

Collectanea 03



Dušan I. Bjelić i Obrad Savić (ur.)

**BALKAN KAO METAFORA:
IZMEĐU GLOBALIZACIJE
I FRAGMENTACIJE**

Biblioteka Collectanea, Beogradski krug, Beograd, 2003



Dušan I. Bjelić i Obrad Savić (ur.)

Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije
Beogradski krug, Beograd 2003

Biblioteka **Collectanea**

Urednik: Dušan Đorđević Mileusnić

Kolegijum:

Branka Arsić

Đorđe Đorđević

Obrad Savić

Borut Vild

Izdavač:

© Časopis *Beogradski krug*

Narodnog fronta 60/II, 11000 Beograd, Jugoslavija

tel/fax: (381 11) 64 34 09

e-mail: beokrug@eunet.yu

www.usm.maine.edu/bcj

www.bgcircle.org

Lektura: Dušan Đorđević Mileusnić

Korektura: Dušan Đorđević Mileusnić

Oblikovanje: Borut Vild

Štampa: Čigoja Štampa, Beograd, 2003

Tiraž: 1000

ISBN 86-82299-53-4

Knjiga je štampana uz pomoć:



Swedish Helsinki Committee For Human Rights, Beograd



Fond za otvoreno društvo

SADRŽAJ

- [7] Obrad Savić, Predgovor srpskom izdanju
- [13] Majkl Hercfeld, Predgovor
- [17] Dusan I. Bjelić, Uvod: Dizanje 'mosta' u vazduh
- [39] Zahvalnost

DEO I Orientalizam, Balkanizam i Okcidentalizam

- [42] Vesna Goldsvorti, Invencija i In(ter)vincija: retorika balkanizacije
- [57] Tomislav Z. Longinović, Vampiri poput nas: gotske maštarije i »srbi«
- [79] Milica Bakić-Hajden, Šta je to tako vizantijsko na Balkanu?
- [98] Rastko Mocnik, Balkan kao element u ideološkim mehanizmima
- [138] Grigoris Ananiadis, Karl Šmit na Kosovu, ili rat uzeti ozbiljno
- [183] Baškim Šehu, Varijacije ne temu Balkana
- [191] Vintila Mihailescu, Balkanizam svesti

DEO II Balkanski Identitet i Nacionalnost

- [200] Alexander Kjosev, Mračna intimnost: mape, identiteti, činovi identifikacije
- [227] Ugo Vlaisavljević, Južnoslovenski identitet i konačna ratna realnost
- [244] Adrian Čiorojanu, Nemoguće Bekstvo: Rumuni i Balkan
- [269] Ivajlo Dičev, Eros identiteta
- [285] Aleksandar Bosković, Virtualni Balkan: imaginarne granice, hiperrealnost i sobe za igranje
- [295] Katerina Kolozova, Identitet /jedinstva/ u izgradnji: O smrti »Balkana« i rođenju »Jugoistočne Evrope«
- [307] Evelina Kelbečeva, Bugarski kulturni identitet – Ešerove stepenice?

DEO III Seksulanost, trauma i mit

- [328] Branka Arsić, Srbi pederi
- [352] Dušan I. Bjelić & Lusinda Koul, Seksualizovanje Srba
- [387] Vesna Kesić, Muslimanske žene, hrvatske žene, srpske žene, albanske žene...
- [399] Statis Gurguris, Hipnoza i kritika: filmska muzika za Balkan
- [428] Petar Ramadanović, Simonid na Balkanu: jezik haosa
- [442] Dragan Kujundžić, Bosna kao granica Evrope: Andrić i Angelopoulos
- [449] Nadežda Čačinović, Jedan zavidljiv pogled

DEO IV Balkan i »kolonijalizam«

- [454] Stefanos Pasmazoglu, Trojanski rat se nikad nije desio: Kosovo – nadziranje i kažnjavanje
- [495] Rada Drezgić, *Kajmak* i demokratija bez masnoća
- [517] Milan Popović, Posthladnoratovski haos na Balkanu i novi ideološki poredak u svetu
- [529] Miroslav Milović, Metafora moći

Obrad Savić

STIGMATIZOVANJE BALKANA

Predgovor srpskom izdanju



»No matter how paranoid you are,
you can never be paranoid enough.«
Peter Knight, *Conspiracy Culture*.

Zbornik *Balkan kao metafora* nastao je sa namerom da doprinese unutrašnjem preoblikovanju diskurzivno konstruisane slike o Balkanu, one izmišljenje slike Balkana koja je nastala izvan, i po pravilu, protiv samog Balkana. Naravno, analizu »balkanističkog diskursa« moramo odvojiti od empirijskih, i veoma konvencionalnih istraživanja »studija Balkana«. Predmet ove knjige nije artikulisan u egzaktnim figurama »objekt-jezika«, već u hibridnim oblicima diskurzivnog »meta-jezika«. Drugim rečima, prilozi u zborniku analiziraju diskurs o Balkanu – »balkanizam«, a ne Balkan kao geografsku ili etnološku činjenicu. Autore zbornika nisu interesovale studije koje predstavljaju istorijsku i geografsku realnost Balkana, već samo one priče u kojima je konstruisana zapadnjačka slika »imaginarnog« Balkana. Naravno, ova podela između različitih nadležnosti objekt-jezika i meta-jezika sasvim je uslovna i ne bi trebalo da robuje starim klišeima. Umesto da povodom spora oko Balkana obnavljamo stare stereotipe o razgraničenju filozofije i nauke, simboličkog i realnog, imaginarnog i stvarnog, bolje je da pokrenemo raspravu o modalitetima njihovog ukrštanja, preplitanja, i eventualnog poklapanja.

Dug proces zapadnjačkog stigmatizovanja Balkana, čije korene možemo pratiti od početka 19. veka, pre svega rezultat je širokog spektra »intervencija« velikih evropskih sila. Naravno, teritorijalna i kulturna ekspanzija Zapada prema Balkanu, u 20. veku nikada se nije u potpunosti poklapala: delovi Balkana su bili prihvaćeni kao regularni deo evropskog geografskog ali ne i kulturnog prostora. Upravo je ovaj nesklad stajao u osnovi političkog efekta poražavajućeg imenovanja Balkana: samo na osnovu njega se može razumeti kako je jedan neutralan geografski toponim – Balkan, olako prera-

stao u civilizacijsku uvredu! Mada je opstojao na marginama velike evropske politike, Balkan je pripadao evropskom programu samointenziviranja i samoeksponiranja bezuslovne svetske moći. Drugim rečima, sistematski proces evropeizovanja Evrope nije mimoišao ni Balkan: emancipacija malih naroda na Balkanu zapravo pada u period kada je Evropa postala zverinjak prepun nacija koje sanjaju o programu svetske kolonijalne moći. Paradoks Balkana je bio u tome što je pripadao unutrašnjoj zoni brutalnog razgraničenja velikih evropskih nacija (»Evropski nacionalizam je bio pluralizam imperijalizma«) koje nikada Balkanu nisu ponudili status povlašćenog suseda! Stoga ne čudi da je Balkan ostao trajna pozornica političkog podkusurivanja velikih sila; strahote balkanskih i svetskih ratova zapravo govore o tome koliko je Evropa bila mala da bi pod svoj krov mogla da primi uzajamno suprotstavljene ofanzivne imperije. Kada se svetska konkurencija nacionalnih imperijalizama degenerisala u takozvane svetske ratove, Balkan je bio prinuđen da se diferencirano prepusti vojnoj i političkoj prevlasti jedne od zaraćenih strana. U osnovi negativnog markiranja Balkana, stajale su upravo one imperijalne sile koje su nastojale da vojnopolitičke, ekonomske, kulturne i simboličke antagonizme na Balkanu dokinu u svoju korist. Rane koje su za sobom na Balkanu, u istočnoj Evropi, ili na Bliskom istoku, ostavile propasti Otomanskog i Austrougarskog carstva početkom veka, i dalje su sveže. Ne treba zaboraviti da je tradicionalno suparništvo malih država na Balkanu podsticano ili gušeno u zavisnosti od interesa njihovih imperijalnih tutora. Nametnuti ratovi velikih sila dodatno su osnažili stereotipnu priču o Balkanu kao »buretu baruta«, konfliktnoj raskrsnici kontinenata, civilizacija i kultura. Hladni blokovski rat privremeno je zaledio imputiranu sliku rizičnog položaja Balkana, opasne raskrsnice bipolarnog sveta. Mada je, sa padom Berlinskog zida i slomom komunizma, strateško neprijateljstvo Zapadne i Istočne Evrope nestalo, Balkan je i dalje ostao zona visokog rizika.

Milom ili silom, Balkan je učestvovao u *samorazdoru Evropskog duha*, u brutalnom (samo)obračunu Evrope sa sámom sobom, u razarajućoj prisili velike evropolitike. U obrnutom procesu liberterske transformacije i demokratske stabilizacije evropske kulture, Balkan nije homogenizovano učestvovao. Taj politički deficit postaće trajno uporište imaginarnog, i ništa manje, toksičnog kódiranja Balkana: kao spoljna granica zapadnoevropske kulture, Balkan je postao ono negativno Drugo Evrope, provincijalna periferija, metafora za rizičnu zonu prekomernog upražnjavanja varvartsva! Ova uobičajeno negativna, i retko iznijansirana slika Balkana, posebno iznenađuje ukoliko se ima u vidu da, za razliku od orijentalizma, koji predstavlja diskurs o *imputiranoj opoziciji*, balkanizam reprezentuje diskurs o *imputiranoj dvosmislenosti* (Maria Todorova). Ta priča o dvosmislenom statusu Balkana (Balkanci su Evropljani, ali ne baš u potpunosti!) upućuje na politički diskurs konstant-

nog mešanje stranih sila (Rusija, Austrougarska, Francuska i Velika Britanija) koje su na Balkanu želele da uspostave ili sačuvaju svoje interesne sfere.

