorilo o našoj zemlji ili kada je sintaksa jednostavno vrištala za našim imenom, oni su, očigledno,

⁷ „U raspravi oko imena Makedonije, posebice manjinsko pitanje, smanjuje konstruktivni manevarski prostor grčkoga stava. Prema njemu, ime države trebalo bi definirati, odnosno, geografski opisati državu, a da se tim imenom ne poistovjeti identitet najvećeg broja građana u Makedoniji, kao i oni građani Grčke koji sebe smatraju etničkim Makedoncima. *Stvarnost, da je tim imenom opisan identitet makedonskoga naroda i identitet makedonske etničke zajednice u Grčkoj izvan povijesne konotacije nehelenskog karaktera antičkih Makedonaca, dovodi u pitanje dugotrajnu službenu politiku Atene o nepostojanju te etničke zajednice u Grčkoj*. U suprotnom, prihvatanjem takve stvarnosti, trebale bi slijediti serije izmjena stečenih povijesnih ‘istina’ o daljnjoj i bližoj povijesti na tlu današnje Grčke, trebalo bi revidirati čitavo razdoblje ratnih i poratnih događaja, vratiti državljanstvo svim Makedoncima-izbjeglicama i njihovim nasljednicima iz doba Građanskog rata u Grčkoj, čime dobivaju pravo na povratak u zemlju i pravo na svoju imovinu. A upravo imovina i teritorij predstavljaju neraskidiv dio stereotipnog shvaćanja nacije i identiteta, jedne nacionalističke psihologije tipične za prethodna dva stoljeća koja je dovela do niza tragedija, no koja nestaje pod naletom suvremene europske liberalne multinacionalne psihologije. Do kada će na Balkanu biti blokiran prodor europske budućnosti?“, pita Viktor Gaber u svojoj knjizi *Ime Makedonije: povijest, pravo, politika* (2010: 399, autoričin kurziv).

⁸ “Grčka propaganda tvrdi da u Makedoniji trenutno živi 200 000 etničkih Grka kojima makedonske vlasti ne dopuštaju samoodređenje (sic!? – op. A. B.-M.). Egejsko je pitanje za Grčku „nedovršeno“ političko pitanje. Ako obezličiti Makedoniju, ako uništi makedonski identitet, jezik, kulturu, Grčka će time oduzeti paradigmu svojim građanima makedonskog-slavenskog podrijetla. *Njima* Grčka ne dopušta prava manjina na koju ju obvezuju europske konvencije. *Negiranjem Makedonije, ona brani zadnji recidiv nacionalsocijalističke ideje etnički čiste države. Ona, zapravo ne želi postati dijelom Europe, već ostati najgori balkanski kliše. Zato je egejsko pitanje 2008. godine makedonsko, EUROPSKO pitanje na Balkanu*. To će pitanje postati goruće ukoliko makedonska politička javnost na trenutak zaboravi na Aleksandra Velikog i izvadi pravu kartu u partiji balkanskog pokera – *jamstvo da će Grčka dopustiti Egejcima sva europska prava manjina*... Sanjam dan kada će neki budući grčki premijer kleknuti s molbom oprosta pred spomenikom protjeranih Egejaca u Skopju, kao što je, pri prvom posjetu Poljskoj, njemački kancelar Willy Brandt pao niče pred spomenikom u nekadašnjem židovskom getu u Varšavi. Na Balkanu sanjam o takvoj Europi. Ponekad su nam svi snovi dopušteni“ (Kolbe, <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>, kurziv A. B.-M.).

po dogovoru, govorili *this country* ili *your country*, da bi jednom, bože mi prosti, upotrijebili: *the country of your minister*, što je bilo vrh ironije...“ (D. Mihajlovski 2001: 138, kurziv A. B.-M.).

Iznuđeno preimenovanje Makedonije u *this country* ili *the country of your minister*, znači pokušaj redefiniranja rodnog tla u *mjesto-bez-tla*, u *prostor-izvan-svakog-prostora*. Ali, koji je cilj tog besmislenog insistiranja na prihvatanju lažnog imena nacije? Koja je njegova skrivena logika?⁹

Odnosi li se to inzistiranje samo na geografski prostor koji je definiran državnim granicama ili je riječ o perfidnijem pokušaju promjene identiteta domorodnog stanovništva? Oslovljavanje nekog naroda njegovim pravim imenom znači i priznanje njegove autohtonosti, dok inzistiranje na zamjeni pravog imena lažnim znači pokušaj ugrađivanja značajne pukotine u njegov identitet. Na taj bi način ta nacija trebala biti stigmatizirana inferiornošću kao svojim trajnim obilježjem.

Prema rječniku postkolonijalne teorije i kritike, riječ je o tipičnom prokolonizatorskom ili neokolonizatorskom pothvatu s dvojnim učinkom: s jedne strane kolonizatori sebi osiguravaju superiornost, ali s druge potenciraju svoju nepripadnost jer ono, „this“, ili „your country“ u njihovu diskursu otkriva da su oni domorodni unutar nekih drugih granica, dok su tuđi i strani narodu čiji identitet žele promijeniti. Njihovo nastojanje Makedonci doživljavaju kao represiju koja sa svakim pokušajem brisanja njihove kolektivne memorije postaje sve nasilnija. O tome govori i prorok iz Diskantrije: „Da je stvar s imenom bila ozbiljna i da je vrag odnio šalu, vidjelo se kada nas je prijem u Ujedinjene Nacije natjerao na šutnju do dana današnjeg i poučio nas da su balkanske šale samo balkanske i da svijet uopće nije zainteresiran za njih. Stvarno su nas primili, ali pod privremenim imenom Diskantrija... Bili smo osuđeni kretati se na putu k Europi kao ribe na suhom!“ (D. Mihajlovski 2001: 139).

No, iako se zna šaliti na vlastiti račun i pokazati katahrestički odnos prema nametnutoj referenci, narod Diskantrije¹⁰ ne može zaboraviti svoje Ime. On može biti protjeran s vlastita ognjišta, može mu se zabraniti pristup arhivima, ali mu se ne može narediti zaborav jer upravo je *ime* „*pupak*“ (*središte*) *nacionalnog sna* koji čini moguću njegovu reprodukciju kroz stoljeća. Ime je za narod i njegova daleka prošlost i sva njegova sadašnjost. Ono je riznica njegove neuništive memorije i nedefinirane budućnosti, koja od svoje intelektualne i političke elite očekuje punu svijest i odgovornost. Preuzimam dio te odgovornosti tako što ću uputiti na

⁹ “Taj sub-lunarni astigmatizam EU, ta optička aberacija s direktnom refleksijom na sferu vrijednosti, upravo u Europi gubi moralnu konstantu po kojoj bi trebala biti najuzvišenija. Upravo ovdje, definitivno s ovom iznuđom, Europa u ruci drži pero kojim potpisuje vlastitu presudu – gubljenje vlastitog identiteta. *Inzistiranje da Makedonija pod pritiskom odustane od vlastitog identiteta, bit će jedina, iako slaba, utjeha Europi koja nema snage ni plemenitih osjećaja, bez vanjskog pritiska, sačuvati vlastiti identitet*“ (F. Muhić 2009: 11 – kurziv A. B.-M.).

¹⁰ Diskantrija je, zapravo, fiktionalna “referenca” o privremenoj “referenci” BJRM (Bivša jugoslavenska republika Makedonija), to jest, „supstitut supstituta“ za *ime* moje zemlje Makedonije. Izvrnuta logika – aporija pred kojom bi odstupio čak i Jacques Derrida – ali vrlo uspješna i po malo cinična satira.

referentnu i temeljnu studiju iz 1996. godine, u kojoj se tretiraju neka važna pitanja. Njezin autor smatra da je „strah od mogućnosti ugrožavanja nacije od strane Drugog, strahovanje od odmazde onih koji su isključeni, recimo, jeste konstitutivni princip zamišljanja nacionalnog koliko je to i uživanje u isključenosti. Oba aspekta pripadaju *diskursu granica* i zajedno oni formiraju stožernu tačku nacionalističke logike“ (S. Gourgouris 2004: 12, kurziv A. B.-M.). Na taj način razmišlja Grk Stathis Gourgouris¹¹ koji u predgovoru srpskog izdanja svoje knjige *Sanjana nacija: prosvjetiteljstvo, kolonizacija i ustanovljavanje moderne Grčke*¹² pokazuje svijest o univerzalnom jeziku toposa „koji je razderan na komade upravo psihičkim nasiljem koje moje razumevanje nacije kao forme i nacionalizma kao modusa utamničenja u singularnom i isključivom identitetu otelotvoruje. Ova knjiga govori jezikom ovog toposa mnogo tačnije nego što to radi jezik na kojem je napisana (engleski), ili nacionalno-kulturni jezik kojem se ona nominalno obraća (grčki)“ (S. Gourgouris 2004: 7) te nastavlja: „Sa nacionalističkog stanovništva nacija mora izneti konzistentnu teoriju o sebi, teoriju koja oblikuje jedan eksplicitan kodifikovan i proverljiv diskurs o vlastitim ograničenjima, o vlastitim granicama. Ja ne mislim naprosto na političke ili geografske granice, nego... mslim, takođe na simboličke omeđenosti, koje su mogle, ili pak, nikada nisu mogle, imati stvarnu istorijsku egzistenciju... Ove simboličke omeđenosti ostaju hotimično neopipljive u bilo kom smislu *Realpolitik* usprkos tome što su često prizivane u svladavanju međunarodnih sporova, čak iako je izvesno da će se pojaviti kao potpuno iracionalne sa spoljašnjeg stanovništva, sa tačke gledišta protivničkog, neprijateljskog drugog.“ (2004: 11)

Zar to nije izuzetno racionalan, korektan i posve legitiman odgovor na nedoumice i bolne provokacije za Makedoniju koja, pred (polu)zatvorenim očima europske javnosti, strpljivo čeka pravno i političko rješenje tih nedoumica?

U to iskreno vjerujem, ali sada je vrijeme da prijeđem na jednu drugu, posve blisku temu.

Estetika posvemašnjeg (ne)ispunjenja: obični ljudi

Pitanje o razvoju makedonskog romana, bar kada je riječ o temama koje su privukle pozornost naraštaja pisaca rođenih između 50-ih i 70-ih godina prošloga stoljeća, slijedi jedan trend koji, iako sramežljivo, ipak prilično uvjerljivo donosi novu književnu estetiku kao posljednji čin osobitog *acting outa*. Tu bih estetiku slobodno mogla nazvati *a-fikijskom*, obvezujući se da obrazložim njezinu motivaciju.

U knjizi *Savršen zločin* Jeana Baudrillarda postoji ulomak u kojem autor razvija prilično duhovit i čudan stav prema kojemu: svi subjekti koji su na neki način bili otrgnuti (*isključeni* ili *nevidljivi*) iz realnoga života, a koji su javnosti odlučili predstaviti svoju seropozitivnu ili obiteljsku psihodramu, za svoju su okosnicu imali

¹¹ Stathis Gourgouris predaje na Sveučilištu Columbia, u New Yorku, Centar za komparativnu književnost i društvo.

¹² Stathis Gourgouris, *Dream Nation – Enlightenment, Colonization and Institution of Modern Greece*, Stanford University Press, Stanford, CA 1996.

Marcel Duchampov „držač za boce“, jedan osobiti acting out¹³, koji učvršćuje ideju da je nastupio trenutak *kratkog spoja* između života i umjetnosti, između života i njegova dvojnika. Kao da je neka skrivena kamera udvojila slike iz realnoga života stvarajući virtualnu stvarnost koja nas uvjerava da ne živimo više u realnom vremenu i da ne postojimo u svojoj izvornoj verziji. Baudrillard se pita: “Šta bismo bili u tom ‘realnom’ vremenu? U svakome trenutku identifikovali bismo se sa sobom. Mučenje nalik danu koji se nikad ne završava...” (J. Baudrillard 1998: 65, kurziv A. B.-M.).

Ipak, jedna „sretna izmještenost bez koje bismo svi mi istovremeno bili *ja*“, spašava nas od epileptične nazočnosti identiteta. Mislim na iluziju *drugosti* jer upravo ta sposobnost – biti *drugi* ili biti na mjestu *drugog* – jedan je od ključnih trenutaka u romanima mlađeg naraštaja makedonskih pisaca. Razlozi su sljedeći: njihova odluka da žive postmodernizam ugrađujući u sebe njegove umnožene kontradiktornosti definirane poput nostalgije, prošlosti, intenzivne zaokupljenosti sa stvarnošću, nemir, otuđenosti, resantimanom. Drugi se razlog odnosi na njihov narativni postupak. S obzirom na činjenicu da je riječ o rukopisima *intimnog karaktera*, tipu dnevnika čija prva osoba jednine dovodi u žarište javnosti njihov društveno verificiran status, u njih se javlja potreba i nužnost za *mimikrijom*, ali ne kao prikriivanje, već kao „otkrivanje“ *nečeg* različitog od „*onog*“ koje se može nazvati „*ono-samo*, koje je iza“ (H. Bhabha 2004: 160).

Riječ je o odluci pisaca ostati pritajenima, ali ipak dovoljno prepoznatljivima u fiktivnim likovima svojih romana. Lidija se Dimkovska, na primjer, dosjetila stati ispred objektiva polumilimetarske kamerice s memorijskim čipom smještenim u nožnom palcu glavnog lika Lile Serafimske. Rabeći poziciju *skrivenog drugosti*, javlja se kao dvostruki narator, kao „pisac *dva u jedan*“ koji je istovremeno i akter i redatelj vlastite životne priče uobličene poput afekcijskog dnevnika¹⁴ u kojem će, kao writer-in-residence, prihvatiti ponudu napisati knjigu o ljudima iz Istočne Europe i njihovim „zapadnim“ iskustvima; Pajo se Avirović, pak, odlučio za jednu stariju, ali dobro provjerenu književnu strategiju, nazvanu „lukavost originala“: mijenjajući osobni identitet s identitetom fiktivnog lika Petra Adamovića kojem, uz početna slova imena i prezimena, povjerava i svoju *drugost*, svoju „tešku shizofreniju“ („Srbin rodom, Hrvat greškom, Jugoslaven u sjećanju, Makedonac u srcu, Francuz u dokumentima“), izbjegavajući, na taj način, pitanje o svome stvarnome postojanju. I Kica Bardžieva-Kolbe odabrala je sličnu strategiju: skrila se iza lika Dine Asprove, „sirotog izvanbračnog djeteta, europskih rođaka duhom, rođene u dalekoj europskoj Casablanci, u Justinijanovom gradu na poluotoku Balkanija“. Svoj studijski bora-

¹³ Doslovno: *izražava, iskazuje, izvodi, odigrava* ili daje izraz osjećajima i željama sprječavanih od Super Ega, ali još uvijek priželjkivanih od Ida. Takav je primjer Albanke Eldire iz romana *Skrivena kamera* Lidije Dimkovske: njezini „taloz i kave“ (konotiraju prazninu) ostatak su koji funkcionira kao umjetničko djelo, „personalan acting out“ usmjeren prema nultom stupnju jedne estetike, k virtualnosti čija promocija treba ukinuti stvarnost – Zapadnu predodžbu o Drugom, o subalteritetu.

¹⁴ Književni žanr koji referira na stvarnost kao fikciju. Derealizacija svijeta: “Vremenom sam prestao praviti razliku između stvarnog života i knjiga. Koliko sam više čitao, toliko sam više osjećao da mi se život pretvara u knjigu, otvorenu i neispisanu...” (P. Avirović 2006: 245-246).

vak u Firenci ona provodi kao kustosica u muzeju, pričajući priču o svom intelektualnom i duhovnom nomadizmu i o svojim roditeljima-emigrantima iz Sjeverne Grčke koji se doma nikada nisu vratili: „Za njih je važno: jednom izbjeglice, uvijek izbjeglice. Doživjeli su građanski rat. Ja nisam, *ali pošto su oni moja biografija... i ja sam izbjeglica, ako ne stvarna, onda svakako virtualna. A takvi su najgori. Oni su čista paranoja uma.*“ (2007: 38, kurziv A. B.-M.)

Ne stvaraju li makedonski pisci tom predodžbom o fiktivnosti, zapravo, jedan oblik hiperrealnosti u kojoj režirajući vlastiti nestanak mogu nesmetano promatrati reakcije svijeta na svoj stvarni život? I dok mi, uvučeni u dvosmislenost paradoksalnog prožimanja umjetnosti i stvarnosti, osciliramo između *virtualne realnosti* i *simulirane fikcionalnosti* njihova diskursa, autori Dimkovska, Avirović i Kolbe „igraju“ pred očima javnosti svoj reality show. Govoreći o vlastitim iskustvima (čestim selidbama, problemima s privremenim vizama, boravcima u stranim državama i gradovima, suočavanjima s različitim jezicima i kulturama...), oni, zapravo, tematiziraju najelementarnije modalitete života: identitet, pripadnost, migracije, dom...

Druga tema koja „osujećuje“ njihovu *drugost*, koja problematizira pitanje drugosti u njihovim romanima, tema je *identiteta*. Činjenica je da ovisimo o tuđim pogledima, a nerijetko imamo i potrebu revidirati vizualnu predodžbu koju nam je ponudila tuđa percepcija kao potvrdu ideje da naš *identitet* nije čista pojavnost, imenovana „kakvoća“, stigma ili stereotip, već složena konstrukcija ovisna o stalnim i mukotrpnim preobrazbama. Potkrijepit ću taj stav kratkim ulomkom Avirovićeva romana. Čini mi se dovoljno indikativnim fragment u kojem lik Petar Adamović govori o svojem „slojevitom“ identitetu: „U vrijeme kada su se svi oko mene počeli spoznavati kao Makedonci, Albanci, Srbi, i što ti još ne..., moja je dječja duša odabrala narodnost po mjeri; postao sam Francuz, iako ću te činjenice postati svjestan sa zakašnjenjem od dva desetljeća.“ (2006: 100). Bolje ikad nego nikad... Ipak, ponesen idejom o otvorenosti prema svim kulturama i rasterećen kompleksa koje je stvorila prolazna faza nazvana „potraga za nacionalnim identitetom“, taj „granični“ čovjek po rodu, pretvorit će se u „graničnog“ čovjeka po vlastitome slobodnom izboru, odlučan u sebi pomiriti sve svoje pripadnosti.