Naravno, ovde nije reč o tome da se narodi Balkana prikažu kao nevine žrtve, već da se stepen odgovornosti raspodeli prema realnim merilima. Evropska stigmatizacija Balkana, taj ireverzibilni prezir »evropjestva« prema »balkanizmu«, pripremljen je u sferi *narativne kolonizacije Balkana*. Balkanizam se naturio kao sinonim za plemensko, zaostalo, primitivno i varvarsko, dakle, kao nesrećno Drugo, kolateralna šteta civilizovane Evrope. Zahvaljujući zavodljivoj dejstvu kulturnog kolonijalizma, Evropa je proizvela nakaznu sliku Balkana, sliku inferiornog, divljeg i veoma rizičnog prostora. U ovom zborniku ćemo pokušati da (samo)kritički preispitamo simbolički kapacitet zapadnjačke slike »mračnog Balkana«. Selektivno narušavanje nacionalnih suvereniteta, sveopšta razgradnja nacionalnih zajednica, i prerusene ili brutalne forme protektorata ne doprinose razgradnji, već daljoj konsolidaciji, zapadne moći nad Balkanom. Sa ciljem da artikulišu (ne)pristrasno samoodređenja Balkana, brojni autori su izneli prenaplašen polemički stav protiv zapadnjačke »orijentalizacije Balkana«. Mada su neki od njih posle 11. septembra bili spremni da koriguju vlastitu antizapadnu retoriku, ostaje utisak da je u mnogim priložima prisutna tendencija da se balkanski narodi poštede njihove odgovornosti samo zbog toga što se Zapad prema njima odnosio neodgovorno.

Osnovna ideja našeg izdavačkog projekta ne izcrpljuje se u polemičkom dekodiranju negativnog simboličkog polja unutar kojeg je Balkan stereotipno "balkanizovan", gde je neutralan geografski pojam poprimio čudovišna civilizacijska značenja. Ovom knjigom smo nastojali da pokažemo u kojoj meri je Balkan bio podesan za Balkanizaciju, koji je *naš* realni udeo u *njihovoj* slici Balkana. Iz navedenog razloga, u zborniku su objavljeni prilozi samo onih autora koji biografski i bibliografski pripadaju Balkanskom području. Drugim rečima, u zborniku smo pokušali da tematizujemo paradoksalan problem *naše* pozitivne identifikacije sa *njihovom* negativnom slikom o *nama*. Istovremeno, nastojali smo da izbegnemo simptom *samoorijentalizacije Balkana*, simptom koji govori kako se Balkan iznutra pretvorio u stereotipan, samodestruktivan, literarni žanr! Naravno, ostaje otvoreno pitanje – u kojoj meri je spoljašnja recepcija Balkana usvojena u našoj regiji.

Pritom, treba primetiti da nametnuta konstrukcija graničnog položaja Balkana, raskrsnice Istoka i Zapada, mosta između Evrope i Azije, polarizovani region između Orijenta i Okcidenta, u osnovi ugrožava naše razumevanje današnjeg procesa prekomponovanja Balkana, procesa, kao što je poznato, koji još uvek nije dovršen. Mada je raspad bivše Jugoslavije privremeno oživeo lokalnu krizu (Balkan je ponovo denunciran kao najnestabilniji region savremene Evrope), ne sme se zanemariti činjenica da se po prvi put balkan-

ska kriza razrešava na globalnom planu. Nepredvidljivo cvetanje lokalnih žarišta, širenje »sivih zona«, pojava rizičnih društava i otpadničkih država, nalazi se u nadležnosti svetske zajednice. Uprkos novim okolnostima, negativna civilizacijska konotacija pojma »Balkanizacija« i dalje opseada male nacije na Balkanu. Poptuno je jasno da su dvosmisleni, i veoma često, protivrečni efekti negativnog imenovanja Balkana, samo deo »antagonističke slike sveta« u kojoj još uvek živimo.

Može se tvrditi da je tek globalizacija uspela da na začuđujući način proizvede izdiferencirane geopolitičke efekte, unutar kojih je, bipolarno opterećen Balkan, i dalje ostao ranjiv. Taktičko povlačenje klasičnih kolonijalnih i hegemonističkih sila za sobom su ostavili institucionalnu pustoš malih država koje preživljavaju poslednje časove svog krhkog suvereniteta. Regionalno grananje kriza širom sveta, obnavlja tradicionalne i stvara nove sukobe na nepredvidljiv način. Žarišta lokalnih sukoba više ne podležu logici bipolarnog prestrojavanja svetskih sila. Poslednji sukobi na Balkanu, i posebno rat na prostorima bivše Jugoslavije, dokaz su kraja stare geopolitičke predrasude o »tradicionalnim saveznicima« i »prirodnim neprijateljima«. Vreme frontalnih geopolitičkih suparništva daleko je iza nas. Nedavni sukobi na Balkan pokazuje kako se lokalne krize više ne razrešavaju u znaku nekakve ujedinjujuće geopolitičke strategije. Upravo obrnuto, na delu su *mikrostrategije* u okviru koji se akteri lokalne krize upuštaju u nasumična savezništva, i kratkotrajna i nepredvidiva neprijateljstva. Regionalni konflikti na Balkanu, uostalom, kao i širom sveta, zaoštravaju se jer su uhodana političko-pravna i diplomatska sredstva, na osnovu kojih je svetska zajednica do skora rešavala međunarodne sporove, potpuno istrošena. Pritom, protagonisti regionalnih sukoba ne mogu očekivati da će na osnovu starih zasluga – stečenih tokom bipolarne konfrontacije velikih svetskih sila – dobiti povlašćen status u novom i nesavršenom vrtu globalizacije. Čini se da će upravo male nacije, koje tvrdogalvo veruju u vojni, politički i diplomatski kapital prošlosti, biti osuđene na neku vrstu *lokalnog aparthejda*, koji su same sebi nametnule.

Ideja i koncepcija zbornika *Balkan kao metafora*, nastala je tokom mog boravka u SAD. Tom prilikom sam obavio brojne konsultacije sa profesorom Dušanom Bjelićem i urednikom u MIT Press, Rodžerom Konoverom. Konover je sugerisao strateški plan ovog izdavačkog projekta, a profesor Bjelić ga je elegantno realizovao. Bez njihovog ogromnog truda ovaj zbornik se verovatno ne bi pojavio. Ovom prilikom se zahvaljujem prijatelju i kolegi Dušanu Bjeliću kao i izdavaču Rodžeru Konoveru. Takođe se zahvaljujem urednici u *Boston Globe*, gospođici Lauri Sikor. Njena ljubav prema engleskom jeziku vidljiva je u onim tekstovima zbornika na kojim je predano radila.

Izdanje na srpskom jeziku zbornika *Balkan kao metafora* u izvesnoj meri se razlikuje od originala na engleskom jeziku. U engleskoj verziji objavljeno

je četrnaest autorskih tekstova (Vesna Goldstvorti, Tomislav Longinović, Milica Bakić-Hajden, Rostko Močnik, Grigoris Ananiadis, Aleksandar Kjosev, Ugo Vlasisavljević, Adrijan Čiorojanu, Ivajlo Dičev, Branka Arsić, Dušan Bjelić i Lusinda Koul, Vesna Kesić, Statis Gurguris, Petar Ramadanović), dok se u srpskom izdanju nalazi dvadeset i pet autorskih priloga. Razlika u broju objavljenih tekstova nastala je nakon intervencije američkog izdavača. Naime, priređivači zbornika su izdavaču poslali sve prispele tekstove; međutim, većina odbijenih tekstova povučena je iz engleske verzije zbornika jer su autori prekršili ugovor sa izdavačkom kućom MIT Press; u ugovoru je navedena klauzula da se prilozi za ovaj zbornik ne mogu objavljivati pre nego što se pojavi američko izdanje knjige *Balkan kao metafora*. Uprkos formalno-pravnim i proceduralnim teškoćama, urednici zbornika su se dogovorili da u verziji na srpskom jeziku objave sve priloge.

Na kraju, zahvaljujem se svim prevodiocima, a posebno Dušanu Đorđeviću Mileusniću, bez čijeg se predanog rada srpska verzija knjige *Balkan kao metafora* još ne bi pojavila.

Majkl Hercfeld

Uvod



Jedan uporni paradoks provlači se i održava kroz većinu negativnih stereotipa samozvanog Zapada: Drugi je beznađežno drukčiji, fragmentiran i podeljen iznutra i to u tolikoj meri da na kraju svi ti narodi deluju radikalno slično. Ko može da razabere tolike različitosti? Lakše je sve ih otpisati kao iste.

Lako je uočiti da je ovo samo druga strana poznate medalje: zapadna samo-karakterizacija izražena kroz individualistički duh. Svejedno da li slave pojavljivanje posesivnog individualizma modeliranog na osnovu vlasništva nad materijanom imovinom ili na osnovu transcendentne inteligencije metonimijski reprodukovane kroz moralna i intelektualna svojstva, politički i ekonomski dominantne nacije Evrope (a kasnije i Severna Amerika) uspele su da dobiju i jare i pare. Nigde to nije jasnije nego kod zemalja koje su sada svedene pod obeleženo ime »Balkana«. Upravo tu slikoviti individualizam evropskog Drugog postaje atomizirana neposlušnost i nepokornost onoga što je u njemu orijentalno.

Takva karakterizacija se duboko ukorenila kod uznemirujuće širokog spektra korisnika. Ne samo da se s njom paradiralo u dugom nizu opravdanja za intervencije u ime mira, prava, civilnog društva i ekonomskog razvoja, već se njen uspeh, kao istovremenog izraza i instrumenta hegemonijskih procesa, najjasnije ispoljio u neobično visokom stepenu lokalnog prihvatanja. Ovo prihvatanje je možda više retoričko nego psihološko, mada je teško biti siguran, a još je teže uopštavati. Nije važno: značaj ovih stereotipa i njihovo iznenađujuće široko lokalno prihvatanje počivaju na lakoći kojom oni služe silnoj međunarodnoj strukturi samo-opraštanja. Baš kao što birokrata i klijent mogu da se uortače i koriste istu vrstu izgovora – pozivanje na sistem i jednog i drugog oslobađa tereta neuspeha – isto tako opterećenja urođenog balkanskog zla ne samo da naizgled opravdavaju stranu intervenciju, već služe i lokalno, u ponekad ciničnoj pretpostavci političkih aktera, da podržavaju akcije i stavove koji se loše kotiraju u aktuelno dominantnoj globalnoj kulturnoj hijerarhiji vrednosti. Šta možemo mi jadni Balkanci da učinimo? Takva je saučesnička logika samo-prezira.

Autori čiji su radovi sakupljeni u ovoj knjizi, međutim, izbegavaju takva laka rešenja. Neki posmatrač bi mogao da njihovu raznovrsnost i sâm njihov broj, kao i opseg stilova i orijentacija po disciplinama koje predstavljaju, interpretira kao dokaz upadljive nedoslednosti i složenosti sveta Balkana. Ali kako onda osporiti podjednako verovatnu (i takođe esencijalističku) prozitivrdnju da je reč o duhu individualističke originalnosti? Ma koliko važne bile razlike, isto tako snažno nas mogu iznenaditi i sličnosti među ovim tekstovima. Treba li zato da se priklonimo suprotnom stereotipu koji balkanske intelektualce vidi kao bespovratno lišene međusobnog razlikovanja i koji stoga ne ispunjavaju evropske kriterijume ličnih i kulturnih stvaralačkih svojstava?

Ne pokrećem ova pitanja zato što želim da ovekovečim ovakve stereotipe, već - upravo suprotno - zato što ova pitanja, kada se savesno prouče, ističu svu apsurdnost koja je suviše dugo karakterisala debate o Balkanu. Neobično je što su se, u epohi u kojoj zastupnici tolerantnosti i otvorenosti već odavno s prezirom gledaju na stereotipe i predrasude, ove tako uspešno održale i to često među ljudima, ili u akademskim krugovima iz kojih se čuju najglasniji povici osude predrasuda. Tragično nam je poznat cinizam onih koji izjavljuju da u njihovim zemljama »ljudi nisu rasisti«, ali da »ti ljudi« (a to su često ljudi sa Balkana) zaslužuju kaznu, ne zbog onoga što oni jesu, etnički i ili kulturno, već kao kriminalci i propalice. Takvo licemerje nije samo ograničeno na retoriku ličnog rasterećivanja, već prevlađuje u prostora međunarodne politike, u akademskim i žurnalističkim krugovima.

Autori tekstova koji su dati u ovoj knjizi upustili su se, izgleda, u priličan rizik da potvrde - putem različitosti svojih poruka i povremenim ponovnim tretiranjem poznatih tema kao što je odgovornost »Zapada« - ključne aspekte prevlađujućeg stereotipa »Balkana«. I pored toga, njihova poruka je jasna i kritička: tropologička reprezentacija geografski i istorijski definisane kulturne zone nosi sobom odgovornost i obavezu kojima se mora pristupiti na direktan i analitičan način.

Težak je zadatak koji pokušavaju da ispune tekstovi pred vama. Nenaiklonom čitaocu bi bilo lako da se ustremi na neka opšta mesta i kaže: »Zar vam nisam rekao? Ovi ljudi su zaista svi isti, a pogotovo je ista njihova želja da krivicu prebace na nekoga drugoga«. Ali zašto te sličnosti ne uzeti kao dokaz problema čije poreklo leži u velikoj meri, *van* prizvanog zamišljenog prostora? Zašto ne posmatrati razlike, ne kao dokaz nedoslednosti ili nekompetentnosti, već kao nešto što ukazuje na bogatu intelektualnu klicu nečega što bi samosvojni i samozvani »Zapad« trebalo po sebi da ceni kao sveđočanstvo o urođenoj stvaralačkoj moći?

Jednom usvojen, opaki karakter takvog »pravljenja drugim« prisvaja takođe heuristički i objašnjavalaki potencijal. Izneo sam mišljenje da ova-

kvi retorički izumi političara i naučnih radnika nisu samo simbolični, već i instrumentalni. U žargonu moderne lingvističke filozofije i antropologije, nazvao bih ih »performativnim«. Svetski lideri koji upotrebljavaju ovakve retoričke izume kako bi porezima izmorenom izbornom telu opravdali svoje akcije »ograničavanja« i »smirivanja«, vrlo dobro znaju da je moć takvih pomagala isključivo materijalne prirode. A otkrivanje dubine do koje su ovi stereotipi prodrli u estetski i moralni pejisaž balkanskih naroda, kao i naroda velikih međunarodnih sila, predstavlja dokaz da se ugazilo u pravu i najdirektniju hegemoniju. Prisiljeni da se uortačuju da bi reprodukovali svoje spostveno »Drugo«, balkanski lideri – intelektualni, kao i politički – konstatuju da su upali u zamku nečega što često izgleda kao neumitna logika: što više protestuju, više se uklapaju. Ali i to je dokaz, ne »istinitosti« stereotipa, već njihove materijalne efikasnosti kao instrumenata dominacije.

Pročitajte ovu knjigu ne samo kao kritičku analizu balkanskog tropa, već i kao komentar o njegovom tihom (lingvisti kažu »nenaznačenom«) pandanu: »Zapadu«. Obratite pažnju koliko onoga što se pripisuje Balkanu izbija u narodima koje sebe smatraju zapadnim. Obratite pažnju, takođe, i kako oni koji su spolja ignorišu specifičnosti lokalne istorije i kulture, ili ih svode na epifenomene onoga što se smatra aktuelnom situacijom na Balkanu. Crkva je vizantijskog porekla? To »objašnjava« njene »srednjovekovne« odgovore. Jezik krvi i silovanja zvuči poznato? To je zato što on pripada »našoj« prošlosti, ali »njihovoj« sadašnjosti što »nama« daje pravo da sudimo o »njima«. Retorika i praksa spoljne politike često se sastoje od takvih opštih mesta i pretpostavki. Zahtevi onih koji upravljaju međunarodnim polugama moći da se bude realističan u situaciji nametnute balkanske nesposobnosti da se suoči sa realnošću samo su jos jedna instanca njihove fundamentalne upletenosti u simboličku praksu političke kontrole. Ali takvi zahtevi su moćni i iza njih stoji snažna podrška: ona se obraćaju svetu kojim dominira kartezijska logika i ekonomska i vojna premoć nekolicine zemalja. Uprkos lavini kritika – koje ova knjiga ilustruje na primeran način – hermetička logika reprezentacije znači da su se autori čije ćete radove ovde čitati, upustili u jednu tešku bitku.

Jasno je da će u njoj istrajati: mnogi od njih su prešli duge i zapažene putanje kritičkog rada. Ovo je skup članaka koji duboko inspirišu, koji su raznovrsni i na divan način direktni. Pročitajte ove eseje, shvatite ono što autori hoće da kažu, a pre svega slušajte tok misli autora i *vidite* »Zapad« u ogledalu njihove teskobe i ozlojeđenosti, njihovog gorkog besa i zainteresovanog saosećanja, njihovog analitičkog preispitivanja i strastvenog angažmana.

Čega tu ima za »Zapad«? Mora li se on podvrci još jednoj nezahvalnoj tiradi? Oni koji su to unapred zaključili, verovatno neće uspeti da izvuku

mного znanja iz eseja koji stoje pred njima. I tu će oni izaći kao gubitnici, jer nisu mogli da prepoznaju, ne »Balkan«, nego sebe same. Ali ostali, poštenu, ili samosvesniji, učiniće potrebni napor. Njihova spremnost za to predstavljaće važan deo procesa koji se odvija kroz ovu knjigu: publika, čitalac, jeste glavni glumac u poslu intepretiranja i stvaranja znanja.

Bez takvog ozbiljnog pristupa razumevanju onoga što su ovi pisci imali da kažu kroz svoju sugestivnu raznolikost, tvrdnje međunarodnih sila da predstavljaju pravdu i civilno društvo, zvučaće sve praznije. Možda to i nije loše, jer će onda možda nepošteni karakter intervencionističke retorike ostati ogoljen i pokazati se u pravom svetlu. S druge strane, da li smo spremni da zatvorimo oči? Da li ćemo potpuno odbaciti svoju odgovornost za ovu situaciju? I, ako to učinimo, koliko onda vredi stereotip o balkanskom »mentalitetu« koji »uvek« okrivljuje »nas«?

Ovo je knjiga koja, u neobično visokom stepenu, čini da čitanje bude ne samo bogato iskustvo, već i etički i politički odgovoran čin. Uzmite je u ruke, zamislite se nad njenim složenim i raznovrsnim porukama i razmislite o odnosu prema stereotipima na koje ste naišli. I iznad svega, pokušajte da je stavite u ruke onih koji snose neku odgovornost kako za tragedije koje su se sručile na Balkan, tako i za okrivljavanje isključivo naroda Balkana za ono što se dogodilo. Možda će na taj način ova prvenstveno intelektualna diskusija o metafori dobiti snažnu materijalnu osnovu u onome što političari vole da nazivaju »realnim svetom«.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Michael Herzfeld, "Foreword", *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. ix-xii)

Dušan I. Bjelić

Uvod: Dizanje »mosta« u vazduh



Jednom, u leto 2000-te godine, sedeli smo (mi – studenti univerziteta u Srbiji, predstavnici raznih srpskih nevladinih organizacija i dva profesora sa američkih univerziteta) u malom restoranu u Vladičinom Hanu na granici između Srbije i Makedonije. Zaustavili smo se da ručamo na putu za Makedoniju gde smo išli na sastanak sa studentima prištinskog univerziteta, organizovanog od strane Helsinškog odbora za ljudska prava u Srbiji. Dok su nam služili piće, našem stolu priđe bradati pravoslavni sveštenik – poliglota, u crnoj odori sa obeležjima grčke pravoslavne crkve, izgleda privučen engleskim jezikom kojim je govorila profesorka Lusinda Koul (Cole). Na oksfordskom engleskom predstavio se kao Petar. Ponudili smo mu da sedne. Posle nekoliko reskih opaski na račun »jevrejske zavere« koju je protiv Srba smislila Madlen Olbrajt (Albright) (u tom trenutku se identifikovao kao Srbin), posle pitanja o tome zašto Romima nije dozvoljeno da osnuju sopstvenu crkvu i generalnih zapažanja o multikulturalizmu, razgovor je (iz razloga koje je sada nemoguće rekonstruisati), krenuo u pravcu romana *Prohujalo s vihorom* Margaret Mičel (Mitchell). Ispostavilo se da je ovaj sveštenik – koji je uprkos svom bogobojažljivom glasu do tad već uspeo da povredi političku osetljivost praktično svih koji su se tom prilikom zatekli na terasi restorana – ispostavilo se da je on pomenuti roman pročitao bar sedam puta. Citirao je čitave pasaže u strastvenom, romantičnom tonu, izrazivši zatim vrlo jasno definisano mišljenje o tome zašto se Skarlet O'Hara udala za svog prvog muža čije je ime ipak pogrešno zapamtio. »Čarls!«, glasno i pomalo izazovno ispravi ga sa susednog stola mlada, »izbušena« i istetovirana predstavnica Helsinškog komiteta za ljudska prava. Mnogi na terasi koji su bez našeg znanja pratili ovaj razgovor na engleskom, nasmejaše se u tom momentu, a zatim počеше da govore o tome šta misle o ponašanju Skarlet i da li je ona »zaista« volela Reta Batlera. Urednik časopisa *Beogradski krug* reče u šali da bi bilo bolje da umesto što se bavimo srpsko-albanskim odnosima organizujemo konferenciju o društveno-političkom uticaju romana *Prohujalo s vihorom*.