Treći modalitet koji dopitne „drugost“ u romanima spomenutih autora jest *tema migracija i doma*. S obzirom na činjenicu da je „drugost“ svakodnevno nazočna u životu autorice Dimovske poput bliznakinje koja „se za njom vuče iz zemlje u zemlju, od privremenog do privremenog doma...“ (2004: 22), ne čudi činjenica da autorica ovako započinje svoj roman *Skrivena kamera*: „Moj, i život Lile Serafimske, započeo je u vreći za spavanje... Mislim na život koji sa svakim novim i najmanjim preseljenjem dobiva novi početak i novi kraj.“ (2004: 7). Ta vreća za spavanje marke Explorer Light njezin je sakralni prostor, njezina vlastita „jurta“ u kojoj ona uvijek nanovo, burno, no i bolno sastavlja svoj razlomljeni život. U uložuje „spisateljice na privremenom boravku“, koja „pod povećalom velikog Zapadnog Oka, treba napisati knjigu o „duhu nomadizma hrapavih stopala“ (2004: 8), Dimkovska će se morati stalno udvajati. I jezično i egzistencijalno. Poput pokretnog centra željnog mentalne i političke dekolonizacije, ona će uspostaviti dijalog s glasovima ravno-

pravnih Drugih – s „pokretnim putnicima dijaspore“ (A. Gnisci) – koji će u svojoj potrazi za koridorima razviti potragu i za vlastitim korijenima, mijenjajući pri tome staru paradigmu kulturnog monizma prostorom međukulturne egzistencije, ili, ako baš hoćete, prostorom kulturne koegzistencije... Ali, plašeći se da ne zalutam u tajnim hodnicima uma, prepuštam talijanskom teoretičaru i komparativistu, Armandu Gnisciju, da pojasni ovu temu: „Biti migrant, biti u pokretu, u prijevodu, u drugosti, stanje je jedne poetike, etike i politike, stanje vlastite transformacije ali ne prema uzoru ‘zapadnog kanona’; i nije profesija ‘lutanja’ ili ‘nomadskog ‘snobizma’“ (2005/6: 144). Naprotiv, migracija je jedan *prijelazni prostor*, jedan *inter-essere* ili u prijevodu, “bivanje-između-sebe-i-drugih“. No, pokušavajući sačuvati sebe u jeziku, bojim se da ću izgubiti većinu smisla jer jedno je teoretizirati ili parafrazirati, a drugo je „migrirati“ u stvarnim dimenzijama života koji sve više nalikuje simulakrumu. Tako je bar za autoricu Dimkovsku, koja se na jednom mjestu u romanu pita: “Jesu li sve godine „stranstvovanja“ i „nomadizma“ bile godine simulakrum-života? Je li je sobstvo, razbacano po zemljama svijeta, bilo samo simulakrum zauvijek izgubljenog sobstva... simulakrum potrage za Bogom?“ (2004: 228-229).

Odgovor na ova pitanja ima njezina lirska dvojnica – Lila Serafimska iz romana *Skrivena kamera*. Ona opisuje tu migraciju kao *unutarnje putovanje*. Pred sam odlazak u Beč, ona će preko pošte anonimam@yahoo.com primiti poruku sa sljedećim stihovima: „sama ćeš biti i grad i muzej / i vitrina s eksponatima – s otiscima od dlanova, / sama ćeš biti i crkva i knjižnica / i skrivena kamera vlastite sjene“ (2004: 25). Poput klasičnog „para-putovanja, neutralizacije istoka sa zapadom, Balkana s Europom... Kao put-digesija“ (2004: 138)

Gilles Deleuze i Félix Guattari u poznatoj knjizi *Rasprava o nomadologiji* upućuju na mobilni karakter nomada i ističu da promjena mjesta za nomada ne znači uvijek i njegovo kretanje. On može putovati i u svojim mislima, može se intenzivno kretati dok sjedi (poput beduina na devi sa “stopalima ravnoteže“ okrenutim prema nebu, a ne prema zemlji), a da pri tom uopće ne napusti svoju sobu ili rodni grad. To radimo svi mi koji uobičajamo rizomski način mišljenja, ali prije svega mislim na ona interiorizirana putovanja svojih sugrađana koji, uskraćeni za beneficije bezviznog režima, provode sate i dane ispred šaltera europskih veleposlanstava dokazujući svoju pripadnost europskoj obitelji, dok uporno iščekuju odgovor na hipotetsko pitanje: Jesmo li mi, diskriminirani živi subjekti Balkana, dio ideje europskog „građanskog“ projekta? I kako, uopće, putovati slobodno kada se – u uvjetima otežanog viznog režima – Europa podsmjehuje našoj čežnji za svjetskom kulturom: „Podsmjehuje nam se čak i kada nam onemogućava kretanje u zračnim lukama ili željezničkim kolodvorima jer *nemamo depozita, nemamo validnu vizu, nemamo validno ime, nemamo autorska prava na vlastito postojanje*. Zato smo joj uvijek sumnjivi.“ (K. Kolbe 2007: 320-321, kurziv A. B.-M.)

To je najčešća slika makedonskog nomada koji je iskusio prazninu vlastitog identiteta „pred svijetom kojeg ne možeš promijeniti, no taj te isti mijenja, poništava i uskršava“ (L. Dimkovska, 2004: 113). Kao da je tom iracionalnom, akulturalnom ili destruktivnom subjektu dopušteno nesmetano putovati samo elektroničkom

mrežom. Međutim, ako je nekomu u 21. stoljeću dovoljna samo *takva* sloboda, tada smo uistinu sretni jer u nedostatku stvarne, stvaramo virtualnu projekciju o *svi-jetu-oslobođenom-korijenske-filozofije-plemenskog-mita*. Gilles Deleuze takvu je slobodu definirao kao „duhovni nomadizam“, a Hakim Bey kao „kozmpopolitizam bez korijena“. Obje odrednice sadrže, za nas, „limitirane“ subjekte s Balkana, bitan paradoks glede granica i identiteta, koji nas vraća na početak ovoga eseja, bez odgovora na pitanja o kvadraturi kruga.

Upravo katahrestičkom projekcijom revolta prema zapadnoeuropskim institucijama, Kica će Kolbe očitovati svoje nezadovoljstvo prema europskim „rođacima po duhu“ i građanskim pravima. Doživljavajući nomadizam kao *prekarij*¹⁵ – posuđivanje zemlje na privremenu uporabu bez mogućnosti trajnog vlasništva – Dina Asprova, lik iz romana *Snijeg u Casablanci*, kaže sljedeće: „Smučilo mi se od čitave civilizacije i kulture. *Želim pobjeći od europskog Zapada... od njegove grandiozne prošlosti... dići sidro i nestati nekamo*. U neku pustoš. Bez ljudi. Bez knjiga. Bez muzeja. Bez idealnih gradova... *Želim da su oko mene samo vapnom obojani bijeli i prazni zidovi. Želim da silno miriše na makedonsko prosto vapno... Impuls bijega kao pervertirana želja za ljubavlju i zaštitom... Samo zbog toga lutam svijetom*. Razumijete li me sada? To je najstrašnije. *Ja znam sve! Znam i svoja pitanja i svoje odgovore. Sama sam sebi i ispitanik i ispitivač.*“ (2007: 17, kurziv A. B.-M.)

Nije zanemariv ni otpor autorice Dimkovske usmjeren prema institucijama sustava, ali još više prema njegovoj hegemonističkoj politici lažnog kulturnog ujedinenja koje nastoji eliminirati svaku kulturnu različitost. Unatoč duhovitosti i vedrini, Dimkovska ipak ne uspijeva posvema prikriti svoju gorčinu. „Kada sam izula svoje skopske cipele kupljene u Staroj skopskoj čaršiji, čikašku je zračnu luku preplavio miris Balkana... Na primanju u New Harmony pojavila sam se obučena u makedonsku narodnu nošnju... Američki su pjesnici prasnuli u smijeh. Jedna me je starija pjesnikinja pitala nosim li pod nošnjom tange ili normalne gaćice, i mogu li se uopće nositi tange ispod narodne nošnje... Odgovorila sam joj da i Dalaj Lama ispod hlaća uvijek nosi bokserice, iako bi se očekivalo da nosi duge gaće. Nakon primanja premjestili su nas u ekumenski samostan, danas, hotel. U sobi imam lavabo... Ne mogu sakriti radost! Večeras ću si u njemu oprati noge... Ostali ostavljaju svoj hod u hodniku, a ja podižem noge jednu za drugom i njihovu nomadsku prirodu umirujem u lavabou“ (L. Dimkovska 2004: 154; 157-158).

Izdvojila sam ove ulomke sa željom predočiti sliku stanja koje vlada među makedonskim piscima i intelektualcima, redovito izazivanog hegemonističkim ideologijama koje zagovaraju „psihički imperijalizam“ sustavno provođen različitim oblicima *simboličkog nasilja* (poput nekadašnjih, ne tako davnih administrativnih zabrana i tortura u veleposlanstvima i konzularnim predstavništvima zemalja Schengenske zone, članicama EU, a i u nekim koje to i nisu!). Ako je to način koji nas treba pripremiti za novi *transnacionalni identitet*, za novi postnacionalni *građanski status* (citizenship/citoyenneté), tada smo mi, Makedonci, kao stvoreni za

¹⁵ Izraz potječe iz rimskog prava – *interdictum de precario*. *Preces* na latinskom znači prošnja, prosidba, što u ovom slučaju znači „feudalnu“ ovisnost.

usvajanje decentraliziranog pogleda s kojim bi započela kreativna destrukcija starog europskog konsenzusa¹⁶. Nije li to pogled intelektualnih nomada čija „ratna“ taktika stvara „psihičke putnike gonjene željom ili radoznalošću, lutalice s malom dozom lojalnosti, zapravo, nelojalne prema *europskom projektu*, koji je već izgubio svoju vitalnost i žar...“ (<http://www.hermetic.com/bey/taz3.html#labelTAZ>)? Nije li to duhovni nomadizam Gillesa Deleuzea i Hakima Beya? Nisu li to naši *duhovni nomadi* o kojima govori ovaj esej, oni s iskonski skrivenim kodom za osvajanje svijeta, ne ratom ili agresijom, već kreativnom imaginacijom, kulturnom različitosti i duhovnim podrijetlom kojeg se ne moramo sramiti?

Literatura

- [Balibar, Étienne] Balibar, Etjen (2003): *Mi građani Evrope? Granice, država, narod*, Beogradski krug, Beograd
- Balibar, Étienne (1-2/2003): „Oblik nacija: povijest i ideologija“, *Tvrđa*, Zagreb
- Gourgouris, Statis (2004): *Sanjana nacija: prosvjećenost, kolonizacija i ustanovljenje moderne Grčke*, Beogradski krug, Beograd
- Bhabha, Homi (2004): *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd
- (Ur.) Bhabha, Homi (1990): „Narrating the nation“ u: *Nation and narration*, Routledge, London & New York; <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/nation.html>
- Bhabha, Homi K.: „Postkolonijalni autoritet i postmoderna krivnja“, <http://www.razlika-difference.com/Razlika%2034/RD3-Bhabha.pdf>
- Garton, Ash Timothy (2006): *Slobodan svet: Amerika, Evropa i iznenađujuća budućnost Zapada*, Samizdat B92
- [Muhić, Ferid] Мухиќ, Ферид (2009/бр. 68): „Суб-лунарниот астигматизам на ЕУ во Македонија“, *Наше писмо: магазин за литература и култура*, Скопје
- Ivanov, Georgi (2010): „Laissez la Macédoine intégrer l'Europe!“, *Le Monde*, Mercredi 14 avril, 2010, N 20286, p. 18 (http://issuu.com/94tuga/docs/20100414_quo)
- [Ivanov, Đorđe] Иванов, Ѓорѓе (10/2005) „Името Македонија“ u: Политичка мисла, Година 3, бр. 10., јуни 2005 г. Скопје, стр. 91-96
- [Gaber, Viktor] Габер, Виктор (2010): *Името Македонија: историја, право, политика*, Југореклам, Скопје
- [Kolbe, Kica] Колбе, Кица Б. (1999): *Егејци*, Култура, Скопје
- [Kolbe, Kica] Колбе, Кица (52/2008): „Егејското прашање 2008“, *Глобус*, Скопје (<http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>)
- Bošković, Aleksandar (2003): „Virtualni Balkan: imaginarne granice, hiperrealnost i sobe za igranje“ u: *Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije*, Beogradski krug, Beograd
- [Gnisci Armando] Ѓиши, Армандо (2005/бр.6): „Миграциите и литературата (сегашно и живо доба)“, *Идентитети: списание за политика, род и култура*, Скопје

¹⁶ Vidjeti tekst „Europska kreolizacija“ talijanskog teoretičara Armanda Gniscija (čovjeka koji slijedi primjer crne feministice Bell Hooks, *bell hooks, pa svoje ime i prezime, *armando gnisci, piše malim slovima), objavljenom u časopisu *Naše pismo*, 2004, br. 10, str. 26-68

- [Gnisci Armando] *Њиши, армандо (2004/бр.53): „Европската креолизација“, *Наше писмо: магазин за литература и култура*, 26-28
- Derrida, Jacques (2002): „Kosmopoliti svih zemalja, još samo malo!“, [u:] *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom univerzitetu)*, Stubovi kulture, Beograd
- Gilles Deleuze/Félix Guattari: „Rasprava o nomadologiji“ (“Capitalisme et schizophrénie”, *Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, str. 471–481; prevela sa francuskog Branka Arsić); http://www.womenngo.org.yu/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s4/nomad.html
- Bey, Hakim (Peter Lamborn Wilson): *The Temporary Autonomous Zone*, <http://www.hermetic.com/bey/taz3.html#labelTAZ>
- Raunig, Gerald: „Ratni stroj protiv Carstva: Uz prekarni nomadizam Volxtheaterkarawane“, http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/raunig01_hr.htm
- Foucault Michel, (5-6-7/1990): „Mesta“, *Delo*, Beograd
- [Baudrillard, Jean] Бодријар, Жан (1998): *Савршен злочин*, Београдски круг, Београд
- [Sarkanjac Branislav] Саркањац, Бранислав (2001): *Македонски катахрезис*, 359°, Скопје
- [Šleeva Elizabeta] Шелева, Елизабета (2003/2): „Гранични култури / култури на Границата“, *Идентитети: списание за политика, род и култура*
- [Mihajlovski, Dragi] Михајловски, Драги (2001): *Пророкот од Дискантрија*, Каприкорнус, Скопје
- [Dimkovska Lidija] Димковска, Лидија (2004): *Скриена камера*, Магор, Скопје
- [Kolbe, Kica] Колбе, Кица Б. (2007): *Снегот во Казабланка*, Магор, Скопје
- [Avirović Pajo] Авировиќ, Пајо (2006): *Цахиз и истребувачите на кучиња*, Детска радост, Скопје

O IMENU I IDENTITETU – NA PRIMJERU MAKEDONSKOG SLUČAJA

“Negdašnja ruža ostaje kao ime, zadržavamo tek gola imena”

(U. Eco)

Naše predavanje “O imenu i identitetu – na primjeru makedonskog slučaja”¹ trebalo bi pokazati da je i političko čitanje književnih tekstova jednako legitimno čitanje kao i svako drugo čitanje književnih tekstova. Tako ćemo, za potrebe ovog predavanja, tragediju W. Shakespearea “Romeo i Julija” pokušati pročitati iz perspektive politike/političkih strategija. Riječ je o čitanju koje bi trebalo potvrditi našu temeljnu tezu da se iza tragičnih ljubavnih odnosa u toj slavnoj tragediji krije, zapravo, politika. Ako se temeljni zaplet u toj tragediji svodi na sukob između dviju posvađanih obitelji, gdje već samo ime jedne od obitelji/nositi ime te obitelji, predstavlja i više nego dovoljan razlog za krajnje netrpeljivu reakciju članova druge obitelji, koji se drukčije “odazivaju”, onda je moguće postaviti tezu da današnji spor između Grčke i Makedonije oko imena makedonske države, zapravo, i nije ništa drugo nego ponavljanje temeljnog zapleta tragedije W. Shakespearea “Romeo i Julija”. Stoga smo temeljnu ideju predavanja sveli na pokušaj teorijske problematizacije odnosa između imena/imenovanja i identiteta, odnosa koji je lajtmotiv i Shakespeareove tragedije, ali jednako tako predstavlja i sukus aktualnog spora oko imena makedonske države između Makedonije i Grčke. Očito da taj spor oko imena jedne države nije samo političko pitanje, već on otvara i cijeli niz drugih nepolitičkih, teorijskih pitanja: kao što su pitanje imena, pitanje politike identiteta, pitanje ideologije... I nema nikakvih dvojbi da je riječ o pitanjima koja su, u podjednakoj mjeri, i pitanja (svjetske i makedonske) politike, i (svjetske i makedonske) književnosti, i teorije politike, i teorije književnosti.

Problemi identiteta najčešće se otvaraju u vremenima (političkih, ekonomskih, idejnih, socijalnih...) kriza. Riječ je o vremenima u kojima su, manje-više, većina postojećih vrijednosti i načela dovedena u pitanje, jer postojeće, stabilne sheme života više ne daju zadovoljavajuće odgovore na izazove vremena: “staro” nas više ne zadovoljava, a nitko od relevantnih društvenih aktera nije u stanju ponuditi ništa

¹ Riječ je o predavanju koje smo održali 26. svibnja 2009. godine na Filološkom fakultetu u Skopju. Ideju za predavanje dobili smo čitajući disertaciju kolegice Kristine Peternai-Andrić, “Ime i imenovanje u književnoj teoriji”, strojopis, Zagreb, 2008., u kojoj se ona, između ostalog, referirala i na inspirativne interpretacije francuskog filozofa J. Derridaa o fenomenu imena.

“novo” što bi, na adekvatan način, supstituiralo ono “staro”. Riječ je o stanju u kojem se pojedinci/društva nalaze u nekom „praznom prostoru“ socijalnih normi i taj osjećaj “praznine” izaziva kod mnogih pojedinaca posvemašnji osjećaj nesigurnosti, gdje im se budućnost čini krajnje neizvjesnom. Traganje za identitetom, u jednom takvom „nemirnom i fluidnom stanju“, vrlo često se svodi na panične pokušaje (re)definiranja odnosa između pojedinca i društva u cjelini. I ono što može djelovati kao svojevrsni paradoks jest spoznaja da mnogi izlaz iz tog “prijetećeg” odnosa vide u povratku „neotradicionalizmu“, jer ih iskustvo (predaje, mitovi, legende...) uči da tradicionalni modeli identiteta nude toliko potrebni osjećaj sigurnosti u tim neizvjesnim vremenima.² To znači da se u takvim vremenima „želja za korijenima i za etnifikacijom svijeta“ nameće kao jedno od najpraktičnijih rješenja za prevladavanje neizvjesnih i frustrirajućih stanja u društvu.