I mi se tada nasmejismo, ali iz današnje perspektive ta nam epizoda deluje simbolično i to ne samo zbog toga što do tog momenta nismo mogli da pretpostavimo da je toliko ljudi u toj krajnje nehomogenoj grupi govorilo engleski. Jasno je da je ono što je razgovor ponelo preko religioznih, političkih, polnih i etničkih barijera bilo *emotivno angažovanje* pri razmatranju odnosa između Reta Batlera i Skarlet O' Hare – to jest, identifikacija s nekim aspektima ove neuobičajeno snažne američke ljubavne heteroseksualne priče. Drugim rečima, nije bilo slučajno što su “trans-etnički” pravoslavni sveštenik, američka post-strukturalna feministkinja, dva anti-nacionalistički nastrojena Srbina, romski aktivista, feministkinja-komunista, i desetine drugih učesnika, bili u stanju da se upuste u raspravu o ljubavnom životu Skarlet O' Hara. Zahvaljujući ovoj buržoaskoj ljubavnoj priči – rasa, etnička pripadnost, klasa, pol i druga obeležja razlika – privremeno su bila sakrivena. Roman *Prohujalo s vihorom* nam je na toj terasi u Vladičinom Hanu ponudio privremeni predah od imperativa razlikovanja i omogućilo kratkotrajni beg u radosti koje nudi priča heteroseksualne ljubavi. Očigledna *jouissance* samotudjenja u osećanjima ovog istočno-pravoslavnog sveštenika veoma nas je iznenadilo, ali je i dovelo u pitanje neke naše stereotipe. Izgledalo je da sveštenik koji je obučavan u asketskim disciplinama svojih pustinjaških očeva, protivreći orijentalizujućem tvrđenju Fredrika Džejmsona (Jameson) da Istok želi da govori samo rečnikom »sile i represije« za razliku od »Zapada koji govori jezikom kulture i postvarenja«. ¹ Gledajući unazad, međutim, shvatamo da nam je ovaj sveštenik dao jednu važnu lekciju o tome kako je govor koji insistira samo na »društvu kao celine« lažan i veštački pred konkretnošću života u krizi. Uvažavajući primedbu Terija Igltona (Eagleton) o smanjenom teoretskom značaju takvog govora “koji iritirajući opstaje”, ² danas se pitamo da li je, ili pak ne, Džejmsonov »slušni aparat bio isključen« ³ kada je izneo to tvrđenje zanemarujući važnu činjenicu da su, na primer, kako u Sjedinjenim Američkim Državama tako i na Balkanu, tradicije heteroseksualnosti i etničkog diferenciranja istorijski povezane i da se stoga u Americi kao i na Balkanu rađanje povezuje sa nacijom, srodstvo sa teritorijom, seksualno zadovoljstvo sa etničkim isključivanjem, sa bratoubilaštvom i silovanjem.

Čini nam se da nas epizoda iz Vladičinog Hana na jezgrovit način uvodi u temu ove knjige: Identitet Balkana i njegovo predstavljanje, njegovi uzitci i njegovo nasilje. Iako su istorije Balkana i američkog Juga vrlo različite, istorija ni jednog ni drugog ne može se razumeti bez priznavanja uticaja kolonijalizma na oblikovanje kultura, identiteta i odgovarajućih kóдова značenja u ova dva regiona. U romanu *Prohujalo s vihorom*, binarna logika gradi kategoriju »belog« koje je parazitsko u odnosu na »crno«. ⁴ Slično tome, među srpskim nacionalistima, kategorija »Srba« parazitski zavisi od kategorije »Albanaca«. Balkan i američki Jug grade se oko jezika koji moder-

no i napredno – ma koliko to bilo arbitrarno – asocira sa Zapadom u prvom slučaju, odnosno, sa Severom, u drugom. U oba slučaja posledica je da se identiteti formiraju u odnosu na prostorno-politički poredak koji dolazi »spolja«. Balkan ima otprilike istu funkciju u globalnoj politici koju ima američki Jug u američkoj nacionalnoj politici. Dok se na "Jug" tradicionalno gledalo kao na zaostali, uzavreli kotao rasnog i seksualnog nasilja, u odnosu na koji se definiše liberalni i prosveteni Sever, »Balkan« funkcioniše kao uporište na koje se oslanja Prosvetena Evropa kada stvara sliku o sebi, odnosno, kao sredstvo uz čiju pomoć »progresivna« Evropa projektuje svoje teskobe i zabranjene želje na druge, to jest, na »Ljude Mačke«, ili na one koji predstavljaju njihovu antitetičku periferiju. U tom smislu možemo govoriti o Balkanizmu kao organizovanom sistemu znanja srodnom onome što je Edvard Said (Said) nazvao *Orijentalizmom*.

Kao i *Orijentalizam*, i *Balkanizam* se organizovao oko pojma binarnog, (racionalno-iracionalno, centar-periferija, civilizacija-varvarstvo), hijerarhijski raspoređenog tako da je prvi pojam (»belo« ili Evropa») uvek primaran i njime

se definiše drugi (»crno« ili »Balkan«), i tako da drugi uvek predstavlja gramatičku, unutrašnju izvedenicu prvog. Na primer, »Vizantiju« (misli se na vizantijsku crkvu) Zapad ne predstavlja na isti način kao protestantizam i katolicizam, to jest prema onome šta on znači pripadnicima te verske grupe, tj., Vizantincima, već prema onome što on znači protestantima ili katolicima. U tekstu »Šta je to tako vizantijsko na Balkanu?«, Milica Bakić-Hajden (Bakić-Hayden) sumira binarnu logiku zapadnog govora o Vizantiji, u kojem Vizantija počinje da se označava kao »autoritarna« ili »kripto-nacionalistička«, »korumpirana« političkim potresima, to jest, kao »cezaropapistička«.⁵ Ostaje, međutim, pitanje, da li je *svaki* sistem kolonijalnog predstavljanja zasnovan na binarizmu po definiciji *Orijentalizam* ili, što je važnije, da li su binarizmi iz Saidovog *Orijentalizma* dobri za one koji su marginalni i autsajderi.

Da li je Balkanizam *ogranak* Orijentalizma?

Impresionirani Saidovim delom, balkanski autori predstavljeni u ovoj knjizi cene njegov politički humanizam i složili bi se sa konstatacijom Gajatri Spivak (Spivak) da je Saidov *Orijentalizam* »procvetao i pretvorio se baštu u kojoj oni koji su marginalni mogu da govore, u kojoj drugi mogu njima da se obraćaju i u kojoj se čak i govori u njihovom interesu«.⁶ Autori koji se bave Balkanom, međutim, insistiraju na tome da *Balkanizam* nije podvrsta *Orijentalizma*, već da ima sopstvene karakteristike koje predstavljaju odgovor na

pravila koja su dovela do marginalizovanja govora manjina. Autori koji istražuju Balkan nisu bili prvi koji su pristupili kritici *Orijentalizma*, ali su zaslužni za stvaranje jedinstvene osnove argumenata koja je specifična za njihovu diskurzivnu lokalnost.

Sredinom 1990ih godina, balkanski autori počeli su da stvaraju originalna i snažna dela i da ih objavljuju na engleskom govornom području. Knjiga Marije Todorove (Todorova), pionirskog značaja, *Imaginarni Balkan*⁷, knjiga Vesne Goldsvorti (Goldsworthy) *Otkrivanje Ruritanije: Imperijalizam mašte*,⁸ Stasia Gurgurisa (Gourgouris) *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*⁹ i tekst Milice Bakić-Hajden «Reprodukcija orijentalizama»¹⁰ – da pomenemo samo neke naslove – predstavila su *Balkanizam* kao naučni pristup kritici kolonijalnog predstavljanja koji se bitno razlikuje od *Orijentalizma*. Umesto da Balkan prikazuju suštinski kao geopolitičko mesto ili kao ljude sa »kolektivnom paranojom«, ovi autori počinju da ga predstavljaju kao "mesto" u *diskurzivnoj geografiji*, to jest, kao objekt jednog koherentnog skupa saznanja – *Balkanizma*. Tako, umesto da nam govore šta Balkan jeste, oni pitanje Balkana pretvaraju u problem imperijalnog jezika. Oni pitaju: »Otkud znamo to što znamo o Balkanu?« Ne poričući da postoje preklapanja sa *Orijentalizmom*, balkanski autori insistiraju da *Balkanizam* ima različite mehanizme predstavljanja. Dok Said tvrdi da se orijentalistički binarizam Istok-Zapad odnosi više na "projekt nego na »mesto", Bakić-Hajden kaže da je u bivšoj Jugoslaviji *Orijentalizam* bio *praksa samoidentifikacije* u kojoj sve etničke grupe definišu »Drugoga« kao nešto što je »istočno« u odnosu na njih.¹¹ Čineći to, one ne samo da su orijentalizovale Drugog, već su i sebe okcidentalizovale kao nešto što je zapadno od »Drugog«.

Post-kolonijalni analitičari su pre Bakić-Hajdenove primetili da su pežorativni stereotipi bili strateški dostupni ne samo imperiji, već i kolonijalnim podanicima. Ričard Foks (Fox) pokazuje kako je Mahatma Gandhi (Gandhi) u svojoj anti-kolonijalnoj borbi koristio »orijentalističke slike Indije, kao zajednice uzvisene duhovnosti«. ¹² Ali dok su Gandhi i Indusi prihvatili orijentalističke stereotipe kako bi se oduprli kolonijalnim identifikacijama, na Balkanu se dešavalo nešto drugo: tu su narodi koristili orientalističke stereotipove da izgrade jedni drugima identitet.

Ovo »reprodukovanje orijentalizama« izgleda da je staro koliko i podela hrišćanske crkve. Pravoslavna crkva se oduvek predstavljala kao Zapad; to jest, kao deo Hrišćanstva u odnosu prema islamskom Istoku. Ali, u odnosu prema rimskom katoličanstvu, pravoslavlje se predstavlja kao nešto što ima korene u monaškom Istoku. Tako *Balkanizam*, tvrdi Todorova, mora da se ocenjuje i u svetlu *Okcidentalizma*, kroz govor zapadne samo-esencijalizacije.¹³ Postoje dva razloga za ovo: prvo, shema esencijalizovanja Zapada po

kojoj se on predstavlja kao nešto »suprotno“ “Orijentu« služi kao merilo »reprodukcija orijentalizama«; drugo, zato što je time što je izmislio *Balkanizam* kao govor o »suprotnom«, Zapad esencijalizovao balkanski identitet. *Balkanizam*, prema tome, krivuda između *Orijentalizma* i *Okcidentalizma*, nekad kao reprezentacioni mehanizam, a nekad kao proces *samoidentifikacije*.

Treba naglasiti da reč *Balkanizam* ima promenljivo značenje. Nekad se odnosi na saznanje i diskurs o Balkanu, a nekad na kritičke studije prema upravo tom diskursu. *Balkanizam* u prvom smislu nudi suštinska saznanja o Balkanu ali ne dovodeći u pitanje pretpostavke na osnovu kojih su ova saznanja nastala. Knjiga Roberta D. Kaplana (Kaplan) *Duhovi Balkana: putovanja kroz istoriju*, predstavlja odličan primer. *Balkanizam* u drugom smislu istražuje Balkan u odnosu na pretpostavke koje čine *Balkanizam* u prvom smislu – to jest, kao epistemologiju. Ilustraciju za ovakav pristup predstavlja knjiga Marije Todorove *Imaginarni Balkan*.

Izvanredni tekst K. E. Flemingove (Fleming), »*Orijentalizam*, Balkan i balkanska historiografija«, razjašnjava situaciju oko gore-navedenih razlika. Fleming tvrdi da time što stvara jednu jedinstvenu popularnu sliku Balkana koja zatim postaje matrica za sva ostala predstavljanja Balkana, *Balkanizam* liči na *Orijentalizam*. Međutim, Saidov *Orijentalizam* i kritika *Balkanizma* od strane balkanskih naučnika, znatno se razlikuju po teoriji i metodima koje koriste. Za Saida, *Orijentalizam* je »trebalo da bude kritička studija, a ne afirmacija zaraćenih i beznadežno suprotstavljenih identiteta«¹⁴ – način da se postavi scena za miroljubivu koegzistenciju putem demontiranja razlika, i to delimično preko prihvatanja univerzalne kritike suštine Zapada. *Balkanizam*, nasuprot tome, afirmiše konstitutivne razlike i paradokse u interesu reprezentativne konkretnosti Balkana. Ovakvo tvrđenje predstavlja ključ kako metoda, tako i kulturne misije *Balkanizma*. Ovim, međutim, ne želimo da kažemo da se *politički ciljevi Balkanizma* razlikuju od Saidovih aspiracija usmerenih ka multikulturnoj koegzistenciji. Naprotiv, želimo da istaknemo da u slučaju *Balkanizma*, političko može biti i u metodu predstavljanja, više nego u sadržini. Said se nadao da govor može da eliminiše razlike, a da politička realnost može da se povede za govorom. Ali balkanski autori su već odavno priznali da iako je diferencijacija univerzalni princip dominacije, to ne znači da su sve diferencijacije iste. Drugim rečima, politička diferencijacija i metodološka diferencijacija su u slučaju Balkana dve različite operacije. Ovo je važna tačka razlikovanja posebno zato što su Balkan suviše često mešali sa drugim delovima Istočne Evrope: na primer, pre uvođenja automatskog telefonskog sistema, američki telefonski operateri bi često povezivali Čehoslovačku kad bi neko tražio Jugoslaviju. Slično tome, nije neobično da čak i američki intelektualci mešaju Balkan sa Baltikom ili Sloveniju sa Slovačkom. Urednici jedne knjige u kojoj je nedavno objavljen članak slovenačkog filo-

zofa Slavoj Žižeka, »Uživajte u svojoj naciji kao u sebi sámom!«, opisali su autora kao »slovačkog teoretičara društva i psihoanalitičara«. ¹⁵

Pre nego što se osvrnu na unutrašnje različitosti, naučnici koji se bave Balkanom obično insistiraju na politici značenja koja je, između ostalog, za posledicu imala i brisanje specifičnog mesta, tela i istorije. Nedostatak diferencijacije u Saidovom *Orijentalizmu* podstakao je Arifa Dirlika (Dirlík) da insistira, kao i Todorova, na punom vraćanju »istoriciteta obogaćenog kompleksnošću svakodnevnog života koji se oslanja ne samo na ono što ujedinjuje, nego što je važnije, na one razlike u prostoru i vremenu koje su podjednako nepoželjne za nacionalnu vlast, kao i za Evrocentrizam«. ¹⁶ Upravo ovaj nedostatak diferenciranja ugrožava najvitalniji aspekt Saidovog rada, to jest, davanje glasa manjinama, jer, kao što je primetio Bart Mur-Džilbert (Moore-Gilbert), Saidova žurba da ujedini svet pod zajedničkom kulturom »može isto tako potvrditi postojanje, a možda i stvoriti, čitav niz onih koji su marginalni i autsajderi«. ¹⁷

Šta je, onda, balkanska specifičnost? Koje su to istorijske okolnosti koje su dovele do nastanka balkanskih specifičnosti? Da li ta specifičnost leži u prirodi empirijskih dokaza ili u logičkom paradoksu? Istrazivači koji se bave Balkanom zastupljeni u ovoj knjizi, saglasni su da je reč o ovom drugom. Istorijski, paradoks se može objasniti tako što će se priznati da balkanski region nikad nije bio kolonizovan u modernom smislu reči – kao što je to bio slučaj sa Orijentom – uprkos tome što je bio potčinjen Otomanskoj vlasti. Umesto eksploatacije prirodnih resursa i ljudskog rada, Otomanska imperija je, kako nas podseća Fleming, uvela politiku ponovnog naseljavanja kombinovanu sa politikom religioznog preobraćanja i polarizacije koju je realizovala pomoću neprestanih vojnih kampanja. Tako su ljudi Balkana jedni druge shvatali istovremeno *i* kao kolonijalne vladaoce *i* kao kolonijalne podanike. Srpski nacionalizam, na primer, istovremeno slavi svoje srednjovekovno carstvo i seća se ropstva pod Otomanskim carstvom pri čemu se ovaj dvostruki senzibilitet prevodi u situaciju u kojoj se bosanski Muslimani nazivaju »Turcima«, to jest, kolonizatorima, dok se istovremeno traži Kosovo kao važan deo srpskog carstva. Da li je balkanski nacionalizam post-imperijalni ili post-kolonijalni, ostaje kao pitanje čiji je odgovor i dalje sasvim neodređen.

Balkan kao diskurzivna geografija i metod neodređenog prostora

U razmatranjima o *Balkanizmu*, Balkan postaje specifičan zahvaljujući svom graničnom statusu, situaciji da nije ni ovde ni tamo, a da je istovremeno na oba ta mesta. Mnogi naučnici slažu se da se za ljude spolja Balkan »ne može

ni jasno rastaviti, ni sastaviti«, što u krajnjoj liniji dovodi do toga da se balkanske razlike stapaju i pretvaraju u jedno. Međutim, ova balkanistička pretpostavka može se pretvoriti i u istraživačko sredstvo za konkretizovanje Balkana. Kao što primećuje Flemingova, govor o Balkanu je istovremeno »i govor o istome i govor o različitom«. ¹⁸ Ovaj granični status mora da doprinese ne samo balkanskom identitetu, već i da pomogne da se shvati kako možemo da se odupremo stabilnosti one predstave o Balkanu koja se podrazumeva pod Balkanizmom. Zbog toga, primećuje Fleming, »granični status Balkana – kao međuprostora između svetova, istorija i kontinenata – ekvivalentan je ne toliko marginalnosti, koliko nekoj vrsti centralnosti«. ¹⁹ Ova centralnost ima dve posledice: prvo, Balkan može da ponovo traži svoju reprezentacionu konkretnost; drugo, Balkan može biti znan putem onoga što Mišel Fuko (Foucault) naziva »potčinjenim znanjem«. Prema Fukoovom pojmu moći i dominacije, poznavanje nekih specifičnih mesta, tela i istorija, skriveno je i potčinjeno, jer se te celine odupiru govoru univerzalne racionalnosti. Zaista, njihovo uključivanje bi taj govor razbilo. Ovde se pojavljuje još jedan balkanski paradoks. Intenzivni unutrašnji polariteti koje je stvorila binarna logika Balkanizma (Hrišćanstvo-Islam, civilizacija-varvarstvo, i sl.), natapaju svaku realnost nametnutu Balkanu *Balkanizmom* koji donosi opasnu nestabilnost.