Ako tako postavimo problem, onda su nam i nešto jasniji procesi nacionalne identifikacije. Ti procesi postaju osobito značajni u vremenima većih društvenih promjena, kada dolazi do transformacije tradicionalnih modela identiteta, odnosno kada se javlja potreba za oblikovanjem novih identiteta (mislim da „makedonski slučaj“ u devedesetim godinama prošloga stoljeća predstavlja paradigmatičan primjer jedne takve revolucionarne situacije), i u takvim nesigurnim i neizvjesnim vremenima mnogi su rješenja vidjeli u povratku tradiciji. Tako etnički/nacionalni identitet postaje jako bitan u nemirnim vremenima jer nas ta vrsta identiteta smješta u svijet koji nam pruža toliko potrebni osjećaj sigurnost i zaštićenosti.

U suvremenim se teorijama identitet definira kao nešto što je nestalno, sklono naglim promjenama, nešto što nije moguće trajnije fiksirati. Smatra se da identitet predstavlja tek privremenu stabilizaciju značenja. Stoga kada se govori o “identitetu”, onda moramo biti svjesni da nije moguće govoriti o stalnom identitetu, nego tek o njegovu “postojanju”, koje je, iz mnogih objektivnih i subjektivnih razloga, podložno različitim transformacijama. Identitet je u sebi pocijepan, on je sinteza uz uvjet rascjepkanosti. Umjesto identiteta kao nekontradiktorne cjeline i kao rezultata izglađanih konflikata, nalazimo se u sferi rascjepkanog identiteta koji sadrži u sebi konstitutivni nedosatak.

Ako je identitet promjenjiva kategorija, to onda znači da na njegovo formiranje mogu utjecati i promjene unutar političko-povijesnih konstelacija. Svaki novi životni/politički kontekst³ dovodi do određenih pomaka u realizaciji/materijalizaciji

² U tom smislu stoji objecka A. Giddensa da je tradicija više od posebnog temporalnog iskustva. “Ona (tradicija – op. Z. K.) formira moralni primat onoga “što je bilo prije” nad kontinuitetom svakodnevnog života” (1986: 200):

³ Kristina Peternai-Andrić upozorila nas je na Statenovo čitanje “Filozofskih istraživanja”! Naime, taj autor čita “Filozofska istraživanja” kao dekonstrukciju tradicionalnog poimanja znaka, pa se u tom svom čitanju referira i na proces imenovanja, odnosa između imena i imenovanoga kao “čudne veze riječi s objektom”. U daljnoj interpretaciji Wittgensteinove i Derridaove filozofije jezika Staten izvodi zaključak o riječi kao “tranzitivnoj”, prijelaznoj esenciji. Svaki novi kontekst donosi vlastiti aspekt značenja, nepredvidljive do njihove aktivacije u tom budućem kontekstu.

Suvremeni teorijski pristupi često shvaćaju granice identiteta kroz koncepte pravila ili sustava pravila, a prema Wittgensteinu su pravila pojmljiva kao “standard usporedbe”. Standardi se, kao i granice,

identiteta, koji će se, u konačnici, možda, i bitno razlikovati od onog koji mu prethodi. Prema tome, identitet treba shvatiti kao proces: identitet nije nešto što je jednom zauvijek zadano, identitet se mijenja tijekom života, izgrađuje se, stupa u odnose s drugim identitetima, gdje ta interakcija s drugim nužno generira i određene promjene identiteta, jer “moj identitet bitno ovisi od mojih dijalektičkih odnosa s drugima” (Ch. Taylor 1991: 48), pa kao takav predstavlja nagodbu između propisanih i prihvaćenih atributa. U ovome predavanju temu “Drugoga” samo smo naznačili, nismo ju opširnije elaborirali, jer smo se tom temom, kao i derivatima te teme (Levinasova etika drugosti, Badiouva kritičko čitanje politike identiteta, Agambenova projekcija nadolazeće zajednice...) opširnije bavili u ostalim tekstovima u ovoj knjizi.

Mogli bismo reći da je identitet, zapravo, jezični opis, performativna konstrukcija oblikovana unutar diskursa i kroz diskurs, a njegovo se značenje mijenja s obzirom na promjenu kategorije mjesta, vremena, okolnosti... Ne treba zaboraviti da su okolnosti pod kojim se formira identitet vrlo različite, kulturno i povijesno specifične, pa su naši identiteti često oblikovani pod kušnjom kolonijalizma, rasne i seksualne podčinjenosti te nacionalnih sukoba, gdje dramatične političke promjene, međuetnički sukobi devedesetih godina prošlog stoljeća na prostorima ex-Jugoslavije dodatno potvrđuju točnost te konstatacije.

Nadalje, ne samo da se konstelacije identitetnih kategorija neprestano mijenjaju, već se formiraju i nove, posvema različite, identitetne kategorije, pa bi stoga bilo uputno subjekt promatrati kao sjecište međusobno udruženih spolnih, seksualnih, rasnih, klasnih, religijskih i drugih kulturnih identifikacija.

određuju, ali ni pravila, ni granice, ne moraju biti određene. Kao što kaže H. Staten: “s obzirom da se svaka društvena praksa nastavlja kroz različite osobe, međusobno različite u smislu primjene bilo kojeg pravila, svaki oblik života uvijek je presječen divergentnim linijama moguće prakse: oblik je prijelazna esencija, uvijek u procesu esencijalnog variranja sebe. Prema ovome viđenju oblik života nema samoidentičnost ni jedinstvenu formu, niti ih imaju pravila, niti ih imamo mi” (1984: 134). Pitanje koje se uslijed navedene formulacije otvara glasi: kako razumjeti druge, kako živjeti s Drugima pod takvim okolnostima? A slično pitanje postaviti će i teoretičari “radikalne” demokracije (E. Laclau i Ch. Mouffe), kada će na postavkama L. Wittgensteina i J. Derridaa, koje se odnose na problem odgovornosti političkog djelovanja, pokušati uspostaviti novi koncept mišljenja o demokraciji, koji se bitno razlikuje od onog racionalističkog, a pomak se očituje u tome što se “radikali” pored zauzimanja za jednakost, jednako tako zauzimaju i za postojanje različitosti. Na taj se način „radikali“ afirmiraju postmodernistički pristup identitetu, koji naglasak stavlja na dilemu izbora identiteta, odnosno kao uopćenu afirmaciju pluralizma i heterogenosti, kao „politiku razlika“, koja kao takva predstavlja udarac dogmatskom univerzalizmu. I upravo u tom ambijentu građanski (kulturno-politički) identitet poima se kao zajednica koja se ne zasniva na mitu o zajedničkom podrijetlu „krvi i tla“, nego se historijski formira preko države i kulture kao „simboličkog univerzuma“ koji pojedincima daje opći okvir orijentacije u danoj političkoj zajednici. U takvoj zajednici pojedinci nisu krvno (srodstvom) vezani za svoju zajednicu, već postaju njen dio zato što u njoj žive i djeluju kao građani, koji dobivaju državljanstvo prema toj političkoj zajednici i tako stječu „građanstvo“. Za tako što nije nužna homogenizacija po etničkoj liniji, jer se u nacionalitetu ne događa potpuna identifikacija „ja“ s „mi“, već pojedinci mogu pripadati istovremeno svojoj etničkoj grupi i šire shvaćenoj (građanskoj) naciji bez sukobljavanja, a ostaje i prostor za oblikovanje i drugih vrsta kolektivnog identiteta. Budući da u nacionalnom „mi“ nije riječ o redukciji na etnički/nacionalni identitet, koji je samo jedan od obilježja članova dane kulturno-političke zajednice, nacionalna identifikacija nije ekskluzivna (na temelju uključivanja/isključenja) i ne generiraju se etnički/nacionalni antagonizmi.

Iz svega rečenoga proizlazi da je identitet performativno-diskurzivna konstrukcija. Posvema istu konstataciju mogli bismo primijeniti i na niz drugih kategorija. Tako se i za kategoriju „roda” može reći da pripada nestabilnim/konstruiranim kategorijama, jer je i „rod”, prije svega, društvena tvorevina, koja se konstituira unutar diskursa i jezika. I kao svaki društveni proizvod i „rod” na sebi nosi povijesni indeks i kao takav podložan je određenim promjenama. Postoje ozbiljna istraživanja koja su pokazala da su najamni rad i robna potrošnja imali odlučujuću važnost za pojavu novih seksualnih identiteta.⁴

U knjizi „Nacija. Tekst. Identitet, interpretacija crnila makedonske povijesti” razrađivali smo tezu Ruth Wodak da se u diskursu i kroz diskurs oblikuju i nacionalni identiteti. Naime, ta je autorica istraživala diskurzivnu konstrukciju nacionalnog identiteta unutar različitih društveno-jezičnih i diskurzivno-analitičkih oblika. U tim svojim istraživanjima oslanjala se na različite teorijske koncepte – koncept „zamišljene zajednice” B. Andersona, koncept „habitusa” P. Bourdieua, koncept „diskursa” M. Foucaulta. Koncept diskursa preuzima u smislu društvene aktivnosti tvorbe značenja kroz jezik u smislu da diskurs oblikuje društvene aktivnosti tvorbe jezika kroz jezik u smislu da diskurs oblikuje društvene i političke prakse, a istovremeno je njima oblikovan; „s jedne strane, situacijski, institucionalan i društveni kontekst oblikuje i utječe na diskurs, a s druge, pak, strane diskurs djeluje na društvenu i političku zbilju” (2006: 112).

No, ako nestabilnost, promjenjivost, plastičnost predstavljaju temeljnu odrednicu kategorije „identiteta”, onda se logično nameće pitanje je li moguće istim imenom referirati na pojedinca/državu u svim razdobljima njihova trajanja: Jesam li ja ove 2009. godine, kada držim predavanje, isti onaj „Zlatko”, kao i onaj kojem su roditelji 1956. godine, prilikom rođenja, dali to ime, te ga tako zaustavili upravo na tom mjestu u „gramatici”, je li „Hrvatska”/„Makedonija” uvijek ista država, bez obzira na različite povijesno-političke kontekste/okruženja, u kojima su te države, u svome trajanju, na ovaj ili onaj način, sudjelovale?!

I u ovome našem predavanju „O imenu i identitetu...” istraživat ćemo suodnos imena i identiteta, i to u smislu da se kroz čin imenovanja izražava jezični angažman koji osigurava osobne, kulturne, rodne, nacionalne i druge identitete. U samom činu imenovanja sadržava se poveznica između onoga koji daje ime/davatelja i onoga koji se imenuje/imenovanoga, ali, jednako tako, izražava se odnos prema tradiciji, srodstvu, kulturi i povijesti. Na taj se način u svaki čin imenovanja uvodi i određena etičko-politička relacija⁵. Isto tako, možemo reći da čin kojim se tvori subjekt nije

⁴ Usp. J. D’Emilio & E. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, New York: Harper and Row, 1988. J. D’Emilio, *Capitalism and Gay Identity*, Powers of Desire: The Politics of Sexuality, ur. A. Snitow, C. Standel & S. Thompson, New Feminist Library Series, New York, Monthly Review Press, 1983.

⁵ U ovom predavanju nismo posebno elaborirali problem političko-etičke odgovornosti imenovanja, pa smo ostali dužni odgovore na nekoliko vrlo bitnih pitanja, koje je u svojoj disertaciji „Ime i pitanje identiteta u književnoj teoriji” postavila i na njih pokušala odgovoriti K. Peternai-Andrić:

a) Prethodi li konstituiranje subjekta imenovanju ili imenovanje naknadno stvara ono na što se poziva kao na gotovu činjenicu, odnosno je li „bezimeni” subjekt uopće subjekt;

rođenje, nego imenovanje. A čin imenovanja utemeljuje se u određenom kontekstu i određenom vremenu. To će reći da bi se taj čin mogao, ovisno o kontekstu i vremenu, utemeljiti/materijalizirati i bitno različito!

Slovenski filozof S. Žižek smatra da je “primitivno mistično krštenje” rodno mjesto procesa “imenovanja”: “Mora da je dio značenja svakog imena to da označava određeni objekt zato što je to njegovo ime, zato što drugi koriste to ime kako bi označili objekt o kojem je riječ; u onoj mjeri u kojoj je dio zajedničkog jezika, predmnijeva ovo samoodređivanje, ovo kružno kretanje. “Drugi” se, naravno, ne mogu svesti na empirijske druge, već oni ukazuju na lakanovsko “veliko drugo”, na sam simbolički poredak. Ovdje se susrećemo s dogmatskom glupošću svojevrstnom samom označitelju, glupošću koja preuzima oblik tautologije da se ime odnosi na neki objekt zato što se taj objekt tako zove, a ovaj povratni oblik (“zove se”) ukazuje na dimenziju “velikog drugog” koji je iznad i prevladava druge subjekte. (Postoji) jedan neophodan sastavni dio svake “normalne” uporabe imena u jeziku kao sredstvo društvenog povezivanja, a taj tautološki sastavni dio je lakanovski veliki označitelj “označitelj bez označenog” (S. Žižek 1989: 93).

Ideja identiteta ulazi u raspravu čim sami sebi postavimo pitanje “tko sam” ili kada nas s istim pitanjem suoči netko drugi. I ako pitanje postavi netko drugi, onda se najčešći odgovor sastoji u izricanju vlastita imena: Zlatko... Isto načelo vrijedi i za države: Hrvatska, Makedonija... Doduše, treba se zapitati može li takav način predstavljanja ili pukog prizivanja vlastitog imena pružiti valjani odgovor na postavljeno pitanje? Smatramo da samo takvo predstavljanje (prizivanje vlastitog imena) ne može biti adekvatni odgovor na postavljeno pitanje!

Prema mišljenju L. Wittgensteina dati nekoj osobi ime znači da smo tu određenu “osobu zaustavili na nekom mjestu u “gramatici”. Ili još preciznije: toj smo osobi propisali mjesto s kojeg će se ona (a isto vrijedi i za državu) ubuduće odazivati, ulaziti u određene relacije (ljubavne, prijateljske, profesionalne...), igrati svoje životne uloge (roditelja, prijatelja, supruga, rođaka...), djelovati u društvu (kao vojnik, patriot, službenik, radnik...).⁶

- b) koja je društvena uloga nadimka ili pseudonima;
- c) može li isticanje imena dovesti do promjene njegova značenja;
- d) umire li ime zajedno s nositeljem imena;
- e) koja je veza između osobnog imena i nacionalnog identiteta;
- f) na koji način iz imena proizlazi društveni angažman i etička obveza?

⁶ U knjizi “Nacija. Tekst. Identitet – interpretacije crnila makedonske povijesti” pokazali smo kako su upravo to “mjesto” s kojeg su se Makedonci odazivali kroz povijest drugi/Bugari/Srbi/Grci uvijek željeli kolonizirati/okupirati. Mogli bismo reći da povijest makedonske nacije i nije ništa drugo nego borba da se to “mjesto” odazivanja obrani, odnosno da je riječ o “mjestu” koje, prije svih, ipak pripada samo Makedoncima! Naime, i njima je jasno da onaj tko uspije kolonizirati to „sveto“ mjesto za sva vremena isključuje sve druge moguće „odazivače“: pravo odazivanja riješeno je samim činom imenovanja! I upravo bi tu, prema našem mišljenju, trebali vidjeti rodno mjesto svakog, pa tako i makedonskog nacionalizma, koji nije ništa drugo već ona vrsta političke osjećajnosti „koja nastoji uspostaviti samoodređene nacije-države kao društvene mobilizacije da bi ostvario ili obranio nacije, te kao pasionirana lojalnost i privrženost jednoj naciji, kao kulturnoj zajednici koja dodjeljuje identitet,

Iako se kroz čin imenovanja izražava jezični angažman koji osigurava kulturne, rodne, nacionalne, političke i druge identitete, čin imenovanja predstavlja sam početak procesa tvorbe identiteta. Nakon što je imenovanje izvršeno, bitan postaje čin dozivanja, odnosno način na koji se ime koristi. Stoga uporaba imena postavlja nositelja imena u poseban odnos prema osobi koja ime rabi. Imenovanje može predstavljati dio procesa prihvaćanja pojedinca/grupe u neku kulturnu, religijsku, političku ili drugu zajednicu, ali jednako tako može predstavljati i dio procesa isključenja/eliminacije iz zajednice. Prema tome, ime može predstavljati i određeni teret svome nositelju. Upravo jedan takav primjer predstavlja slučaj “Republike Makedonije” – ustavno ime ove države neke druge države (Grčka...) osporavaju i sukladno tome ne dopuštaju da se u međunarodnim forumima ta država legitimira svojim ustavnim imenom, već inzistiraju da se u takvim situacijama ta država predstavlja (i odaziva) pod nekim drugim imenom! A to grčko traženje da se druga država/Makedonija odrekne svoga imena nije ništa drugo nego zahtjev za brisanjem identiteta tog etnita. M. Hardt i A. Negri u knjizi „Common Wealth“ o brisanju identiteta govore kao o revolucionarnom procesu, koji je „monstruozan, traumatizan, nasilan. Nemoj spasavati sebe, zapravo, tvoje sopstvo mora biti žrtvovano. To ne znači da oslobođanje predmnijeva pad u more indiferentnosti, nego činjenicu da postojeći identiteti više ne može poslužiti kao sidrište“ (2009: 339).

A upravo je ta dimenzija imena sjajno problematizirana u drami W. Shakespearea „Romeo i Julija“. I ne samo to, već ta drama na najplastičniji način reflektira i aktualne političke i ine traume današnje Makedonije, koja je suočena s realnom mogućnošću: želi li aktivno i ravnopravno sudjelovati u međunarodnoj politici, onda će morati „uzeti neko drugo ime“ i umjesto „Makedonija“ zvati se nekako drukčije! “Paradoksalno smješteni u identitet bez imena (iz perspektive Drugog), Makedonci su osuđeni na prilično bolni (kolektivnu i individualnu) situaciju (međunarodne nevidljivosti i zamrznutog i odloženog identiteta koji životari u beskrajnoj krizi. Ova je situacija proizvela ranjiv (a ne nestabilan, ili “slab”, u dobrom poststrukturalističkom smislu) Makedonski Subjekt” (K. Kozolova 2003: 303). Tom “jakom” usporedbom željeli smo demonstrirati kako upotreba određenog „imena“ nužno generira i određeni društveno-politički angažman, koji mora imati i etičku dimenziju. Ali do takvih i sličnih problema dolazi svaki put u onim situacijama kada “drugi” odbijaju priznati naše konsitativne priče. A upravo u tim pričama krije se i naše ime i naš identitet! I što nam poslije toga “nepriznavanja” priča/identiteta/imena preostaje? Prema mišljenju E. Ringmara postoje tri moguća izbora:

- a) prihvatiti priče (i sve ono što uz priče ide: ime, tradicija, identitet, povijest, jezik...) koje drugi pričaju o nama;

postao je najvažnije određenje društvenog i osobnog života u recentnoj povijesti“ (L. Longman 2006: 66).