Druga, ne manje važna razlika između *Orijentalizma* i *Balkanizma*, kako insistira Flemingova, leži u različitoj institucionalnoj organizaciji ova dva znanja. Dok *Orijentalizam* u sebe uključuje dugu tradiciju akademskog i »stručnog« znanja, isto se ne može reći za *Balkanizam*. Ništa u *Balkanizmu* ne može se uporedi sa napoleonskim izucavanjem Egipta. *Balkanizam* se tradicionalno sastoji od putopisa, novinarskih reportaža i povremeno, istorijskih knjiga. Tek u najnovije vreme, sa dezintegracijom bivše Jugoslavije, »stručna« znanja bivaju uvedena u *Balkanizam*. Ali čak i takva stručna znanja su manje povezana sa naučnim, a više se novinarskim krugovima, diplomatijom i međunarodnim pravom. Samo mali krug zapadnih naučnika bavi se balkanskim studijama. Nasuprot *Orijentalizmu* i njegovim kritičkim studijama koje su nastale u zapadnim centrima znanja, *Balkanizam* i studije Balkana prvenstveno su koncentrisane na sâm Balkan. ²⁰ U tom pogledu, *Balkanizam* se može smatrati balkanskom intelektualnom izvoznom industrijom.

Mada se slažu oko opštih kontura *Balkanizma*, balkanski naučnici se razilaze oko prave metodologije potrebne za njegovu kritičku analizu. Za razliku od Saidovog *Orijentalizma*, koji se ograđuje od istorijske konkretnosti Orijenta kako bi mogao bolje da opiše orijentalističke konstrukcije, *Balkanizam* kao kritičko istraživanje predstavlja sistem reprezentacije zasnovan na istorijskoj percepciji Balkana koju su stvorili kolonijalni gospodari. Ove percepcije su uhvatile korena kao sheme samo-prepoznavanja balkanskih naro-

da, tako da studije u vezi s njima moraju da budu zasnovane na istorijskoj, kao i na diskurzivnoj analizi. Sâmi termini »Balkan« i »Balkanizam«, kako nam to ubedljivo kaže Todorova, ne mogu se odvojiti od istorije tog mesta.

Malo naučnika koji se bave Balkanom mogu sebi da dozvole da ignorišu rad Todorove. Ali, kako balkanski narodi mogu da objašnjavaju svoju istoriju ako je njihova istorija istovremeno i njihova lična tragedija, a Balkan mesto njihove traume? Petar Ramadanović bavi se ovim pitanjem u tekstu »Simonid na Balkanu«, ukazujući na jaz koji postoji između prikaza rata od strane učesnika i od strane posmatrača, kao i na nepouzdanu prirodu memorije. Ramadanović upoređuje jedan nedavni pokušaj pesnikinje i spisateljice iz bivše Jugoslavije, Dubravke Ugrešić, da uporedi legendu o Simonidu – u kontekstu jugoslovenskih ratova – sa opisom opsade Sarajeva koji je dao jedan zapadni novinar, podvlačeći pritom da su oba pokušaja bila neuspešna u nastojanju da objasne šta se zaista dogodilo, a da čak mogu i da stvore narativne uslove za novu katastrofu.

Razmatrajući tvrđenje da jezik nije sredstvo za prenos informacija, već mehanizam za proizvođenje reda, Ramadanovićev tekst usmerava našu pažnju na traumatski status balkanskih jezika i njihov neuspeh da rekreiraju prošlost na racionalan i stabilan način. Kao epistemološka prepreka racionalnom diskursu, trauma se najefikasnije koristi u ideološkim diskursima za proizvođenje realnosti. Uvek traumatična i nestabilna, balkanska stvarnost poziva na govor o dominaciji. Imajući ovo u vidu, Rastko Močnik, u svom tekstu »Balkan kao element u ideološkim mehanizmima«, optužuje Todorovu da je upala u empirističku pristrasnost, jer je Balkan analizirala samo u kontekstu »Otomanskog nasleđa«, i da nije uspela da u potpunosti opiše status i funkcije *Balkanizma* u kontekstu ideologije globalizacije. Močnik sa svoje strane ističe da bi bila potrebna jedna *a priori* analiza odnosa moći, ne samo da bi se objasnilo formiranje predstavljanja Balkana, već i da bi se obezbedio nepristrasan smer za empirijska istraživanja. Iz javnog govora o Balkanu on ekstrapolira dve glavne *a priori* strukture dominacije i subordinacije koje vladaju konceptualnim formacijama: prvo, horizontalni antagonizam između balkanskih država i etničkih grupa, u kojem je svaka od njih potencijalni agresor. Drugo, vertikalni sistem saradnje između svake od ovih strana i Evropske Unije. U okviru asimetričnog sistema *antagonizama* i *saradnje*, stereotipi o balkanskom karakteru se pojavljuju kao »znanje« i kao identiteti. Za razliku od Todorove koja insistira na isticanju istorijskih specifičnosti balkanskih društava i koja koristi svoj metod za dekomponovanje pretpostavljenih socijalnih totaliteta, Močnik se oslanja na postojeće, već ujedinjene diskurse o ideologiji, i tekstualne, pre nego arhivske analize, da bi govorio u ime balkanskog identiteta. Močnik je takvu poziciju nasledio iz ne tako davne prošlosti. Kao istaknuti član ne tako čvrsto strukturisanog kruga radikal-

nih teoretičara i umetnika iz Slovenije, koji su tokom 1980ih dosta uspešno prozivali socijalističku ideologiju optužujući je da nije ispunila obećanja i gurali je u kolaps u cilju ostvarenja nacionalnog oslobođenja, Močnik više voli specifično iskustvo nego istorijsku specifičnost, jer po njegovom mišljenju, ono predstavlja balkanski identitet ne kao rukotvorinu prošlosti već pre kao dinamički identitet koji se više stvara odgovarajući na sadašnju ideologiju, nego na prošlost.

Balkanizam kao kulturno pročišćavanje

Austrijski filozof Rudolf Štajner (Steiner), rođen u mestu Kraljevac koje danas pripada Hrvatskoj, jednom je proročanski izjavio da se razlika između prirodnog i socijalnog parazitizma sastoji u tome što u prirodi prostiji organizmi žive na račun složenijih organizama, dok u društvu složenije zajednice žive na račun onih jednostavnijih. Takav odnos, moglo bi se tvrditi, postoji danas između složenijih liberalnih demokratija, odnosno, onih društava koja vrše globalizaciju, i Balkana.

Slično tome, govoreći u odnosu između liberalnih demokratija i njihovih periferija, Slavoj Žižek je tvrdio da eksplozija nasilničkih nacionalizama na Balkanu, i posebno u bivšoj Jugoslaviji, treba da se pripiše unutrašnjoj logici zapadnog kapitalizma.

Mada prostorno udaljena, nacionalistička rekonstrukcija Istočne Evrope uopšte, i Balkana posebno, nije strana mehanizmima putem kojih su se liberalne demokratije stvorile i očuvale kroz istoriju. »To je kao da se demokratija,« piše on, »koja na Zapadu sve više pokazuje znake propadanja i krize i gubi se u birokratskoj rutini i izbornim kampanjama u reklamnom stilu, sada biva ponovo otkrivena zahvaljujući Istočnoj Evropi u svoj njenoj jedroستی i svežini.«²¹ »Unutrašnji antagonizmi svojstveni ovim društvima«,²² kao i »njima svojstvena strukturna neravnoteža«,²³ ističe Žižek, potencijalno ih vuku ka unutrašnjem survavanju socijalnog konsenzusa. Ali to survavanje je već viđeno na jugoistočnoj periferiji Evrope u vidu konflikata u vezi sa centrom i za njegov račun. Liberalne demokratije ne samo da su usmeravale unutrašnje osvetoljubivosti ka periferiji kako bi sebe sačuvale od unutrašnjih konflikata koji su neodvojivi deo kapitalističke građevine, već su, što je važnije, to iskoristile da se zaljube u same sebe i u kapitalizam kojem je na ovaj način urađen plasticna operacija lica, te deluje beskonfliktno, kao površinski očišćen i moralno podmlađen objekt vlastite želje.

Ovaj proces samo-ulepšavanja po cenu isticanja ružnoće drugoga, može se pratiti od nastanka demokratije. Zar nije Atina, u Eshilvoj drami *Orestija*, izrodila prvu demokratiju iz osвете, građane Atine ona je ubedila da svoju

osvetu usmere prema »strancu« kako bi se plemenska pravda zamenila zakonom? Zar im nije zauzvrat garantovala da će ih osloboditi »tuge i bola«, dati im »pravu moć« i postarati se da imaju način života kakvom se drugi dive? I zar nije hor iz *Orestije* pevao: »Čovek prema čoveku i država prema državi zakleće se na večnu mržnju, a međusobno prijateljstvo koje je ljudima često bilo blagoslov, biće im za svagda zabranjeno«. ²⁴ Srce tragedije još uvek kuca u grudima civilizovane Evrope, dok otrovno mleko *Balkanizma* još kaplje iz njenih dojki. I baš kao što je kolektivna osveta liberalnih demokratija držala evropske države-nacije na okupu putem samo-ulepšavanja i samo-divljenja, ona je istovremeno delovala i kao idejna snaga koja je podržavala samo-ulepšavajuće poduhvate Slobodana Miloševića koje je izvodio putem etničkog čišćenja »srpske zemlje« od »Orijenta«, kao što je to činilo i NATO bombardovanje Jugoslavije u pokušaju da zaustavi »ružni« srpski nacionalizam. Do kraja devedesetih, *Balkanizam* je prodro u medije, vojne strukture i akademski aparat zapadnih demokratija, stvarajući konsenzus za ono što je Noam Čomski (Chomsky) nazvao »novim vojnim humanizmom« ²⁵ bivših svetskih kolonijalnih gospodara koji su sada ujedinjeni u NATO paktu. Kao što potvrđuju ratovi na Kosovu, u Bosni i Hrvatskoj, *Balkanizam* ne predstavlja samo Balkan kao mesto nasilja, nego delimično i *uvodi nasilje na Balkan u ime saznanja koje se na njega odnose*.

Autori u ovoj knjizi ne previđaju činjenicu da je balkanski identitet predstavljao snažnu alatku za usmeravanje kulturnog prociscavanja civilizovane Evrope. Oni ne tave u pasivnom osećanju krivice. Oni grabe priliku da pokrenu snažnu kritiku liberalne demokratije i njenog nasilničkog samo-ulepšavanja. Nije slučajno, prema tome, što su takvi naučnici pre našli saveznika u Karlu Šmitu (Schmitt) nego u Jirgenu Habermasu (Habermas). Dok Habermas govori iz dubine svetskog centra "formalne racionalnosti", njegova opravdanja za liberalne demokratije i rat NATO pakta protiv Srbije i Crne Gore, još jače podstiču proces samoulepšavanja, ali malo doprinose kritičkom razumevanju estetike Prosvećenosti i evropskog Modernizma i njihovom izumu Balkana kao metafore. U tekstu »Karl Šmit na Kosovu, ili rat uzeti ozbiljno«, Grigoris Ananiadis (Ananiadis) koristi Šmitovu kritiku liberalnih demokratija kako bi razobličio političku istoriju liberalnih demokratija i njihovo sadašnje ponovno moralno rađanje. Izazvane balkanskim iracionalnim nacionalizmom, evropske liberalne demokratije – kako bi reafirmisale svoje prosvetiteljske temelje i branile modernizam – vaskrsnule su srednjovekovni koncept »pravednog rata«. Ananiadis ispitivački posmatra konsenzus koji je postignut između ovih potencijalnih neprijatelja.

Habermas i Mirjam Revol Dalon (Revault d'Alonnes) s jedne strane, i Vesli Klark (Clark), glavni NATO general, s druge, slažu se oko pojma »pravednog rata«, zasnovanog na principima racionalnosti i univerzalne pravde.

Šmit je tvrdio da je ovaj srednjovekovni koncept rata sekularizovan za vreme Prosvetiteljstva i pretvoren u »legalni rat«, zakoniti instrument suverene države. Ali s druge strane, kao što ističe Ananiadis, ovakve prosvetiteljske premise o ratu i pravdi u suprotnosti su sa teološkim poreklom pojma »pravedni rat«, koji je koristila katolička crkva da bi pokrenula »totalni rat« protiv nevernika. Uprkos tome što je NATO imao samo »ograničene ciljeve u Srbiji«, »kolateralna šteta« koju je rat prouzrokovao bila je predvidljiva i namerna. Iako gore pomenuti filozofi tako ne misle, NATO je ponovo uveo pojam »kvazitotalnog rata« pod izgovorom »pravednog rata«.

Neko bi mogao da Ananiadisove tvrdnje nazove preteranim i nedoslednim i da tvrdi da su u raskoraku sa činjenicama na terenu, ili čak i da se zapita šta Šmit traži u ovakvoj knjizi čija je tema Balkan kao metafora. Zar nismo bili svedoci, takvi kritičari bi mogli da pitaju, krajnje polarizovane debate između intervencionista i izolacionista, čime se dokazuje nepostojanje saglasnosti upravo u pogledu ovog rata? Zaista, moglo bi se insistirati na intervencionističko-izolacionističkoj debati tipa »Šta da radimo sa Balkanom«, koja bi se isto tako mogla i odbaciti, na taj način što bi se konstatovalo da, u stvari, nema nikakvih pukotina u zapadnom socijalnom konsenzusu. Dok intervencionisti zagovaraju vojno kažnjavanje kako bi se zaustavilo srpsko divljaštvo, izolacionisti su izračunali da »Balkan ne vredi kostiju čak ni jednog zdravog pomeranskog grenadira«. Mada spolja gledano deluju kao da govore sa suprotnih pozicija, i jedni i drugi vide Balkance kao manje civilizovan svet. Tako, možemo da zaključimo da je »pravedni rat« – rat kojim je urađen »plasticna operacija lica, onaj čiji su ružni delovi vešto doterani i zabašureni. Izrazi kao »zakoniti rat«, »ograničeni ciljevi« i »kolateralna šteta«, pripadaju moralnoj kozmetici liberalnih demokratija i podjednako ulepšavaju lica NATO generala i nemačkih Zelenih.

Vampiri uzvraćaju udarac

U uvodu za svoju knjigu *Razgrađivanje fašističke estetike*,²⁶ Kris Reveto (Ravetto) razobličava upravo ovaj mehanizam kulturnog prociscavanja koji se nalazi u pisanju tako istaknutih liberalnih pisaca kao što su Suzan Sontag (Sontag) koja je u stanju da istovremeno poziva NATO da razori ružno lice srpskog fašizma i razmatra estetske vrednosti »civilizovanog fašizma«.²⁷ Ovo »podmuklo disasociranje« i rekonstrukcija srpskog fašizma ne samo da pere bombe koje su pale na Drezden, Hirošimu ili Hanoj, već i pomaže da se pasterizuje evrofašizam i da se čak uključi u zapadni projekt samoulepšavanja. Gde je nestala ružna evropska krv? Gde su demoni Holokausta? Znanje o balkanskom nasilju, *Balkanizam*, prema tome, jeste i znanje o zapadnom miru,

a oba su se kroz istoriju pojavljivala u predstavi vampira, koju je britanski novinar Miša Gleni (Glenny) jednom nazvao »najznacajnijom metaforom Balkana“. Da li bi onda *Drakula* Brema Stokera mogao da bude ključ za rasvetljavanje evropske genealogije nasilja? Za razliku od đubreta na nekom šlepu u njujorškoj luci koje niko ne svojata, osušena krv evrofašizma sasvim se lepo smestila u telima balkanskih vampira.

Implicitno ili eksplicitno, balkanski autori su počeli da ovu nametnutu percepciju uključuju u svoje analize. Iako im cilj nije da zamagle odgovornost za zločine počinjene Balkanu i od strane Balkana, oni pitanje odgovornosti ovim čine komplikovanijim. Dvoje pisaca priloga u ovoj knjizi, Vesna Goldsvorti i Tomislav Longinović, poseban naglasak stavljaju na metaforu vampira u odnosu na osnovni pravac medijskog predstavljanja balkanskog konflikta. U tekstu »Invencija i in(ter)vincija: retorika balkanizacije«, V. Goldsvorti tvrdi da »(mladu) krv Balkana« isisava »stari svet«, iz kojeg je iscurila sva energija. Ovaj obrnuti odnos između zapadnog mira i balkanske krvi obrće stereotip o balkanskom vampiru tako što krv sada teče u obrnutom smeru. Ta slika dominira tekstem Tomislava Longinovića »Vampiri poput nas: gotske maštarije i »srbi«. U osnovi perverzne fascinacije Zapada srpskim zločinima, tvrdi Longinović, leži dovođenje srpskih zločina u odnos sa zabranjenim fantazijama zapadne publike. I to u tolikoj meri da su ubijanja koja su Srbi činili aktivirala američku ratnu mašineriju samo noću, američki avioni usmeravani špijunskom tehnologijom pri izbacivanju bombi na Srbiju ličili su na ogromne slepe miševе, a izgledalo je da mrtva tela koja su se mogla videti na američkim elektronskim ekranima svakog jutra leže u vampirovom skrovištu, sada očišćenom od krvi. Po Longinoviću, gotska semiotika američkog vojnog kompleksa otkriva skrivena zadovoljstva obrnutog vampirizma.

Tekstovi Goldsvortijeve i Longinovića predstavljaju primere koji bi se uslovno mogli nazvati *spoljnom* kritikom srpskog identiteta, to jest, kritikom stvaranja stereotipova koje je spoljašnje formiranje srpskog identiteta. Drugi način kritikovanja, koji se uslovno može nazvati *unutrašnjim* metodom, ne uzima srpsku subjektivnost kao nešto što se samo po sebi podrazumeva i kao jedno zaokruženo i kompletno svojstvo, već srpsku subjektivnost i simbolički red koji je formira, tretira kao svoj centralni problem. Na isti način na koji je Edmund Huserl (Husserl) zauzeo radikalnu poziciju dovodeći u pitanje filozofske pretpostavke o svetu koji ta filozofija pokušava da razume i objasni, drugi metod takođe preduzima jedan radikalni korak tako što pronalazi objekat kulturne kritike u okviru nacionalističke naracije koja je odgovorna za interpelaciju srpskog subjektiviteta. Proučavanje srpskog subjektiviteta ne treba razumeti kao ponovno uvođenje humanističkog diskursa o samom sebi, a još manje kao izvinjenje za nacionalističku priču, već kao strateški mamac čiji je zadatak da iz nje izvuče »psihički život moći«.

Upravo to je uspeo da postigne srpski filozof Radomir Konstantinović u svojoj knjizi *Filozofija palanke*. Kada su izvodi iz ove knjige po prvi put čitani preko talasa Trećedg Programa Radio Beograda 1969. godine, i kada se kasnije iste godine pojavila u štampanom vidu, knjiga je odmah dobila kulturnu vrednost i sledbenike među srpskim intelektualcima i studentima-aktivistima koji su se borili za reforme. Konstantinović je sa proročkim sposobnostima umeo da pročita znakove oko sebe koji su se mogli naći u Beogradu šezdesetih godina. On je shvatio da ono što je na osnovu površnog posmatranja moglo ličiti na demokratizaciju i internacionalizaciju srpskog društva – nije bilo to. Kao što je slovenačka teoretičarka umetnosti Eda Čufer dobro primetila u jednom privatnom pismu, »Konstatinović govori u ovoj knjizi o tajnim strahovima provincijske svesti, o neizgovorenim frustracijama koje vode ka gvozdanim zakonima i skrivenoj logici – kažnjavanju različitosti što individualizam čini nemogućim u jednom parohijalnom sistemu. On je video samouništavajuće i paranoidne tendencije u Srbiji šezdesetih godina i bio je među prvima koji su uvideli kuda će one odvesti u devedesetim kada će se kompletirati transformacija Beograda iz metropole u selo«. ²⁸ Četrdeset godina posle pojavljivanja prvog izdanja, ova knjiga i dalje uživa neuobičajen status, predstavljajući praktično jedini primer autohtonog balkanskog diskursa koji je nezavisan od evropske filozofije i kao takav treba da bude osnovna komponenta novih kulturnih proučavanja regiona koja, nadamo se, započinju ovom knjigom. Razvijana kao studija duha *palanke*, Konstantinovićeve knjiga nazire na marginama Prosvećene Evrope jedno suprotno rezonovanje, provincijsku svest nasuprot hegelovskom kosmopolitskom rezonovanju. Dok je ovo drugo otvoreno prema svetu putem svog relacionog subjektiviteta, rezonovanje provincijske svesti zatvara se u subjektivitet koji isključuje svet. Kako bi se kompletirala u tom zatvorenom svetu, parohijska svest svojom logikom mora da stvara zid oko sebe. Mada to nikad nije eksplicitno rečeno, Konstatinovićeve knjiga je knjiga o srpskom *Geist*.