No, sve te aktivnosti ostat će neuspješne, ako nam ne uspije da ime ovjerimo unutar same zajednice na koje se ime referira. Isto tako, moramo biti svjesni da doba nacionalizma nije prošlo i da mi tek ulazimo u fazu neonacionalizma (L. Greenfeld), jer ne samo što je nacionalizam sveprisutan, već nacija kao globalna pojava prodire u sve sfere ljudske aktivnosti i osigurava opće prihvaćene sponove za uspostavljanje uzajamnih odnosa.

- b) ili se u korist drugih odreći onih priča koje nam nisu priznate;
- c) ili se i dalje držati naše originalne priče i pokušati uvjeriti publiku/zajednicu u njenu održivost.

Prema tome, “prve dvije opcije znače da prihvaćamo definicije koje su nam nametnuli drugi, treća opcija znači da mi namećemo svoju definiciju nekom drugom” (1996: 82, vidjeti i 185).

Postavit ćemo početnu premisu predavanja: gubitak vlastitog imena jednak je gubitku života⁷! Naime, čini nam se prihvatljiv (i primjenjiv na makedonski slučaj) način na koji je K. Peternai-Andrić⁸ interpretirala neke teze J. Derridaa o imenu. Jedna od tih teza glasi da se tijekom života nije moguće osloboditi imena. Nečije ime uvijek čini njegovu/njezinu bit i kao takvo neodvojivo je od njegova/njezina bića. To biće (u literaturi Romeo, u politici Makedonija...) živi u svom imenu, jer se imena ne mogu razoriti – ime ne gubi svoje značenje ni onda kada je nositelj imena razoren, na što je prije drugih u svojim “Filozofskim istraživanjima” ukazao L. Wittgenstein. Dakle, da bi se mogao opisati razoriv (smrtan, vremenit) subjekt imena moraju biti nerazoriva (besmrtna, nevremenita). Iz toga dalje slijedi da je ime neovisno o egzistenciji njegova nositelja. „Nešto se crveno može razoriti, ali crveno samo se ne može razoriti, to je stoga značenje riječi „crveno“ neovisno o egzistenciji neke crvene stvari“ (paragraf 55). Odvajanje imena od nositelja i nastavak života „izvan vlastita imena“ ipak je moguće, ali zahtijeva radikalno odvajanje od svih povijesnih, rodbinskih i uzročnih veza koje su nataložene u imenu, odricanje od niza identitetnih kategorija (nacije, spola, profesije...) i preuzimanje drugih ili novih. Alternativa smrti bila bi preuzimanje novoga identiteta, ako više nisam Romeo, onda

⁷ U drami „Romeo i Julija“ imena nisu prepreka da se dogodi “ljubav”, akteri u drami zbog imena i umiru, ali kroz svoja imena oni na kraju ipak preživljavaju. Ono što ih razdvaja u njihovoj ljubavi jesu obitelji/države koje su suprotstavljene vlastitim imenima. I upravo zbog toga što ih imena odvajaju oni bi ih željeli trajno odvojiti od vlastitih imena: Romeo, o Romeo/Zašto si/Romeo? O zataji oca svog/Odbaci ime to – il ako nećeš/Prisegni da me ljubiš, pa ću ja/Poreći da se zovem Capuletti – i tada slijedi njena ključna argumentacija: “Tek tvoje ime moj je dušman/Jer ti si ti i bez tog imena/Montechi nije ni ruka ni noga/Ni lice niti trup ni drugo ništa/Što pripada muškarcu. Drugo ime/Na sebe uzmi – ime nije ništa!/Što nazivljemo ružom, slatko bi/Mirisalo i s drugim imenom/Baš tako i Romeo, da i nije/Romeo, svu milinu svoju divnu/Sačuvao i bez tog imena/Romeo, moj, odbaci svoje ime/Jer ono nije dio bića tvog/I mjesto njega uzmi mene svu!

Možda u Julijinoj projekciji ime “Romeo” doista i nije dio bića njenog voljenog, ono predstavlja samo smetnju, i neka supstitucija/prazno ime bi zadovoljila njenu želju, jer bi bilo zrelo podariti novi identitet njenom voljenom, koji ne bi predstavljao nikakvo opterećenje za daljnju vezu, u slučaju “Makedonije”, ni uz najveće napore, ne uspijevamo vidjeti taj surogat/prazno ime, koje bi bilo u mogućnosti poroditi takav identitet koji ne će previše iritirati Druge/susjede. A, isto tako, i više je nego jasno da Makedonija nije Švedska pa da sebi dopusti luksuz i odrekne se vlastitoga imena. Švedska, za razliku od Makedonije, može si dopustiti takvo ponašanje, riječ je o zemlji koja je puna samopouzdanja i koja je sve donedavna cijelu regiju/Skandinaviju gledala kao na nastavak vlastitog sebstva. I upravo zbog toga samopouzdanja jedan red u stihovima švedske himne i može glasiti: “Želim da živim, želim da umrem u Nordenu”, a ne u Švedskoj!

⁸ Više o tome kod K. Peternai-Andrić, *Ime i pitanje identiteta u književnoj teoriji*, disertacija, strojopis, Zagreb, 2008.

sam nužno netko drugi. Ili na primjeru imena „Makedonija“ to bi značilo da bi se ime države moralo supstituirati nekim drugim imenom! I kada Julija moli Romea da bude ruža, ona ga želi odvojiti od imena u smislu svih rodoslovnih i kauzalnih veza koje odzvanjaju u njegovom imenu. Ona je ta koja traži da on promijeni ime (O! be some other name – Drugo ime – Na sebe uzmi) što prema mišljenju J. Derridaa može značiti dvoje: (a) uzeti drugo vlastito ime ili (b) uzeti drugu vrstu imena koje nije ljudsko, ime stvari, konkretno, vlastitu imenicu: Romeo u konačnici zamjenjuje vlastito ime za vlastitu imenicu – imenicu ljubav“ te će u toj „dvostrukoj aporiji“ vlastitog imena on izgubiti sve: i ime, i ljubav, i život! Drugim riječima, on se u drami nije uspio realizirati kao “individualnost”, što će reći da njegov identitet ne može smatrati građanskim/demokratskim tipom identiteta⁹.

Iz Shakespearove drame vidljivo je da Romeo mrzi svoje ime tek u trenutku u kojem Julija (a u slučaju Makedonije ulogu Julije preuzima međunarodna zajednica, Grčka, samo što za razliku od Romea Makedonija ne mrzi svoje ime i ne želi samo tako odustati od svog imena) to od njega traži. To znači da se odricanje imena može željeti tek kroz poziv drugog, u ime drugog (i ako bismo sada to aplicirali na „makedonski slučaj“, onda bismo vidjeli da ta drama o nesretnim ljubavnicima uopće nije tako naivna, kako nam to, možda, na prvi pogled izgleda; stoga bi svako ironiziranje te „naivne“ priče, u kontekstu postmodernističke paradigme, bilo krajnje nekorektno; ova priča o „nesretnim ljubavnicima“ puno je aktualnija od priče o nesretnom i neodlučnom danskom kraljeviću, jer otvara mnoštvo pitanja: preživljavaju li sva imena nakon smrti njihovih nositelja, može li se memorija razoriti, a ime do nečitljivosti izbrisati ili spaliti, ili ga jednostavno napustiti tako što bi se preuzelo neko drugo ime)¹⁰, jer „on to ne može htjeti sam od sebe, usprkos tome što mu je ta

⁹ Gesine Schwan građanski/demokratski politički identitet definira kao prepletanje građanskog etosa, s odgovarajućim psihičkim dispozicijama, i identifikacije građana s temeljnim normativnim konsenzusom. Romeo, nije građanin, jer on u svome djelovanju nije slobodan. Zanimljivo je da je Julija puno slobodnija u djelovanju od njega, njena individualnost je kudikamo izraženija, i u njenom djelovanju u drami možemo prepoznati snažnu volju da se bude autonoman, da se osvoji pravo na donošenje svih bitnih, pa i onih manje ugodnih, životnih odluka. Svi ti elementi predstavljaju nužne pretpostavke za stvaranje osjećaja slobode, osobnog dostojanstva, prava na samoodređenje.

¹⁰ Poslije spaljivanja preostaje pepeo, a pepeo je, sukladno filozofiji J. Derridaa, potpuno ne-sjećanje, razaranje samog sjećanja; ali u pepelu ipak preostaje – iako nečitljivo – ime u plamenu nestale osobe. Svako sustavno brisanje imena vodi uništenju arhiva, koji nije ništa ino nego organizirano sjećanje na ime (npr. Yad Vashem, taj najveći arhiv sjećanja na mrtve).

Dramski tijek „Romeo i Julija“ sugerira zaključak da je gubitak vlastitog imena jednak gubitku života: ako se kojim slučajem odrekemo vlastitog imena, onda mi ne možemo poništiti ništa osim samih sebe. I u tom kontekstu trebali bismo imati kudikamo više razumijevanja za one slučajeve u kojima nacija postaje traumatski objekt, koja ne organizira samo uživanje nacionalne zajednice u sebi (i uživanje po sebi), nego se u njoj javlja i opravdani strah da može biti (politički, vojno, kulturno...) ugrožena od neke druge nacije. Upravo što ovaj strah nismo željeli relativizirati, onda smatramo da nije moguće iste kriterije primijeniti na promjenu imena “Balkan” u “Jugoistočna Europa”, s jedne strane, i eventualnu promjenu imena “Makedonija” u neko ime “X”, s druge, pak strane. Naime, nikakvo oslanjanje na fukoovsku teorijsku tradiciju i koncepciju J. Butler o “performativnosti”, kao što to u svome tekstu čini K. Kolozova, neće nas uvjeriti da se pretvaranje imena Balkan u ime Jugoistočna Europa, kao dio jednog velikog političkog projekta/ (re)-konstrukcije novog geopolitičkog i kulturnog identiteta, može usporediti s nasiljem

emancipacija predstavljena kao prilika da konačno bude on sam s onu stranu imena – prilika da konačno živi jer on nosi svoje ime kao svoju smrt. Sam od sebe on to ne može željeti, jer njega nema bez njegova imena“ (J. Derrida 1992: 430).

I onda je posvema u pravu Katerina Kozolova kada u nasilnom davanju imena vidi “krajnje nasilje nad Subjektom kroz totalnu frustraciju želje. Ono se vrši kroz negaciju, potpuno odstranjivanje njenog (“Željenog”) Subjekta. U sva tri slučaja (“Makedonija”, “Balkan”, “Jugoistočna Europa” – op. Z. K.), Subjekt (nositelj) ove negacije je europski Subjekt kao globalni i globalizirajući Subjekt. Jednostavna geometrijska figura izgrađena od vektora snage na djelu u dva slučaja (u slučaju Makedonije i u slučaju Balkan/Jugoistočna Europa) održava kolonijalno podčinjavanje/stvaranje Balkana i Makedonskog Subjekta. Ti se procesi odigravaju s postkolonijalnim svijetom u pozadini koji stvara utisak da teži prevladati i napustiti kolonijalni subjektivitet/subjektivizaciju i to, posvema paradoksalno, upravo kroz proces globalizacije” (isto).

Interpretirajući dramu „Romeo i Julija“ J. Derrida je uputio na djelatnost imena bez referenta, točnije preživljavanje imena i nakon smrti njegova nositelja, međutim suprotno vlastitim tezama o kontingentnosti i tek privremene stabilizacije značenja, stavio naglasak na ime kao bit, esenciju pojedinačnog bića, neodvojivo od njegova nositelja, a tek uzgred ukazao na mogućnost odvajanja subjekta od imena za pojedini identitet. Doduše, mogli bismo reći da ni Julija, a još manje Romeo, nisu sigurni gdje pripadaju, odnosno da je njihova „ljubavna“ tragedija, zapravo, posljedica njihove neuspješne potrage za identitetom. Naime, očito je da njih dvoje nikako ne uspijevaju sebe smjestiti među varijetete stilova i uzora ponašanja. U tom smislu u pravu su oni koji smatraju da je identitet etiketa kojom se pokušava razriješiti osjećaj nesigurnosti. Naposljetku, kriza identiteta i jest, u najvećoj mjeri, povezana s nesigurnošću, koja izaziva pometnju i zabrinutost. Iako se najčešće povezuje s disfunkcionalnošću cjeline društvenih institucija, kriza identiteta ima dublje korijene u previranjima unutar kulture, uslijed čega dolazi do promjena paradigmi i modela društvene komunikacije i društvenog ponašanja. D. Bell u svojim tekstovima povezuje krizu vrijednosti (i nastajanje anomija) s brzim promjenama modela u kulturi, koje su praćene značajnijom pojavom dezintegracionih čimbenika. Čini mi se da bismo ocjenu T. Roszaka o dramatičnim promjenama u suvremenoj civilizaciji, koje on opisuje kao vrijeme u kojem je „privatno iskustvo o otkrivanju i ispunjenju personalnog identiteta postalo subverzivna politička snaga velikih razmjera“, mogli slobodno aplicirati na sva vremena, pa tako i na ono vrijeme u kojem se odigrava Shakespeareova tragedija „Romeo i Julija“.

koje proizlazi iz zahtjeva da jedna suverena država odustane od svog imena, a to znači i tradicije, identiteta, jezika...

I ako se u promjeni imena/(re)-konstrukcija identiteta Balkan u Jugoistočna Europa može vidjeti odraz jednog već prilično konkretnog, “materijalnog” ili “realnog” fenomena, koji nikada nije “samo ime”, onda to u slučaju Makedonije ne stoji. U potonjem slučaju uistinu je riječ “samo o imenu”, koje POSTOJI, sa svom svojom (ne)sretnom historijsko prtljagom! Stoga nikako ne bismo smjeli dopustiti da političkom odlukom o nužnosti umiranja jednog imena (u ovome slučaju, države) nestanu i neki “realiteti”, koji predstavljaju sadržaj/bit toga imena.

U činu imenovanja sadržan je, dakle, odnos između onoga koji ime daje i onoga koji je tim imenom prozvan, ali se ujedno tim činom otvaraju i relacije prema srodstvu, kulturi i povijesti koji na neki način prožimaju ime. Time se smo još jednom potvrđuje da je etički moment prisutan u svakom činu imenovanja, pa nam onda može biti jasno da iz imena (borbe za ime – u slučaju Makedonije) može proizaći i društveni angažman i etička obveza. Posvema je jasno da je svaka promjena imena uvijek i dio određene političke akcije/nasilja! A te akcije najčešće su konstrukcije pogleda “Drugog” (Grčke, međunarodne zajednice), njegove projekcije kako bi nešto (Makedonija) trebalo biti i kako bi se to trebalo imenovati. Čin nasilja tako je imanentan svakom činu imenovanju! No, upravo iz tih razloga današnja makedonska politika (i teorija) inzistira na postojanosti imena svoje države, jer ta postojanost uvjet je svakog, pa tako i makedonskog identiteta. “Borimo se za određena imena i protiv drugih, kako bismo ih prisvojili (Europa, Jugoslavija, Kosovo, Makedonija, ali također i Francuska, Velika Britanija, Njemačka). Sve te borbe ostavljaju tragove, u obliku nostalgičnih priželjkivanja i granica ili utopija i transformacijskih programa. Prema tome, ime Europe – izvedeno iz daleke antike i isprva dodijeljeno maloj pokrajini Male Azije – povezano je s kozmopolitskim projektima, zahtjevima za imperijalnom hegemonijom ili s otporom koji su izazvali, s planovima dijeljenja svijeta i širenja “civilizacije” čijim se čuvarima smatraju kolonijalni moćnici, sa suparništvom “blokova” koji se prepiru oko pravovaljanosti njihova posjedovanja, sa stvaranjem “pojasa blagostanja” sjeverno od Sredozemlja, “velike moći u dvadeset i prvome stoljeću” (E. Balibar 2001: 9-10).

Pitanja “Tko sam?”, “Tko smo mi?”, “Tko je drugi?” često se postavljaju. To su opća mjesta svakog uvoda u filozofiju! I ne samo uvoda u filozofiju, već se i ideja moderniteta temelji na pitanjima poput samotumačenja „Tko sam ja?“ i „Odakle potječem?“ I u tim pitanjima ne treba vidjeti ništa neobično, jer je pojam identiteta jedno od temeljnih svojstava ljudskog postojanja. Pitanje “Tko sam ja?” nužno provocira i odgovor na pitanje “Gdje pripadam?” Čovjek nije sam u svemiru, niti je pojedinac sam u grupi, niti je bilo koje društvo osamljeno. Ali, mi u svakodnevnom životu dijelimo ove kontinuumе na moje specifično “mi” – moje obitelji, moje klase, moje zajednice. No, isto tako, treba reći da pojedinac različito definira svoje „ja“ u odnosu na pripadnost etničkoj ili građanskoj naciji. U prvom slučaju etnička pripadnost smatra se fundamentalnom za samoodređenje – slijedi Herderovu formulu – gdje pojedinac doživljava samioidentifikaciju primarno kao etničku identifikaciju, jer u identifikaciji s etnosom prisvaja neke attribute koji se pripisuju naciji („marljiv“, „vrijedan“, „pošten“...) takozvani nacionalni karakter, koji „uvlači“ u svoju personalnu strukturu i na razini kolektivnog identiteta problemi se razmatraju, prije svega, kroz kategoriju pripadništva i konstituiranja predstave o „mi“ kao izrazu partikularne (etničke) zajednice. Time se postiže čvrsta veza između „ja“ i „mi“ u specifičnom etničkom kontekstu. Odnos između „ja“ i „mi“ konstituira se putem homogenizacije „našega“ i isključivanja „drugog“. Tu je „ja“ subordinirano prema „mi“ (etničkoj grupi) i nacionalni autoritet se javlja kao primarni super-ego.

Literatura:

- Balibar, E. (2001), *We, the People of Europe?*, *Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton UP. [Usp. srpski prijevod, Mi, građani Evrope? Granice, države, narod, Beogradski krug, Beograd, 2003.]
- Derrida, J. (1992), *Acts of Literature*, New York,. London.
- Giddens, A. (1986), *The Constitution of Society*, Cambridge.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009), *Common Wealth*, Cambridge, Massachussets.
- Kozlova, K. (2003), "Identitet (jedinstva) u izgradnji: O smrti "Balkana" i rođenju "Jugoistočne Europe"", [u:] Dušan I, Bjelić & Obrad Savić, ur. *Balkan kao metafora, Između globalizacije i fragmentacije*, Beogradski krug, Beograd, str. 295-307.
- Longman, L. (2006), „The Social Psychology of Nationalism: To Die for the Sake of Strangers“, [u:] Gerard Delanty, Krishan Kumar, ur. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Thousand Oaks, New Delhy, str. 66-83.
- Ringmar, E. (1996), *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*, Cambridge UP.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, London.
- Taylor, Ch. (1991), *The Malaise of Modernity*, Anasi, Toronto.
- Wittgenstein, L. (1998), *Filozofska istraživanja*, Zagreb.
- Wodak, R. (2006), „Discourse-analytic and Socio-linguistic Approaches to Study of Nation(alism)“, [u:] Gerard Delanty, Krishan Kumar, ur. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Thousand Oaks, New Delhy, str. 104-117.
- Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso. [Vidjeti i hrvatski prijevod Sublimni objekt ideologije, Arkzin, Zagreb, 2002.]

PANNACIONALIZAM – TRANSNACIONALIZAM (politički identitet Europe: ad-venture?)

Iako sam svjesna da ne postoji politički koncept, vizija ili projekt oslobođen kontroverzi, posvema se slažem s konstatacijom Thomasa Meyera, spomenutom u knjizi *Identitet Europe*: „EU je ukratko tvorevina koja u najboljem slučaju može naći na racionalno odobravanje ili na želju za dogovornim učešćem, ali ne i na emotivnu identifikaciju. Identifikacija sa Unijom kao jedinicom političkog delanja verovatno će – (...) uvek u velikoj meri biti refleksivne prirode, kao i postmoderni oblik političkog identiteta“ (T. Meyer 2009: 54).

Europski je kulturni identitet već dugi niz godina top tema postmodernih političkih rasprava. Kao društveni projekt okrenut budućnosti, on ovisi, ne samo o zajedničkoj povijesti, civilizacijskom naslijeđu ili kolektivnoj volji naroda koji žive na tom području, već i o potrebi da bude prevladan pomoću jednog imaginarija kao pankulturne, ili bolje rečeno transkulturne matrice koja bi mogla biti vezivno tkivo zajedničke identitetske svijesti. Ali, aktualni europski trenutak otvara pitanje o njegovoj realizaciji: Hoće li on biti realiziran u nekakvu kondominiumu (političkoj zajednici koja bi bila „naddržava“ ili „nadcija“) ili u nekom sličnom političkom i kulturnom okviru, ostaje nedoumica bez konkretnog odgovora koja nas, ipak, uvjerava da pitanje o europskom identitetu kao zajedničkoj perspektivi različitih nacionalnosti, ne ignorira pojam etniciteta u okvirima Unije. Naprotiv, primjećuje se želja za implementiranjem jedne racionalne političke koncepcije, koja ne samo da promiče zajedničke vrijednosti, već i potencira posebnosti. Ta bi koncepcija u globalnoj perspektivi mogla realizirati dugo najavljivanu viziju o nadnacionalnom, lokalnom, ali i univerzalnom europskom konceptu, koji daje priliku i malim, već pomalo zaboravljenim nacijama. Ono što treba učiniti jest naučiti njegov jezik sa svim popratnim arhetipovima, bez trauma i kompleksa, bez zazora od alterkacija. Riječ je o dugom i mukotrpnom procesu – bar u nekim slučajevima.

Svoje sam prve spoznaje o tim nedoumicama iznijela u tekstu „Esej o stvaranju i uništenju“ iz 2006. godine. Bio je zamišljen kao epilog, ali postao je temeljni prilog mojoj knjizi *Grupni portret: kulturološki i literaturno-teorijski eseji* (2007). U tom eseju polazim od teze Denisa Rougemonta, koji u knjizi *Dvadeset i osam stoljeća Europe* ističe da je protopovijest Europe, zapravo, protopovijest kontinenta bez imena, polako naseljavanog, civiliziranog i oživljenog od ljudi, ideja i zanata podrijetlom s Bliskog Istoka. Pojavivši se u ranom 8. stoljeću, naziv „Europenses“ dugo je vremena ostao u području alegorije, zapravo, sve do 14. stoljeća kada je uskrsnula

atrofirana vizija o Europi kao „obitelji naroda“, kontinentalnoj zajednici ujedinjenoj oko zajedničkog cilja – obrane kršćanstva.

Renesansna je duhovna geografija doživljavala ovu zajednicu kao kontinent u ekspanziji, opisujući ju kao glavu („le cap“), odnosno kao mozak velikog tijela čija ambicija nije završavala samo željom biti ishodištem (arhé za sva otkrića i kolonizacije) ili središtem civilizacija, već željom biti krajnjom točkom (telos = obzor ili granica) svih tehničkih dostignuća. Umjesto da nametne jedinstvo, velika je obitelj naroda producirala mit koji je stvorio rascjep u srcu Kontinenta s nejasno definiranim granicama, ali s moćnom vizijom onoga što će tek uslijediti. To je jačalo uvjerenje da u tom Velikom Cijelom postoji jedan Maleni Dio koji mu u potpunosti ne pripada. Poznat pod imenom „Balkan“, taj „unutarnji“ dio Europe nije bio tretiran samo kao subregija („carstvo sjena“, zona simboličnog nesvjesnog), već i kao Id¹ zapadnoeuropskog Ega, koji je producirao analogiju s freudovskim poimanjem „ne-identičnosti identiteta“. Kao rezultat takve višestoljetne stereotipizacije, taj „mali dio“ potisnuo je svijest o korijenima europske civilizacije.

Naime, kao kompozit različitih istovjetnosti koje se međusobno nadopunjavaju stvarajući identitet razlika, Balkan je istovremeno i središte i periferija, i ergon i parergon kulturnih i duhovnih pretpostavki povezanim s identitetom Europe. On je mjesto na kojem su se u antici pojavile i razvile najveće humanističke discipline: filozofija, književnost, pravo, demokracija. Te su discipline oblikovale europski mentalitet, a to je činjenica koja se danas stalno marginalizira i zaboravlja. No, podsjetimo li se mnogih povijesnih razdoblja na Balkanu, postaje jasno zašto je ova povijesna i geografska regija oduvijek bila graničnik na kojem se gradila logika „ne-čega-između“, koja je od balkanske kulturne hibridnosti napravila specifičnu strategiju pomirbe krutih identiteta. Nije li to strategija *Drugog, obezglavljenog*, pita se Derrida i dodaje: „pitanje je staro koliko i povijest Europe, ali iskustvo *drugog pravca*... postavlja se na apsolutno drukčiji način... Proboj novog, jedinstvenost drugog danas... trebali bi biti anticipirani poput onog što se ne može predvidjeti... ukratko, *poput onog o čemu još uvijek nemamo sjećanja*“ (J. Derrida 2001: 20, kurziv A. B.-M.).

Postoji jedna indikativna rečenica u putopisu o Jugoslaviji Rebece West, objavljenom 1941. godine. Svojim primarnim kontekstom, ta me rečenica već duže vrijeme podsjeća na predrasudu o nasilju kao jedinstvenom balkanskom svojstvu. Potaknuta predrasudama Francuza koji su u riječi Balkan vidjeli rastaquouére Barbara, Rebecca West je napisala: “Nisam znala ništa o tom jugoistočnom djeliću Europe, a budući da su od tamo stalno stizale bujice vijesti o mnogim događajima... to je značilo da *ne znam ništa o svojoj vlastitoj sudbini*“². Njezin isповijesni ton otkriva da su nekadašnji stereotipi o Balkanu slični današnjima – gotovo da se i ne razlikuju – upućuju one na europske predrasude, ali i na pretpostavkama da stigmatizacije

¹ Jedan unutrašnji drugi koji „ništa ne zaboravlja i ništa ne uči, koji i dalje bježe vekovne bitke, dok je ostatak Evrope zabavljen ubrzanim procesom globalizacije“ (S. Žižek 2001:152).

² Vidjeti: Rebecka West, *Crno jagnje i sivi soko: putovanje kroz Jugoslaviju*, BIGZ, Beograd, 1990, 38-39.

toga tipa, ne samo što stvaraju mitske slike o drukčijem, već i jednu osobitu pseudo-mitologiju kojom, u odsutnosti konvencionalnog imperijalizma, zapadnoeuropska moć ostvaruje svoju imaginativnu kolonizaciju zadovoljavajući pri tom i želju za dijalogom sa svojim unutrašnjim Drugim.

Evo što Slavoj Žižek, poznati teoretičar drugosti, misli o tom fenomenu. Za njega je stereotip o Balkanu, dijelu Europe stalno proganjanom od zlih utvara prošlosti, jedan od najpoznatijih kulturoloških stereotipa vezanih uz to područje. No, njegov oštri um otkriva važan paradoks: spomenuti stereotip vječitog proganog od „utvara prošlosti“ sam je postao utvara koja progoni, potkopavajući liberalno-demokratske procese i plašeći europsku javnost mogućnošću balkanizacije kao oprečnosti namjeri „europeizacije“ Balkana. Vratit ću se toj lucidnoj konstataciji koja proizlazi iz jednonacionalnog državnog koncepta karakterističnog za Europu, ali prije bih se željela osvrnuti na aktualni „projekt u nastanku“ – *europski politički identitet*.

U tekstu „Teško prešućene istine: granice, identiteti, zidovi i mete psihičkog imperijalizma“, koji je dijelom ove knjige, spomenula sam mišljenje Étiennea Balibara da će se o sudbini europskog identiteta odlučivati na Balkanu i da će u toj balkanskoj situaciji Europa ili prepoznati sliku i posljedicu svoje povijesti i poduzeti nešto kako bi taj problem riješila, „ili će, (...), ona odbiti to suočavanje same sa sobom i taj problem i dalje smatrati spoljašnom preprekom koju treba prevazići sredstvima koja su i sama spoljašnja, uključujući i sredstva kolonizacije.“ (E. Balibar 2003: 27-28) Pet godina kasnije, problematizirajući ulogu današnje Europske unije (poznate i kao „vizigotska Europa“), Marija Todorova smatra da Europa nije samo „regija nacija“ u kojoj su se odigravale složene povijesne interakcije, već i središte svjetske industrijalizacije i kolonizacije, za kojeg je pojam „Jugoistočna Europa“ poprimio negativnu konotaciju. U diplomatskom rječniku nekih novijih politika postao je čak i „mentalno prazno mjesto“.

Naime, na početku 1997. godine, State Department Sjedinjenih Američkih Država naredio je svojim veleposlanstvima da budu pažljivi prema osjećajima građana Istočne Europe, koja se u očima zabrinute američke diplomacije neminovno transformirala u *Srednju* (termin koji je bio u upotrebi i prije Drugog svjetskog rata). Tako je postignuta zanimljiva situacija, kaže Todorova: „Imamo kontinent koji se zove Evropa, njegov centar koji nije sasvim Evropa, a zove se Srednja (...), njegov Zapad koji se smatra istinskom Evropom, a Istoka – nema.“ Osim, možda, implicitno u suptilnoj diplomatskoj projekciji Richarda Holbrooka³, prema kojoj bi Rusija mogla zauzeti to „ispražnjeno“ mjesto, razumije se, „s velikom dozom opreza“ (2005).

Možemo raspravljati o takvim i sličnim, čak i ozbiljnijim besmislicama u političkim diskursima velikih sila te upućivati na stečevinu mentalne higijene, ali postoji nešto važnije što ne želim previdjeti, a što sam dotaknula na početku ovoga eseja. Europski politički identitet, kao projekt u nastanku, ne samo da ima potrebu za (re)

³ Posebni izaslanik za Balkan u razdoblju od 1996.-1999., glavni pregovarač u Daytonskom mirovnom sporazumu i dvadeset i drugi veleposlanik SAD-a u Ujedinjenim narodima (1999.-2001.)

integracijom postojećih političkih granica, već i potrebu za stvaranjem *demokratskog javnog prostora*, u čijim bi se okvirima nastavio odvijati susret kultura. Bez tog *susreta* nema za Europu napretka u političkom smislu riječi, ni potvrde o tezi da je svaka potraga za identitetom samo uvjerljiv dokaz o vlastitoj nedostatnosti. Stoga se pitam: kojim putem treba ići Europska Unija, njezine zemlje članice (ili one sa statusom kandidata), pripremajući se za novi postnacionalni građanski (*citizenship/citoyenneté*) ili transnacionalni politički identitet?

Dopustite mi da se sada vratim spomenutim jednonacionalnim državnim konceptima i na njihovu suprotnost, balkansku etničku miksturu te da pokušam inicirati alternativne odgovore na postavljeno pitanje. Poznato je da je nacionalizam kao koncept mišljenja i djelovanja bio i ostao najprivlačniji globalni fenomen današnjice. Iako je nacionalizam u proteklom razdoblju uobličio naš svijet i vjerojatno će još dugo igrati važnu ulogu u njegovoj budućnosti, postoji želja, ne možda toliko za političkom, koliko za kulturnom „preradom“ identiteta, koja vodi jednoj zanimljivoj situaciji. Naime, postoji oblik nacionalizma sveobuhvatniji od pretpostavljene kompaktne nacije koji se zove *pannacionalizam*. Njegove zametke moguće je prepoznati i u *panslavizmu*⁴, pokretu koji se pojavio u 19. stoljeću na prostorima Jugoistočne Europe. Riječ je o kulturnom i političkom nastojanju ujedinjenja država i naroda, koji su unatoč razlikama i osobitostima mogli formirati „obitelj naroda“. Međutim, krenemo li od pretpostavke da je kulturno ujedinjavanje manje institucionalizirano od političkog ili gospodarskog, možemo prihvatiti ona razmišljanja koja su u toj sveobuhvatnosti vidjela protutežu brojnim etničkim nacionalizmima i njihovim nastojanjima. Razumije se da panslavizam nije bio jednini pan-pokret u Europi.

U prvoj polovini 20. stoljeća, 1922. godine pojavio se još jedan politički pokret za mirno ujedinjenje i izbjegavanje posljedica kataklizmičnog rata koji je prijetio Kontinentu. Njegov utemeljitelj, austrijski grof i političar Richard von Coudenhove-Kalergi⁵ predviđao je da će Europa biti ugrožena od nadilazećeg agresivnog nacionalizma, ukoliko se ne ujedini u političku, ekonomsku i vojnu uniju. Na početku je formiranje slobodne i ujedinjene Europe bilo moguće samo na Zapadu, pa se može reći da nekadašnja Europska zajednica za ugljen i čelik (*ECSC-European Coal and Steel Community*)⁶, svoja temeljna načela u velikoj mjeri duguje upravo idejama

⁴ Iako nije uključivao sve slavenske narode, panslavizam je bio širok i moćan pokret koji je nagovještavao kulturni preporod onih koji govore slavenske jezike i imaju zajedničke ideje i sentimente. U tom kontekstu željela bih spomenuti da je i jugoslavenstvo, iako bez dugoročnijeg političkog uspjeha, bio jedan osobit pokušaj pannacionalizma, no postavljen na drukčije, na žalost, pogrešne temelje. Svakako da ta delikatna tema zaslužuje širu elaboraciju od usputne napomene u jednoj natuknici.

⁵ Paneuropska unija von Coudenhove-Kalerga smatra se najstarijim europskim pan-pokretom koji je težio političkom, ekonomskom i vojnom ujedinjenju Europe kao zajednice zakona, mira i slobode. Njegovi nekadašnji članovi bili su i Albert Einstein, Thomas Mann, Sigmund Freud, Konrad Adenauer, Otto von Habsburg... Posljednje generalno Vijeće Međunarodne Paneuropske unije održano je 9. lipnja 2012. godine u Europskom parlamentu u Strasbourgu.

⁶ Njezin prvi predsjednik bio je Jean Monnet koji je tadašnjem francuskom ministru za vanjske poslove Robertu Shumanu, 1950. godine, predstavio svoj projekt o proširenju francusko-njemačke

ovog pan-pokreta: politički federalizam, jedinstvena europska putovnica, ukidanje granične kontrole... Čak i osnovnu koncepciju aktualne zastave današnje Unije možemo prepoznati u jednom od transparenata spomenutog Paneuropskog pokreta. To potvrđuju i mnogi kasniji povijesni događaji (npr. Sporazum iz Maastrichta i njegova ratifikacija 1992. godine). Ali, iako je Europska Unija na početku bila po sadržaju ekonomska, a po zamisli politička zajednica, ipak se temeljila na mnogo širim kulturnim pretpostavkama i tradicijama⁷. Oni su danas razlog za pojavu novog političkog vala – *paneuropski kulturni nacionalizam*. Prema mišljenju A. Smitha, njime bi se moglo stići dalje od vlastite nacije. Naime, “bude li stvorena europska politička zajednica koja će imati odjeka u *narodu*, tada možemo biti sigurni da će je na osnovi zajedničkog evropskog kulturnog nasleđa utemeljiti jedan paneuropski nacionalistički pokret kadar da od tog nasleđa iskuje zajedničke evropske mitove i simbole, vrednosti i sećanja, i to tako da oni ne konkurišu još moćnim i energije punim nacionalnim kulturama. Samo na taj način *pannacionalizam može biti tvorac novog tipa kolektivnog identiteta, koji nadsvođuje pojedinačne nacije, ali ih ne uki-*da.” (A. Smith 1998: 269, kurziv A. B.-M.).

Još je 1951. godine, jedan od doajena ideje o ujedinjenoj Europi, španjolski filozof José Ortega y Gasset, smatrao da je stari, devetnaeststoljetni koncept nacije odavno iscrpio svoje sadržaje pa su, ostajući bez programa o zajedničkoj budućnosti, europski narodi involuirali umjesto da evoluiraju. Prestali su biti nacije i postali provincije koje su, kako bi se spasili tlake teškog provincijalizma, morale razviti politiku kojom će prevladati “tu staru sklerotičnu ideju i pođu putem nad-nacije, ka evropskoj integraciji.” (H. Ortega y Gasset 2003: 15) Razumije se da ta integracija ne bi smjela dovesti u pitanje europsku kulturnu svijest jer „europska kultura“ nije krčma kraj puta, već sam put koji stalno poziva na putovanje.“ Zabrinut pojavom unutrašnjeg tipa nacionalizma (*nationalisme rentré*), koji bi mogao „*tranzitno* deprimirati“ zajedničku svijest o europskoj kulturi *per se*, H. Ortega y Gasset uvjeren je da je europsko jedinstvo, prije svega, političko pitanje zakonskih oblika i preciznih sporazuma prema kojima trebamo krenuti... *čak i ako ne postoji spontana volja za njim*. Jer, Europa nije samo geografska ili ekonomska stvarnost, već politički projekt koji nalazi opravdanje svoga postojanja u mnogobrojnim povijesnim i kulturnim činjenicama, u posebnim i kolektivnim epopejama, u velikim znanstvenim i tehnološkim dostignućima, u izuzetnim umjetničkim, intelektualnim i književnim djelima kao okvir zajedničkog imaginarija o kojem sanja svaki učeni Europljanjin, bez obzira na svoj nacionalni, jezični i vjerski identitet. Pomoću njega bi mogle biti premoštene povijesne podjele i ublažene sadašnje političke i kulturne razlike jer od svih mitova utkanih u Uniju, najprepoznatljiviji je etički mit o humanističkim vrijednostima koji je oblikovao povijest europskoga kontinenta, ujedinivši ga oko ideje o

suradnje za proizvodnju ugljena i čelika u nadnacionalnim okvirima. Ubrzo zatim uslijedila je i poznata Shumanova deklaracija, koja je značila prvi korak prema jednom obliku europske federacije.

⁷ Mislim na naslijeđeno rimsko pravo, na demokratsko uređenje, građanska prava i obveze, kršćansku etiku, renesansni humanizam, racionalizam, klasicizam, romantizam...

globalnom kolektivnom identitetu. Taj bi identitet, kao sociopsihološki pandan, eliminirao osjećaj megalomanije i provincijalizma postojećih nacionalnih identiteta.

Otuda i potreba za jednim *konstytucionalnim patriotizmom* (onako kako ga definira Jürgen Habermas), koji bi se temeljio, ne samo na zajedničkoj političkoj volji, već i na demokratskom poimanju društva utemeljenog više na zajedničkim idejama, a manje na zajedničkim emocijama. Takav bi patriotizam unio novu sinergiju unutar posebnih nacija u velikoj kontinentalnoj obitelji kultura, pa u okvirima jedne postnacionalne demokracije, mogao bi se i ostvariti projekt kolektivnog identiteta, ne kao replika modelu Sjedinjenih Američkih Država, već kao kombinacija pojedinih nacionalnih težnji i globalnih kulturnih aspiracija europskih naroda spremnih podijeliti među sobom sposobnost političkog djelovanja.

Euroskeptici podsjećaju na dva neuspjela pokušaja. Ali, iako skepticizam nema dodirnih točaka s idejom o kozmopolitskoj Europi, ostaje činjenica da osjećaj zajedničke pripadnosti ne može biti na taj način izazvan. On može samo proizići iz *zajedničke kulturne svijesti* te provodeći ideju demokracije, dijaloga i debate kao primarnih ciljeva javnih politika u državama Staroga kontinenta, proširiti fokus svoga djelovanja na ekonomske, kulturne i obrazovne interese, građanska prava i obveze. Samo u uvjetima jedne postnacionalne demokracije, nadnacionalni europski identitet mogao bi zamijeniti nacionalni⁸ i njegovati osjećaj elementarne pripadnosti Europi.

Na istoj je crti i razmišljanje Giannia Vattima, talijanskog filozofa i političara. Iako priznaje da još uvijek ne može zamisliti jedinstvenu nacionalnu svijest, u svom eseju „Dom Europa“ piše: „Dapače, ono što nas fascinira još više, kada mislimo na projekt jedne Europe kao jedinstvenoga političkog subjekta, jest upravo taj gotovo apsolutni manjak „prirodnih“ osnova na koje se oslanja neka nacionalna svijest. Europa može biti samo jedinstvo 'kultura', također i nadasve u smislu u kojem se taj termin suprotstavlja „prirodi“. (...) za osjetiti se Europljanima moramo priznati i eksplicitno artikulirati razloge zbog kojih smo, posebice odnedavno, postali svjesni da je biti Europljanin nešto posebno; to je primarnije i fundamentalnije od naše pripadnosti Uniji koja je u izgradnji. (...) Interesi koje politika mora pomiriti često su radikalno suprotstavljeni, a kako bi došlo do *suglasnosti* potreban je svojevrstan 'dodatak duše', dakle, etička odluka (...) nešto analogno *patriotskim vrijednostima* (...)“ (G. Vattimo 2008: 238-239, kurziv A. B.-M.).

Kažu da je patriotizam vezan uz pojmove narod/nacija, ali kada je u pitanju onaj europski, Habermas razmatra navodnu „no-demos“ tezu, tj. tvrdnju o nepostojanju *europskog naroda*, a koja ujedno problematizira i potrebu za europskim ustavom. „Prema toj tezi, smatra Habermas, Unija se ne bi mogla razviti u političku zajednicu s vlastitim identitetom jer 'ne postoji europski narod'. Taj se argument oslanja na pretpostavku da samo nacija povezana zajedničkim jezikom, tradicijom i poviješću daje nužnu podlogu političkoj zajednici. (...) Želio bih pokazati da ta interpretacija,

⁸ Europske su nacije stigle do trenutka kada bi se mogle spasiti samo ako uspiju nadići same sebe kao nacije, tj. ako prevagne stav da je *nacionalna pripadnost, kao najsavršeniji oblik kolektivnog života*, čisti anakronizam bez perspektive te je stoga, povijesno nemoguć.“ (H. Ortega y Gasset 2003: 48-49).

iako na prvi pogled čini da je europska povijest podupire, ne će odoljeti podrob-nijem ispitivanju. (...) Riječ je o uvjetima koje valja ispuniti da bi građani mogli proširiti svoju građansku solidarnost iznad svojih nacionalnih granica (...). Dok se nacionalna svijest kristalizira oko država u čijemu se liku sam narod može ogledati kao kolektivno djelatno sposobni faktor, *građanska solidarnost* izrasta iz članstva u demokratski ustrojenoj političkoj zajednici slobodnih i jednakih ljudi. U prvom planu više nije samopotvrđivanje kolektiva prema van, nego očuvanje liberalnog poretka unutra. Tako što se *identifikacija s državom* pretvara u *orijentaciju prema ustavu*, univerzalistička ustavna načela dobivaju određenu prednost nad pojedinač-nim integracijskim kontekstima vlastitih nacionalnih povijesti.“ (J. Habermas 2008: 143-145)

Razumije se da se bez svijesti o zajedništvu među slobodno udruženim narodima Unije, koji su se do tada doživljavali kao stranci, ne može realizirati taj „apstraktni“ oblik društvene integracije u kojem bi se mogle, putem zajedničke javne sfere, demokratske volje i političke kulture, prevladati pojedine granice jezika i roda u ispunjenju ideje o kolektivnom identitetu kao *jedinstvu heterogenih jedinki koje se međusobno identificiraju pojmom-građani*.

U traktatu „Razmišljanja o univerzalnoj monarhiji“ iz 1734. godine, francuski politički mislilac i pisac epohe prosvjetiteljstva, barun Charles-Louis de Secondat Montesquieu, zapisao je da je Europa jedna nacija sastavljena od niza drugih⁹. Cijelo stoljeće kasnije, na jednoj mirovnoj konferenciji, Victor je Hugo rekao sljedeće: „Doći će dan kada... će se sve nacije ovog kontinenta udružiti na višem stupnju jedinstva stvarajući europsko bratstvo, a da ne izgube svoje posebnosti i svoju slavu individualnost...“ Europski narodi stoljećima žive s mišlju da je neki oblik ultranacionalne države oduvijek postojao, možda kao *europsko javno mnijenje*, neki *balance of Power*, možda neshvatljiv za sve, jer Europa “nije jedna ‘stvar’, nego jedna ravnoteža... *the greatest secret of modern politics*” (H. Ortega y Gasset 2003: 86). Takvo nas razmišljanje ponovo vodi k potrebi stvaranja zajedničkog Ustava, kao pravnog okvira europskog identiteta, otvarajući ujedno i bolnu temu o krajnjoj fazi europskog ujedinjenja¹⁰.

„Možda je pitanje o političkoj strukturi Unije i njezinih granica bilo inicirano unutar Konventa¹¹ – piše Habermas – ali taj razgovor elite iza zatvorenih vrata nije našao odjeka izvan Bruxellesa. Nije izazvao čak ni pročišćavajuće sukobe oko temeljnih pristupa, dakle oko stvarnih motiva koji dijele Europi sklonu i skeptičnu

⁹ “L’Europe n’est qu’une nation compose de plusieurs“ (Montesquieu).

¹⁰ Gdje, zapravo, završava taj geografski i politički koncept ujedinjene Europe? Do Bospora ili još dalje, do Rusije ili iza nje? Možda se dogodi da u budućnosti razgovaramo o EuroAsiji... ukoliko možemo zamisliti Europu u integracijskoj vezi sa zemljom čije dimenzije nadilaze granice same Unije.

¹¹ Konvencija o budućnosti Europe (Convention on the future of Europe, 2002-2003), čiji je cilj bio poticanje organizirane i javne rasprave oko ključnih pitanja o EU, kao i predlaganje Sporazuma o europskom Ustavu. Francuski političar Valéry Giscard d’Estaing, predsjednik države u razdoblju od 1974. do 1981. godine, predsjedavao je Konventom. Konvent je bio inovacija u suradnji međuvladinih konferencija Europske unije.

stranu. Svi to znaju, no iz straha da će razbiti europski porculan, o tome nitko ne govori.“ (2008: 141) Iako je većina zemalja članica ratificirala Sporazum o Ustavu EU, on je na referendumu u lipnju 2005. godine, bio odbijen od francuskih i nizozemskih glasača. Europsko je vijeće objavilo razdoblje razmišljanja o njegovoj budućnosti. Plan „D“ o Demokraciji-Dijalogu-Debati trebao je ukazati na svijest o dvojnomoj legitimitetu europske integracije: s jedne strane, izravno izraženoj volji građana, a s druge, pak, strane svijest o legitimnosti nacionalnih država koje formiraju integrativni okvir. Bitka za Ustav poslala je jasnu poruku da on ne bi smio biti konstrukcijski pokretač vlasti, već instrument regulacije njezine moći.

No, kakvo je stanje u neeuropskoj Europi? Što se događa s državama njezina „bliskog Istoka“ koje su izvan igre? Kolika je psihološka cijena koju autsajderi trebaju platiti da bi dobili datum za pristupne pregovore i nužnu potporu od zemalja članica Europske unije?

Tema o integraciji pokazuje, zapravo, europsku *politiku privida*, stvaranja rastezljivog, a ipak kontroliranog prostora: s jedne strane primjetna je tendencija za otvaranje prema „različitim“, a s druge, pak, strane, intencija uvođenja strogih regulatornih mjera, ne samo u pogledu zajedničkog ekonomskog tržišta, već i u pogledu zajedničke kulture, koja nas stalno podsjeća na opasnost da bi supranacionalna Unija mogla nalikovati homogenoj, ne-Drugoj monokulturi. Sve to potvrđuje ironičnu bit teze o identitetu kao provokaciji. Stoga, kada „neizrečene“ priče različitih nacionalnih identiteta dođu u dodir s europskim spletom narativa, povišnim, jezičnim, kulturnim, religijskim može se dogoditi da se suočimo s jednim novim fenomenom. Dopustite mi da podijelim s vama književnu opservaciju koja u intenziviranoj kulturi mobilnosti europskih tehnokrata vidi ugrožavanje primarne zamisli o kolektivnom europskom identitetu. Zabrinutost spisateljice Dubravke Ugrešić ide do te razine da ona u povećanoj integracijskoj intenciji vidi sljedeće učinke: „Bit će to samouvjereni ljudi multipliciranog identiteta kozmopoliti, globalisti, multikulturalisti, nacionalisti, predstavnici etničkih identiteta, jednom riječju, po nekoliko glava na jednim ramenima... Bit će to ljudi koji će u ustima prevrtati riječi mobility, flexibility, fluidity... mladi, progresivni ljudi, plaćeni komesari procesa European integration and enlargement, radnici novoga poretka, stručnjaci za globalisation versus localisation, i obrnuto... Brzi na samodefiniranje i samopozicioniranje, žilavi kao mačke s devet života, znat će što žele, imat će svoj strong self-confidence, bit će hard-working, communicative, loyal, tolerant and friendly i lako će se moći nositi sa stressful situations. Pokazivat će nesebični interes za diplomatic and consular privileges... A na svojem će putu zaboraviti da je ista ta fleksibilnost, mobilnost, fluidnost, koja ih je katapultirala na površinu, na dnu ostavila bezimeno ljudsko roblje...“¹²

Testira li taj pesimistički pogled europsku stvarnost u svoj njezinoj kompleksnosti, upućujući na postojeće poteškoće i/ili zadovoljstva pri formiranju nacionalnih, ili još bolje, transnacionalnih identiteta? Nije li taj ironični, i u najmanju ruku, subverzivni diskurs samo slika jednog udvajanja, čija realizacija, s jedne strane, pred-

¹² Vidjeti: Дубравка Угрешиќ, *Министерство на болката*, Сигмапрес, Скопје, 2005, 223-224.

stavlja intuiciju europskog bića, a s druge, želju za njegovom odgodom? Je li možda riječ o nekom obliku *samokolonizacije* čije podrijetlo leži u traumi koju je stvorio metalni osjećaj njihala, onaj Fort-Da učinak stalnog osciliranja između „izvana – unutra“, jedna posve nesigurna pozicija „perifernosti između“ koja stvara dojam da je sav mehanizam složene integracije u funkciji kontrolora igre... „Ukratko rečeno, za Europu je štetno što istovremeno ima premalo i previše europske politike, i što je ona previše loša – kažu Ulrich Beck i Edgar Grande u knjizi *Kozmopolitska Europa* – ... koliko god zvučalo paradoksalno, postoji opasnost da EU sa svojim krutim pristupom integraciji tijekom sve većega produbljivanja i proširivanja postane *kočnicom* integracije i kooperacije u Europi. Europa sprječava Europu!“ (2006, 301)

Poneseni osjećajem koji stvara proces europeizacije – postojanog osciliranja između dviju tendencija: integracije i proširenja – ti autori zastupaju gledište da, unatoč svojoj prikrivenoj imperijalnoj politici proširenja na Istok (suprotnoj ideji EU), Europa ima svoje interne integracijske probleme. I ako ih želi prevladati ona nužno mora primijeniti načelo *diferencirane integracije*, i to u dvama smjerovima: „Ono se prema van mora koncipirati kao strategija za bolju integraciju Europe u nove oblike transnacionalne politike. Prema unutra načelo *diferencirane integracije* neizostavni je uvjet praktičnog ostvarenja priznavanja različitosti u kozmopolitskoj Europi. Samo će na taj način postati moguće međusobno povezati dva zahtjeva koja se na prvi pogled isključuju: *priznavanje razlika* i *integracija različitoga*.“ (U. Beck & E. Grande 2006: 304) Takvo razmišljanje ima u vidu kulturne posebnosti unutar Europe, čije bi prihvaćanje moglo umanjiti strah od nasilnog brisanja nacionalnih identiteta, koji više ne bi predstavljali smetnju homogenizaciji EU¹³. Drugim riječima, da bi ideja o kozmopolitskoj integraciji bila ostvarena i da bi se postalo Europljaninom, uopće nije nužno odreći se samoga sebe, nego bismo trebali prihvatiti mnoštvo identiteta, koji unutar naših života, preko različitosti Drugih, potvrđuju i našu vlastitu različitost. No, budući da je proces kozmopolitske integracije isto toliko interni, koliko i eksterni, pogled Europe ne bi smio biti okrenut samo prema svojoj unutrašnjosti, jer su „vanjski problemi već odavno i unutrašnji problemi Europe.“ (U. Beck & E. Grande 2006: 308)

Razumije se da se spomenuti „vanjski problemi“ referiraju na balkansku regiju, točnije na *europski Jugoistok* koji je oduvijek bio pod utjecajem čudnih turbulencija. One asociraju na povijesno razdoblje velike moći Osmanskog Carstva koji je svoju diplomatsku legitimnost crpio iz naziva europska Turska (La Turquie d'Europe). Bez obzira kako je bio percipiran, često je bio opisivan kao europski Orijent: i danas je to jedini dio Europe gdje se islam doživljava kao „autohtoni“ element. Ali povijesna dijakronija otkriva nešto posvema drugo, kaže Drago Roksandić. On otkriva

¹³ Sporazumom u Maastrichtu prvi je put formalno prepoznata kulturna dimenzija europske integracije. Cilj je bio poticanje međukulturnog dijaloga i unaprjeđenja zajedničkog europskog kulturnog prostora, nakon čega je proizišao program o Europskoj prijestolnici kulture (European Capitals of Culture). Europski su se ciljevi u oblasti kulture formulirali u XII. poglavlju Sporazuma o EU. U članku 151 kaže se da su aktivnosti Unije usmjerene poticanju suradnje između država članica, no u prvom je planu naglasak na zajedničkom kulturnom naslijeđu s velikim respektom prema nacionalnoj i regionalnoj različitosti. Godina 2008. proglašena je godinom interkulturnog dijaloga u Europi.

da je današnji europski Jugoistok, „od Ilirije do Trakije, bio bitna poveznica između Rima i Konstantinopola, a dovoljno je evocirati samo neka od brojnih imena careva jugoistočnoeuropskog porijekla (Dioklecijan, Konstantin, Justinijan, itd.), da bi se, ako nikako drukčije onda metaforički, sugerirale civilizacijske reference zbivanja u ovom dijelu europskog kontinenta. Međutim, taj je prostor i onaj na kojem je rimska imperijalna baština *pukla* između Rima i Carigrada, s brojnim civilizacijskim, napose kulturnim i konfesionalnim razlikovnostima, ali ne uvijek i s jasnim razgraničenjima. (...) Bilo kako bilo, da je čitav ovaj prostor, i iz rimske i iz carigradske perspektive bio neka daleka periferija, posljedice ne bi bile takve kakve jesu. Posve suprotno, imao je neku vrst *centralnosti*.“ (D. Roksandić; 2009, 160-161) Ako sve to usporedimo s kulturom „dubokog“ zapada (sa značenjem koje može imati samo „prva globalna kultura“), možemo reći da ova regija i dalje prkosi integraciji. Razlog su tomu vjerojatno one retrotendencije jednonacionalnog državnog koncepta, zbog kojih EU i dalje pokušava držati pod kontrolom tu regiju kako ponovno ne bi upala u nestabilnost i kaos.

Netko je rekao: Stvorili smo Europsku uniju, a sada moramo stvoriti Europljane. No, ako je za Winstona Churchilla Europa bila najgora od svih mogućih koje smo do tada imali (a ni danas bolju nemamo), može li aktualna kriza u Eurozoni ohrabriti građane EU da napuste koncept europskog transnacionalnog identiteta i da se vrate starim nacionalističkim identitetima? Možda ćemo sljedećih deset godina biti svjedoci pisanja nove europske povijesti, o tomu kako je ujedinjenje bilo neuspješna ideja, smatra Timothy Garton Ash: „Dosada sam napisao 537 komentara u kojima obrazlažem da se eurozona može i mora spasiti. Pitam se, što će se dogoditi ako ona propadne? Možemo pretpostaviti da bi EU 2030. godine mogla biti nalik Svetom Rimskom Carstvu iz 1730. godine, koje je postojalo na papiru više kao ukras, nego kao politička stvarnost.“ (G. Ash, 2011; <http://okno.mk/node/14239>)

I kontroverzni francuski filozof Pascal Bruckner, jedan od najzanimljivijih intelektualnih zvijezda današnjice, u intervjuu za hrvatski tjednik *Globus* pokazuje otvorenu zabrinutost za budućnost Europe. Evo dijela njegova razmišljanja povodom vala recesije u svijetu: „Europa je poput crkve koja rušeći se pada na one koju u nju vjeruju. Zamišljena da štiti, sada, kao da propagira zlo. Ruši se kao kula od karata... Svi smo zabrinuti zbog tih znakova raspadanja... Mislili smo da smo zauvijek izašli iz siromaštva, ali sada je srednja klasa siromašna... Problem Europe je taj što ona ne postoji niti ekonomski, niti politički (...). Znam da je već duže vrijeme prezasićena. Ima ogromno tijelo od 27 država, ubrzo 28, no geografska ekstenzija ne znači ništa. Znete li poznatu rečenicu Henry Kissingera? ‘Europa..., koji je vaš telefonski broj?’ I to je naša stvarnost, još uvijek nemamo zajednički telefonski broj... Nemamo europsku vojsku, europsku diplomaciju. Postoje francuska, njemačka, britanska vlada... I te tri zemlje upravljaju Europom. Ne postoji jedinstvena Europa koja govori jednim glasom... Ujedinjeni su narodi prazna školjka. Zajedničko je tržište kao kopanje vlastitog groba. No, možda u svemu tome treba vidjeti i ljepšu stranu: kriza je dobra jer nas potiče da reagiramo, vrijeme je da se probudimo... Da završimo s onim što smo započeli 1945. godine, s gradnjom ujedinjene

europske države. Prošlo je 67 godina od Drugog svjetskog rata, a projekt još uvijek nije završen. U međuvremenu, a to je i razlog zabrinutosti, nacije kao da ne postoje, izgubile su mnogo od svoje suverenosti, a Europe još nema. Nalazimo se usred rijeke i ako se vratimo starim nacijama, to bi se činilo kao regresija. Na pola puta smo prema nečemu novom, koje zapravo, ne postoji. Kao da smo sazidali temelje i zidove zgrade, ali smo joj zaboravili izgraditi krov i kažemo da ćemo to učiniti kasnije. A u međuvremenu (...) pozivamo još nekoliko država pod taj isti nepostojeći krov. (...) Zaprepašćujuće je da se neke zemlje još uvijek žele priključiti Europi. Kriza je u smislu onog: 'potonut ćemo ili preživjeti', a to je znak da trebamo početi ispočetka (...) Sada smo samo termiti koji jedu vlastitu kuću, izvana izgleda solidno, a iznutra se raspada." (P. Bruckner 2012: 42-49)

I esej francuskog filozofa Michela Onfraya, „Život i smrt Europe“, objavljen u časopisu *Zeničke sveske* br. 10./ 2009. godine, pisan je na sličnome tragu: „Evropa je na samrti, a većina ljudi, slijepi kao Edip, misle da je pred njom budućnost! Mlataranje rukama stručnjaka i birokrata koji se, u Stasbourg i Bruxellesu upinju da tu tjelesinu na umoru, ako ne i mrtvu, pretvore u živ organizam, daje znak vidovitom promatraču da prisustvujemo opsežnoj radnji poricanja ustanovljive smrti, Evropa je klinički mrtva...” (M. Onfray 2009: 13)

Odakle takva pesimistična razmišljanja i prognoze? Prošlogodišnje su turbulencije u Europi i svijetu pokazale da izvaninstitucionalne građanske aktivnosti koje se zalažu za temeljna moralna prava imaju i političke ciljeve. Referiram se na događaje od 15. listopada 2011. godine koji su, potaknuti njujorškim pokretom „Occupy Wall Street“, kulminirali globalnim prosvjedima proširujući se na 950 gradova i 82 zemlje u svijetu. Aktivisti i članovi različitih građanskih inicijativa, organizirani preko socijalnih mreža Facebook i Twitter, bez čvrstih političkih programa, demonstrirali su građanski neposluš izražavajući svoje nezadovoljstvo globalnom recesijom koja je u 2007. godini zahvatila svijet. Kao protivnici neoliberalnog kapitalizma, osudili su ekonomsku neravnopravnost kritizirajući društveno-politički poredak kojim upravlja jedan posto biznis-političke elite. Poticaj tomu *civil disobedience* bila je knjiga eseja *Indignez-vous!* Stephana Hessela, bivšeg francuskog diplomata i aktivista prema kojoj su i sudionici prosvjeda u Barceloni i Madridu bili nazvani *Los indignados* – *Indignados*. U tom su se novoformiranom “identitetu otpora” prepoznali svi “prezreni na svijetu”, poniženi i ugnjetavani u igri globalizacije. Ipak, opći je dojam da su, kao izraz kozmopolitske demokracije, prosvjedi naišli na masovne reakcije samo kod „odabranih“ (integriranih) nacija u EU, dok je većina „perifernih“ europskih država ostala nijema (kao da nije u stanju upravljati svojom sudbinom, a kamoli biti subjektom nove političke moći). Ako je taj oblik građanskog neposluš bio izraz demokratske političke kulture – nenasilan čin savjesti i svijesti koja nije apolitična (Hannah Arendt) – tada se prosvjedi iz 2011. godine, kao korektiv i sredstvo za stabilizaciju EU, trebaju iščitati kao „znakovi iz budućnosti“ (S. Žižek) i ne smiju se ignorirati jer bez njih ne bi mogle biti pokrenute željene promjene usmjerene na najvažnije aktere političkog života Europe.

Ima i drugih situacija koje pothranjuju pesimizam zajednice. Referiram se na najmasovnije antiratne prosvjede u Europi 15. veljače 2003. godine. U njima je Habermas vidio „signal rađanja europske javnosti“. (2008: 123) Naime, nakon priopćenja američkog predsjednika Georga Busha na Generalnoj skupštini UN-a da iračka vlada Sadama Huseina posjeduje oružje za masovno uništenje, rat protiv Iraka dobio je veliku logističku podršku vlada većine europskih država. „No istodobno je rat Europljanima prizivao u svijest dugo najavljivani neuspjeh njihove zajedničke vanjske politike. Kao i u cijelom svijetu, grubo je kršenje međunarodnog prava i u Europi rasplamsalo diskusiju o budućnosti međunarodnog poretka. No nas su razdvajajući argumenti pogodili dublje.“ (J. Habermas 2008: 124)

Iračka je kriza bila katalizator staroga i dobro poznatog sukoba koji je samo produbio prikriveni raskol između kontinentalnih i anglosaksonskih zemalja „stare Europe“ i „novih zemalja“ sa statusom kandidata iz Srednje i Istočne Europe, a koji je uputio na to da postoji „Europa različitih brzina“. One zemlje koje se smatraju njezinom avangardnom jezgrom ne bi smjele izuzeti slabije vagone kompozicije i „skameniti se u malu Europu“, već razviti osjećaj političkog zajedništva kojim se, u budućem europskom ustavu, ne će razlikovati vodeće nacije od onih koje, prema tradicionalnoj terminologiji, pripadaju periferiji. „Jedino svijest o zajedničkoj političkoj sudbini i uvjerljiva perspektiva vlastite budućnosti može zaštititi nadglasanu manjinu od opstruktivne volje većine“, kaže Habermas otvarajući ponovo pitanje o europskom identitetu. „Atraktivna ili čak zarazna ‘vizija’ budućeg Europe ne će pasti s neba. (...) i mora se artikulirati u vrtlogu kakofonije višeglasne javnosti. Ako ta tema do sada nije stavljena ni na dnevni red, onda smo mi intelektualci zakazali“ (J. Habermas 2008: 125-126). To su riječi iz zajedničkog manifesta Jürgena Habermasa i Jacquesa Derridaa, tekst-dokument o vrijednosti današnje Europe.

Znači li to da njezina budućnost ovisi o potpunoj integraciji europskog prostora ili odluka, možda, leži u jednoj radikalnijoj „de-linking“ strategiji, koja bi stvorila nove manjinske zajednice? Svakako da integracija nosi napredak u smislu profitabilnije ekonomije svojstvene kapitalizmu jer, čini se, građanima nije ekonomski bolje. Jasno je da u svijetu velikih sila i Europa treba biti velika sila. Međutim, ima istine u ironičnoj tezi Milana Kundere, da je jedini smisao ujedinjenog čovječanstva to što ono nema drugog izbora. Zato je i potrebna nova kritička teorija o europskoj integraciji koja bi istovremeno bila i samokritika, jedan novi *European way* koji bi nam potvrdio da Europa nije dovoljno europska i da nam treba „više Europe – ali na ispravan način, što znači kozmopolitsko shvaćanje! Ta nova kritička teorija Europe ujedno je i *samokritička* teorija. Kozmopolitska Europa nije neki novi stroj za usređivanje, već prije uputa za postupanje s ambivalencijama – a te su ambivalencije neukidive, one su karakteristična značajka druge moderne.“ (U. Beck & E. Grande 2006: 44)

Ta teorijska promišljanja o Europi i njezinu identitetu samo su dio mnoštva legitimnih pogleda na svijet, no stvarni život često zna demantirati mudru teoriju¹⁴. I

¹⁴ Početkom šezdesetih godina njemački je političar Walter Hallstein upozoravao da proces ujedinjenja Europe ne bi smio biti onemogućavan glomaznim teorijskim ciljevima koji nude precizne prognoze

dok je za neke (nacije) ona traumatično iskustvo, za druge je željena avantura (adventure). Za jedne ona još uvijek traje, a za druge nikako da otpočne...

Literatura

- Habermas, Jürgen (2008): *Eseji o Europi (s prilogima Dietera Grimma i Hansa Vorländera)*, Školska knjiga, Zagreb
- [Ortega y Gasset, José] Ortega i Gasset, Jose (2003): *Evropa i ideja nacije*, Artist, Beograd
- Beck, Ulrich & Grande, Edgar (2006): *Kozmopolitska Europa: društvo i politika u drugoj moderni*, Školska knjiga, Zagreb
- Bauman, Zygmunt (2011): *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb
- [Schmale, Wolfgang] Шмале, Вофганг (2003): *Историја европске идеје*, Клио, Београд
- [Mayor, Thomas] Majer, Tomas (2009): *Identitet Evrope: jedinstvena duša evropske unije?*, Albatros Plus, Službeni glasnik, Beograd
- [Balibar, Étienne] Balibar, Etjen (2003): *Mi građani Evrope? Granice, država, narod*, Beogradski krug, Beograd
- [Кумлыска, Вил] Кимлика, Вил (2004): *Мултикултурно граѓанство*, ИДСЦО, Скопје
- Vattimo, Gianni (2008): „Dom Europa“ in: *Čitanka*, Antibarbarus, Zagreb
- Rifkin, Jeremy (2006): *Europski san: kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san*, Školska knjiga, Zagreb
- Steiner, George (2009): *Ideja Europe*, Antibarbarus, Zagreb
- [Rougemont, Denis de] Ружмон, Дени де (1997): *Дваесет и осум векови на Европа: европската свест низ текстовите од Хесиод до денес*, Култура, Скопје
- [Giddens, Anthony] Гиденс, Ентони (2003): *Забеган свет*, Филозофски факултет, Скопје
- [Giddens, Anthony] Гиденс, Ентони (): *Модерноста и самоидентитетот (сопството и општеството во доцната модерна ера)*, Темплум, Скопје
- [Derrida, Jacques] Дерида, Жак (2001): *Другиот правец*, Темплум, Скопје
- [Appadurai, Arjun] Арадурџ, Ардџун (2011): *Kultura i globalizacija (original: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, University of Minnesota Press, 1996)*, Biblioteka XX vek, Beograd
- [Appadurai, Arjun] Арадурџ, Ардџун (3-4;1-2/1996-1997): *Suverenitet bez teritorijalnosti: beleške za post-nacionalnu geografiju, u: Utvara nacije/The Spectre of Nation*, Beogradski krug, Beograd (ili: http://www.alexandria-press.com/arhiva/on_line/No_1/suverenitet.htm)
- [Ghervas, Stella & Rosset, François] Gervas, Stela & Rose, Fransoa /ur./ (2010): *Mesta Evrope: mitovi i granice*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Ekskluzivni intervju Pascal Bruckner (razgovarala Mirjana Dugandžija), Globus: nacionalni tjednik*, broj 1109, 02.03.2012, Zagreb
- Onfray, Michel (10/2009): *Život i smrt Evrope*, Zeničke sveske, decembar 2009, Zenica (http://www.zesveske.ba/10_09/1009_1_2.htm)
- (6-7/): *Prelom časopis za sliku i politiku*, Prelom kolektiv, Beograd www.prelomkolektiv.org

i upute za rad. „Kao što je jezik stariji od gramatike, tako je i politika starija od političke teorije.“ U europskoj je zajednici Hallstein vidio samo „novu vrstu političke životinje“ („a new kind of political animal“). (W.Schmale, 2003, 245) I Gianni Vattimo Europu danas vidi kao „političko čudovište“.

- [Smith, Anthony D.] Smit, Antoni D. (1998): *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Zemun / Čigoja štampa, Beograd
- Smith, Anthony D. (2003): *Nacionalizam i modernizam: kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
- Savić, Obrad ed. (3-4;1-2/1996-1997): *Utvara nacije/The Spectre of Nation*, Beogradski krug, Beograd
- Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh. Ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Todorova, Marija (73/19, 2005): „Šta je istorijski region? Premeravanja prostora u Evropi“, *Reč: časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd (<http://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/73/81.pdf>)
- Roksandić, Drago (2009): „Europa i njene višestruke jugoistočne granice (problemi i pristupi)“ u: *La perception de l'Europe / Percepcija Europe: Actes du Colloque du 18. novembre 2008 / Predavanja sa simpozija od 18. studenog 2008*, Litteris, Zagreb
- [Ash, Timoty Garton] Еш, Тимоти Гартон (2011): „Што ако Европа се распадне?“ (Извор: *The Guardian*), *Окно*, 17. 10. 2011 (<http://okno.mk/node/14239>)
- [Gaus, Karl-Markus] Гаус, Карл-Маркус (2011): *Европејците на изумирање*, Темплум, Скопје
- Žižek, Slavoj (2001): *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beogradski krug, Beograd

ANGELINA BANOVIĆ-MARKOVSKA rođena je u Skopju 10. listopada 1966. godine. Diplomirala je na Filološkom fakultetu u Skopju, gdje je 1999. godine magistrirala s temom *Likovi-antagonisti (struktura i funkcija)*. Godine 2002. obranila je doktorsku disertaciju s naslovom *Dijalogizam kao intertekstualni fenomen u suvremenim južnoslavenskim književnostima*.

U razdoblju od 1991. do 2003. godine radila je kao knjižničarka Katedre za makedonsku književnost i južnoslavenske književnosti, a od 2003. do 2005 kao asistent-doktor na istoj Katedri. Bila je urednica rubrike „Kritika“, prvog dvojezičnog elektroničkog časopisa za književnost i druge umjetnosti *Blesok/Shine*. Radila je kao profesorica književnosti u klasičnoj katoličkoj gimnaziji *Srce Isusovo* u Skopju.

Trenutno je izvanredna profesorica na Filološkom fakultetu „Blaže Koneski“ u Skopju na kolegijima iz područja književnosti i kulturologije.

Od 2009. godine predaje na Interdisciplinarnom poslijediplomskom studiju kulturologije koje organizira Institut za makedonsku književnost u Skopju, a od 2012. godine na Doktorskoj školi iz društveno-humanističkih znanosti na Odjelu za kulturologiju Sveučilišta „Josip Juraj Strossmayer“ u Osijeku, Republika Hrvatska.

Bila je članica nekoliko povjerenstava za dodjeljivanje nagrada: „Roman godine“ (2009.), „Braća Miladinovi“ koju dodjeljuje međunarodna pjesnička manifestacija *Struške večeri poezije* (2010. i 2011.) i „Pero Petra Kočića“ koju dodjeljuje Zadužbina Petra Kočića (Banja Luka).

Članica je Društva pisaca Makedonije i Upravnog vijeća Instituta za makedonsku književnost u Skopju.

Autorica je slijedećih knjiga: *Interpretativne strategije: teorijsko-kritički eseji* (Интерпретативни стратегии: теориско-критички есеи) (1999.), *Likovi-antagonisti* (Ликови-антагонисти) (2001.), *Hipertekstualni dijalozi* (Хипертекстуални дијалози) (2004.), *Grupni portret* (Групен портрет) (2007.), kao i antologija: *Kavez od bora: tematski izbor iz suvremene makedonske poezije* (Кавез од борчи: тематски избор од современата македонска поезија) (2007.) / *A Cage of Wrinkles: A Thematic Selection of Contemporary Macedonian Poetry* (2007.) i *Don't You FYROM Me: suvremena makedonska priča* (suautorstvo s Vesnom Mojsovom Čepiševskom) (2009.).

ZLATKO KRAMARIĆ rodio se 5. veljače 1956. godine u Osijeku. U rodnome je gradu završio osnovnu i srednju školu, gimnaziju „Braća Ribar“. Od 1974. do 1978. godine studirao je na Filozofskom fakultetu u Zagrebu VIII. grupu predmeta –

(jugo)slavistiku i filozofiju. Doktorat znanosti iz područja filologije stekao je 1985. godine na novosadskom Filološkom fakultetu.

Od 1979. do 2008. godine radio je na Pedagoškom/Filozofskom fakultetu u Osijeku, na katedrama za makedonsku književnost, teoriju književnosti i suvremenu hrvatsku književnost.

Godine 2009. jedan je od osnivača Odjela za kulturologiju pri Sveučilištu Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, gdje na dodiplomskom i doktorskom studiju drži predavanja o kulturnoj antropologiji, medijskoj i popularnoj kulturi, o akademskom pismu, problemima identiteta.

Godine 1990., na prvim slobodnim, demokratskim i višestranačkim izborima održanim nakon Drugog svjetskog rata izabran je za gradonačelnika Osijeka. Gradonačelnik Osijeka bio je do 2005. godine u četiri mandata. Od 1992. do 2008. godine, u četiri mandata, kao član liberalnih stranaka, HSLS & LS, biran je u Hrvatski sabor.

Godine 2009. postao je prvim veleposlanikom RH na Kosovu, a 2011. godine postao je veleposlanikom RH u Makedoniji.

Godine 1997. NDI u Washingtonu dodijelio mu je prestižnu nagradu (ovu nagradu, između ostalih, dobili su i češki književnik i političar V. Havel, ruski znanstvenik i disident A. Saharov, američka političarka M. Albright, koja mu je i uručila ovu nagradu) "A. Harrimann", jer je tijekom rata, i u RH i na prostorima bivše države, sustavno i vremenu usprkos promicao liberalno-demokratske vrijednosti: u ratnom vremenu zalagao se za mir, a pomirenje i toleranciju smatrao je kudikamo poželjnijim oblikom javnoga djelovanja u odnosu na govor mržnje ili bilo koji drugi oblik diskriminacije.

Godine 2004. izraelska vlada proglasila ga je „ambasadorom dobre volje“, a 2011. godine njegova knjiga „Nacija. Tekst. Identitet. Interpretacija crnila makedonske povijesti“, Zagreb/Skopje, nagrađena je Racinovim priznanjem.

Do sada je objavio desetak knjiga iz područja teorije književnosti, estetike, povijesti, antropologije, retorike, naratologije, macedonistike, publicistike.

KAZALO IMENA

- Ackermann, Urlike
Aćin, Jovica
Adamović, Petar
Adenauer, Konrad
Adler, Alfred
Adler, Nanci Dale
Adorno, Theodor Wiesengrund
Agamben, Giorgio
Ahmad, Asfour
Ahmatova, Ana
Aldright, Madelaine
Aleksandar Veliki
Altermatt, Bernhard U. ili Sarah?
Althusser, Louis
Améry, Jean
Anderson, Benedict
Andonov-Čento, M.
Andonovski, Venko
Andreevski, Petre M.
Andrejev, B.
Andrić, Ivo
Andrijašević, Živko
Aninski, Lav
Annan, Noel
Andreevski, P.
Appadurai, Arjun
Appleby, Joyce
Arendt, Hannah
Areto, Andrew
Aristotel
Aron, Raymond
Ash, Timoty Garton
Asprova, Dina
Assman, Aleida
Averbah
Avirović, Pajo
Avramovska, Nataša

Bačić-Karković, Danijela
Badiou, Alain

Bahtin, Mihail /Vološinov, V. N./
Bahtin, Nikolaj Mihailovič
Balibar, Étienne
Bakarić, Vladimir
Balzac, Honore de
Banac, Ivo
Banov-Depope, Estela
Banović-Markovska, Angelina
Bardžieva-Kolbe, Kica
Barth, F.
Baudrillard, Jean
Bauman, Zygmunt
Bax, Mart
Bayart, J. F.
Beck, Urlich
Bečković, M.
Beganović, Davor
Bell, D.
Benda, Julien
Benhabib, S.
Bennington, Geoffrey
Benjamin, Walter
Berman, B.
Berlin, Sir Isaiah
Berners Lee, Timothy
Bernstein, M. A.
Beroš, Nada
Bey, Hakim
Bhabha, Homi K.
Billig, Michael
Biro, M.
Bijelić, I. Dušan
Blažević, Jakov
Blessing, Lee
Bogdanović, Bogdan
Bojadžievska, Maja
Bojanić, Petar
Borčilo
Borges, Luis Jorge
Bošković, Aleksandar

Boym, S.
Božić-Blanuša, Zrinka
Brandt, Willy
Braudel, F.
Brecht, Berthold
Bregović, Goran
Brennan, T.
Brkljačić, Maja
Brodski, Josif
Brubaker, Roger
Bruckner, Pascal
Brunkhorst, Hauke
Buchler, Maja
Buden, Boris
Buharin, Nikolaj
Bulatović, Miodrag
Bush
Butler, Judith

[Cailliau](#), Robert
Campbell, Jeremy
Camus, Albert
Cankar, Ivan
Carnegie, Mathey
Carpintero, E.
Caruth, C.
Castoriadis, Cornelius
Ceașescu, Elena
Ceașescu, Nicola
Certeau, Michel de
Cesarani, D.
Ciliga, Ante
Churchill, Winston
Cohen, A. P.
Cohen, Roger
Cohen, Stanley
Comaroff, Jean
Comaroff, John
Connolly, William E.
Crawford, Beverly
Crnjanski, Miloš
Crvenkovski, Krste

Čengiđ, Enes
Čingo, Živko
Čuić, Stjepan
Čupovski, Dimitrija Dimov

Ćosić, Dobrica

Dahrendorf, Ralf
Dalaj Lama
Daubmanus
Davićo, Oskar
David, Filip
Davidović, Boris-Novski
Davidović
Delanty, Gerard
Deleuze, Gilles
Delon, M.
Demetrović, Jurica
Derrida, Jacques
Dicraux, Osvald
Dičev, I.
Dijk, Teun A. van
Dimitrijević, Nenad
Dimitrijević, Vojin
Dimkovska, Lidija
Dimov, Nac
Dimitrov, Georgi
Dinesen, Isac
Dioklecijan
Divjak, Slobodan
Douglas, M.
Douzinas, Costas
Drašković, V.
Dubček
Dubil H.
Duchamp, Marcel
Dugandžija, Mirjana
Durić, Dejan

Džubran, Halil

Đilas, Milovan
 Đinđić, Zoran
 Đogo, G.
 Đurčinova, Anastazija
 Đurić, M.

 Eagleton, Terry
 Eaglestone, Robert
 Eco, Umberto
 Edelman, Murray
 Einstein, Albert
 Eldira
 Eliade, Mircea
 Elon, A.
 Emilio, J. D'
 Enzensberger, Hans Magnus
 Epstein, Mikhail
 Estaing, Valéry Giscard d'
 Etzioni, Amitai
 Evans, Richard J.

 Fanon, Frantz
 Fay, Brian
 Ferninand, Franz
 Ferry, Jean-Marc
 Filip II
 Finkelkraut, Alain
 Foerster, H.
 Formoso, B.
 Foucault, Michel
 Fraser, Nancy
 Freeden, Michael
 Freedman, E.
 Freud, Sigmund
 Frevert, Ute
 Fukuyama, Francis
 Furedi, Frank

 Gaber, Viktor
 Gaj, Ljudevit
 Galbraith, K.
 Garton, Ash Timothy

Gaull de
 Gaus, Karl-Markus
 Geary, P.
 Gellner, E.
 Gans, Chaim
 Ghervas, Stella
 Gide, A.
 Giddens, Anthony
 Gnisci, Armando
 Gide, André
 Gillis, John R.
 Goethe,
 Goff, Jacques Le
 Goldmann, E.
 Goldsworthy, Vesna
 Golob, Eugen O.
 Golubović, Zagorka
 Gordon, James
 Gorki, Maksim
 Gorkić, Milan
 Gotovac, Vlado
 Gourgouris, Stathis
 Grande, Edgar
 Grass, G.
 Greenfeld, L.
 Grey, Edward
 Groys, Boris
 Gruev, Dame
 Guattari, Félix
 Guha, Ramachandra
 Gutmann, Amy

 Habermas, Jürgen
 Habsburg, Otto von
 Hadžić, Miroslav
 Hallstein, Walter
 Halpern, Catherine
 Halpern, Joel M.
 Hardt, M.
 Hartmann, G.
 Hartz, Louis
 Hastings, Adrian

Hutcheon, Linda
Havel, Vaclav
Hebrang, Andrija
Hegel
Heidegger, Martin
Heines, Volker
Henry, Joseph
Hermet, Guy
Herriot, E.
Hessel, Stephan
Himmelfarb, Gertrude
Hitler
Hobsbawm, Eric
Holbrook, Richard
Holquist, Michael
Hribar, Spomenka
Hroch, Miroslav
Hruščov, Nikita Sergejevič
Hugo, Victor
Hus, Jan
Husein, Sadam
Husserl, Edmund
Hutchinson, J.

Ignatieff, Michael
Ivanov, Đorge
Ivanov, Georgi
Ivanov, V.
Ivanović, Radomir
Iveković, Rada

Jacoby, R.
Jakovljević, Ilija
Jambrešić-Kirin, Renata
Jančar, D.
Janevski, Slavko
Jansen, Stef
Janus
Jenkins, Kaith
Jeremić, Dragan M.
Jergović, Miljenko
Jordanova, Julia

Jovanović,
Jović, Dejan
Judin, Pavel
Jukić, Tatjana
Jusdanis G.
Justinijan

Kadare, Ismail
Kafka, Franz
Kangrga, Milan
Kant
Kapičić, Jovo
Kapuševska-Drakulevska, Lidija
Karadžić, Vuk Stefanović
Kardelj, Edvard
Kašić, Biljana
Katajev, V.
Katunarić, Vjeran
Kavčič, Stane
Keane, J.
Kedouire, Elie
Kelbečev, E.
Kermauner, T.
Kestler
Kideckel, David A.
Kiss, C.
Kissinger, Henry
Kiš, Danilo
Kiš, J.
Kleist
Klopstock, Friedrich Gottlieb
Knížnik, Evtimije
Koestler, A.
Kolakowski, Leszek
Koliševski, Lazar
Konrad, Gyorgy
Konstantin
Kornai, Janos
Kostler, Artur
Koteska, Jasna
Koteski, Jovan

Kovač, Mirko
Kozolova, Katerina
Kramarić, Zlatko
Kranjčević, Silvije Strahimir
Kravar, Zoran
Krauss, W.
Kristeva, Julia
Križan, Mojmir
Krleža, Miroslav
Kumar, Krishan
Kundera, Milan
Kusturica, Emir/Nemanja
Kymlicka, Will

Lacan, Jacques
LaCapra, Dominick
Lacarrière, Jacques
Lacclau, Ernesto
Lachman, Renata
Langman, Lauren
Lanzmann, Claud
Lasić, Stanko
Lass A.
Latour, Bruno
Lebl, Dženi
Lacclau, E.
Lefort, Claude
Legendre, Pierre
Lemberg, E.
Lenjin, Vladimir Ilič
Lepenies, Wolf
Lesch, Christopher
Levinas, Emmanuel
Levy, D.
Lewis Herman, Judith
Lijpahart, A.
Lipschutz, Ronnie D.
Llosa, M. V.
Lonsdale, J.
Lošonc, A.
Lovrenović, Ivan
Lubarda, V.

Luketić, K Luketić, I.
Lyotard, Jean-François

Majakovski
Makanec, M.
Malkki, L.
Malraux, André
Mao Tse Tung
Man, Paul de
Mann, Thomas
Mappes-Niediek, Norbert
Marcuse, H.
Margalit, Avishai
Margis, C.
Marković, M.
Markovski, V.
Marquard, Odo
Marx, Karl
Masaryk, Tomaš
Mastnak, Tomaž
L. Matejka
Matvejević, Predrag
Medaković, D.
Medvedev?Medvedov
Meier, C. S.
Merleau-Ponty, Maurice
Meštrović, Ivan
Michnik, Adam
Mihajlović-Mihiz, Borislav
Mihajlovski, Dragi
Milanija, Cvjetko
Milčin, V.
Miller, D.
Miłosz, Czesław
Milošević, Slobodan
Mink, Louis
Mironska-Hristovska, Valentina
Misirkov, Krste Petkov (Misirkov-
Makedonec, K.; K. Pelski)
Mitrev, Atanas
Mitrev, Dimitar
Mitrev, Sofija

Mladenović, Ivan
Mladenović, Tanasije
Mock, Alois
Močnik, Rastko
Molotov,
Monnet, Jean
Montaigne
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat
Mostov, J.
Motyl, Alexander J.
Mouffe, C.
Muhić, Ferid
Muller, Jan Werner
Musabegović, Senadin

Nagy, Imre
Nahir-Panić, Eva
Nairn, Tom
Nancy, Jean-Luc
Negri, Antonio
Neumann, Iver B.
Nietzsche, Friedrich
Nikezić, Marko
Nimitz, Matthew
Nixon
Nora, P.
Norris, David A.
Nussbaum, Martha C.

Njegoš

Offe, Claus
Onfray, Michel
Opalski, Magda
Oraić-Tolić, Dubravka
Orwell
Ortega y Gasset, José
Ozborn

Paić, Ž.
Paxton, R.
Pateman, Carole

Patocka, Jan
Pavić, Milorad
Pavlov, Todor
Pavlović
Pekić, Borislav
Perović, Latinka
Petrnai-Andrić, Kristina
Petković, N.
Petrović, Gajo
Pirjevec, Dušan – Ahac
Platon
Plessner, H.
Podhorsky, Rikard
Pokrovac, Zoran
Popper, Karl
Popov, Nebojša
Popov, S.
Popović, Koča
Popović, M.
Portevin, Catherine
Poster, Mark
Pozderac, Hakija i Hamdija
Primorac, I.
Prlenda, Sandra
Prokopiev, S.
Puhovski, Ž.
Pusić, Eugen
Pusić, Vesna

Rabelais, François
Racin, Kosta Slev
Radičeski, Naume
Radić, Stipica
Radzik, L.
Ramet, Sabrina P.
Renger, T.
Ranke
Ranković, Aleksandar
Ratković, Tanja
Razac, Olivier
Read, J.
Ree, Mauss

Rihtmann-Auguštin, Dunja
Richtman, Zvonimir
Ricouer, Paul
Riklin, Mihail
Ringmar, Erik
Ristovski, Blaže
Robertson, George
Roksandić, Drago
Rorty, Richard
Rosset, François
Rossiter
Roszak, T.
Rotberg, Robert I.
Roterdamski, Erazmo
Rougemont, Denis de
Rousseau, Jean Jacques
Ruano-Borbalan, Jean-Claude
Rusi, Ivo

Saharov
Said, Edward W.
Sakamoto, R.
Samuel, R.
Samuil
Sarajlić, E.
Sarkanjac, Branislav
Sartre, Jean Paul
Savić, Obrad
Savić, P.
Scarry, Elaine
Schafer
Schiller, Friedrich
Schmale, Wolfgang
Schmid, M.
Schmitt, Christian
Schnaper, D.
Schöpfli, George
Schwan, Gesine
Schwartz, B.
Schwarzmantel, John
Sekelj, Laslo
Serafimska, Lila

Sesardić, Neven
Shakespeare, William
Sharov, A.
Shils, E.
Shuman, Robert
Sigrist, R.
Sinjavski, Andrej
Slapšak, Svetlana
Sloterdijk, Peter
Smith, Anthony D.
Snitow, Ann Barr
Snyder, Lawrence
Solovjev
Solženjicin, Aleksandar Isajević
Sperber, M.
Spivak, Gayatri Chakravorty
Sržentić Vitolović, Dragica
Staljin, Josif Visarionovič Džugašvili
(Koba)

Stanovnik, J.
Stansell, Christine
Stardelov, Georgi
Starov, Luan
Staten, Henry
Stepanović, Stepa
Stevanović, V.
Stojanović, Dubravka
Stojanović, S.
Subotić, Milan
Sundhaussen, Holm
Supek, Ivan
Supek, R.
Sznaider, N.
Szucs, John

Šalamov
Šatev, P.
Šatorov Šarlo, Metodija
Šegedin, Petar
Šćepanović, Branimir
Škiljan, Dubravko
Šklovski, V.

Šnajder,
Šuvar, Stipe

Tadić, Lj.
Taylor, Charles
Teitel R.
Tepavac, M.
Tibi, Bassam
Theweleit, K.
Thiesse, Anne-Marie
Thompson, Dennis
Thompson, Sharon
Timotej
Tito (Broz, Josip)
Todorov, Cvetan
Todorova, Marija
Todorovski, Gane
Tolstoj, Aleksej Nikolajevič
Tolstoj, Tatjana
Tomaš, Stjepan
Torpey, John C.
Tuđman, Franjo

Ugrešić, Dubravka
Ulbricht
Ungureanu, Kornel
Urbančič, Ivo
Urošević, Vlado

Vangelov, Atanas
Vann, Richard T.
Vattimo, Gianni
Velčić, Mirna
Verdery, Katherine
Vlaisavljević, Ugo
Voglis, P.
Vorlander, H.
Vološinov
Vukojić, Vojo
Vujović, S.

Wachtel, A. B.

Wajda, Andrzej
Wallach-Scott, Joan
Weber, Max
West, Rebecca
White, Hayden
Wieland, Christoph Martin
Wieworka, M.
Wilkinson, J.
Wisker, Gina
Wittgeinstein, Ludwig
Wodak, Ruth
Wood, Nancy

Zanini, P.
Zinovjev
Zlatař, Andrea
Zola, Emile
Zoščenko, M.
Zupan, Vitomil

Ždanov, Andrej
Želev, Ž.
Žilnik, Želimir
Životić, M.
Žižek, Slavoj
Žukov, Georgij
Žužul, Ivana

SADRŽAJ

Napomena	3
Zlatko Kramarić / Angelina Banović-Markovska Politika i poetika etnonacionalnih identiteta	7
Zlatko Kramarić Politika. Identitet. Kultura (u optici B. Koneskog)	23
Angelina Banović-Markovska Nacionalni identitet i makedonska inteligencija s početka 20. stoljeća	41
Zlatko Kramarić Povijest i narativi	55
Angelina Banović-Markovska Ideologija i intelektualci (traktat o dužnosti i istini)	71
Zlatko Kramarić Svi naši logori (ili o odgovornosti)	93
Angelina Banović-Markovska Timos ili Logos: subjekt i ideologija, čovjek i vlast	119
Zlatko Kramarić Memorija. Povijest. Trauma	131
Angelina Banović-Markovska Od totalitarne prema transkulturalnoj javnoj svijesti – dijalog diskursa i epohe –	153
Zlatko Kramarić Nacija. Ideologija. Povijest	167
Angelina Banović-Markovska Povijest vs Pamćenje (ili zašto je potrebna svijest o povijesnom naslijeđu)	181
Zlatko Kramarić Konstrukcija identiteta u hrvatskoj i makedonskoj književnosti (na primjerima iz romana M. Jergovića i P. Avirovića)	195
Angelina Banović-Markovska Teško prešućene istine: granice, identiteti, zidovi i mete psihičkog imperijalizma.	225

Zlatko Kramarić	
O imenu i identitetu – na primjeru makedonskog slučaja	239
Angelina Banović-Markovska	
Pannacionalizam – trantransnacionaklizam	
(politički identitet Europe: ad-venture?)	251
Bilješka o autorima	265
Kazalo imena	267