Kako logika provincijske svesti, na primer, gradi srpski nacionalizam? Branka Arsić postavlja ovo pitanje u svom tekstu »Srbi pederi«, u kojem tvrdi da je rezonovanje provincijske svesti duboko ukorenjeno u homoseksualnu ekonomiju srpske nacionalističke moći. Jedna stara srpska pesma opisuje tri brata koji grade zidine grada i koji, kako bi ih učvrstili, treba da zadovolje jedan ženski zahtev, možda zahtev neke vile-lezbejke, naime, da u njih uzidaju ženu jednog od njih. Oni sami – braća – ostaju van zidina, a preostale supruge su, pretpostavlja se, demoralisane, ali međusobno ujedinjene nesrećom. Vila, sa živom ženom zakopanom u grob, u simboličnom svetu zida predstavlja neophodnu homoseksualnu ekonomiju zadovoljstva koje je sastavni deo srpskog nacionalizma. Kada su srpski muškarci kao odgovor na čuveni poziv Slobodana Miloševića za jedinstvom uzvikivali: »Slobo, mi te

volimo«, a on odgovarao: »I ja volim vas«, to je zvučalo kao odjek stiha srpskog romantičnog pesnika Sime Pandurovića po kome »izgleda da nas, umornu decu ovog veka, više ne interesuje drugi, lepši pol...«. ²⁹ U ovakvim manifestacijama osećanja srpskih muškaraca, Arsićeva vidi građenje nacije isključivanjem žena putem njihovog žrtvovanja. »Ali uzidati ženu u zidine grada«, piše Arsićeva, »ne znači otarasiti je se. Jer, putem čudesnog procesa »transsupstancijacije«, njeno telo postaje telo grada ili teritorije; mrtva žena živi kao telo bestelezne nacije, a takozvani »nacionalni duh« nije ništa drugo do život mrtve žene«. Tako se na nacionalnu teritoriju omeđenu gradskim zidinama polaže pravo, ona se osvaja i brani u ime »mrtve žene«.

Mada pisana 1960ih godina, *Filozofija palanke* je u velikoj meri anticipirala Fukoov govor o seksualnosti i znanju. Longinović i Arsićeva komplikuju, svako na drugačiji način, Konstantinovićeve stavove koji se tiču odnosa moći i zadovoljstva u predstavljanju srpskog nacionalnog identiteta. Fuko je tvrdio da ne samo racionalnost, već i zadovoljstvo organizuju koncepte u sistem znanja i moći. Dok Balkan predstavlja obrnutu i zabranjenu želju Zapada, region je, u fukoovskom smislu, objekt perverzno zadovoljstva. U poglavlju »Srpski govor o metodi«, Konstantinović razvija tezu da se filozofski metod u zatvorenom svetu provincijske racionalnosti mora suprostaviti seksualnosti razmnozavanja, normi plemenske racionalnosti i plemenskog identiteta.

U tekstu »Seksualizovanje Srba«, Dušan I. Bijelić i Lusinda Koul pokazuju kako upoznavanje srpske seksualnosti kao nove *scientia sexualis* stvara ono što Fuko naziva »zadovoljstvom analize«. Seksualnost Južnih Slovena, i posebno Srba, poslužila je, na taj način, u jednom posebnom istorijskom trenutku, da se stabilizuju zapadne sheme seksualnog samo-predstavljanja kao i srpska seksualna samo-orijentacija. U saglasnosti sa Konstantinovićevom pozicijom razjašnjavanja racionalnosti srpskog parohijalizma iz unutrašnjosti njegove sopstvene totalizirajuće logike, umesto spolja iz perspektive zapadnog turiste, Arsić, Bjelić i Koul naglašavaju, sledeći Konstantinovićev »Srpski govor o metodi«, da seksualni identitet mora da bude stavljen u centar svake ozbiljne kulturne kritike regiona.

Međutim, uloga zadovoljstva u *Balkanizmu* dozvoljava balkanskim intelektualcima i da izraze otpor prema imperijalnoj kulturi globalizacije. Balkanska hrana, filmovi, muzika i književnost – sve to je formiralo predstavu o Balkanu. Nije neobično čuti, u razgovoru među onima koji su putovali Balkanom, da je balkanska hrana suviše masna, da balkanski filmovi glorifikuju iracionalnost i nasilje, da je balkanska muzika bezvredna ili da je balkanska književnost plemenska. Zaista, balkanski film, balkanska muzika, se tvrdoglavo suprotstavljaju kako zapadnoj kinematografiji tako i muzičkoj estetici. Tako Stasis Gurguris, u tekstu »Hipnoza i kritika: filmska muzika za Balkan«,

analizira estetiku kao narativnu strategiju suspenzije u filmu *Ulisov pogled* Tea Angelopulosa (Angelopoulos) i u filmu *Bila jednom jedna zemlja* Emira Kusturice, kao i u muzici koju su komponovali Eleni Karaindru i Goran Bregović. Za razliku od većine zapadnih filmova, muzika ovde nije dekorativna nadopuna filmske priče, već autonomni element kinematografske strukture. Ovaj status dozvoljava kompozitorima ne samo da se odupru globalnim kodeksima filmske muzike koje je uspostavila holivudska imperijalna kultura, već i da razviju estetsku kritiku koja je osetljiva na kulturni lokalitet Balkana. Muzika koju stvara Karaindru uvodi momente suspenzije u Angelopulosovo razmišljanje o balkanskoj istoriji; Bregovićeve muzika uvodi ekstazu u Kusturicinu priču o ratu u bivšoj Jugoslaviji. A obe vode u hipnozu. Za Gurgurisa takva hipnoza je momenat samoformulisanja, imaginarne performativnosti nacije ili evolucije kao nacije koja sanja.

Retko se dešava, međutim, da balkanski intelektualci hvale Kusturićine filmove, što je čudan kulturni fenomen koji treba malo razjasniti. Odbacivanje svetskog uspeha Kusturićinih filmova i Bregovićeve muzike je *de rigueur* za mnoge balkanske intelektualce, koji smatraju da ovi veličaju balkanske stereotipove. Oni se plaše da, glorifikujući balkanske stereotipe turobnog nasilja i nepromišljene ekstravagancije, ovi na taj način zabavljaju Zapad svojim »obrnutim rasizmom«. ³⁰ Odbacujući Kusturicu i Bregovića oni se de-identifikuju od nacionalizma i time dekontaminiraju svoje kulture od nacionalističkih označitelja. Zapadni intelektualci koji u Kusturićinim filmovima prepoznaju alternativu Holivudu i osvežavajući pokušaj da se ponovo oblikuju kodeksi globalne kulture, ostaju zbunjeni pred ovakvim stavom. Možda modernost zapadnih intelektualaca Kusturićini filmovi ne ugrožavaju, nego je ojačavaju, ili su pak, možda, oni locirali kulturne linije fronta za definisanje globalne zajednice negde drugde, i tako bili u stanju da se usredsrede na drugačiji skup pitanja. U svakom slučaju, mnogi balkanski intelektualci su se refleksno udaljili od Kusturićinog portretisanja Balkana, što je predstavljalo deo njihovog otpora nacionalizmu. Da li je ovo okolišna manifestacija »reprodukcovanja orijentalizma« – to tek treba istražiti. Međutim, kada se Kusturićini filmovi, Bregovićeve muzika i drugi označitelji ranijih kulturnih ratova posmatraju nasuprot novih kodeksa globalne kulturne plitkosti usančenim u Holivudu, kao što to čini Gurguris, oni se mogu ponovo označiti, sada kao kulturne tačke pravog otpora i trijumfalne kritike, pre nego kao izvinjenje za nacionalizam.

Zaista, brzo prihvatanje kulturnih kodeksa globalnog društva predstavlja strahovito iskušenje za balkanske intelektualce koji su željni da budu priznati kao članovi svetske diskurzivne zajednice. Ali ovaj univerzalizovani globalizam, kao što je to odavno utvrđeno, istovremeno je i etnički: on proizilazi iz »beline« kao skrivenog etniciteta. ³¹ Izazov balkanskim intelektual-

cima, uprkos njihove želje za modernim ne-etničkim identitetom, jeste da priznaju da njihov otpor prema potrošačkom globalizmu predstavlja posledicu njihovog otpora prema nacionalističkoj kratkovidosti.

Nestabilni identitet

Kao režim proizvodnje znanja, *Balkanizam* se oslanja na figurativni jezik i metaforu. Za otomansku, kao i za zapadne kolonijalne kulture, Balkan predstavlja »most« između Istoka i Zapada, metafora koju je uveo Ivo Andrić u svom romanu »Na Drini ćuprija«, koji mu je doneo Nobelovu nagradu. Ta metafora »mosta« uvodi beskrajne hermetički zatvorene krugove koji »most« transformišu u »zid« koji deli umesto da povezuje. Nužno je da kritički preispitamo istoriju figurativnog jezika i njegov odnos prema Balkanu.³²

Kao i u slučaju vampira, balkanski pisci su prisvojili i druge zapadne metafore kako bi definisali sami sebe. Za Todorovu, na primer, metafora mosta ima centralni značaj. Most između Istoka i Zapada otkriva balkansko iskustvo svojstva "nečega između". Drugi pisci naglašavaju nestabilnost samog Balkana, kao znaka. Ono što »Balkan« imenuje, prema Todorovoj, jeste da on nije ni ovde ni tamo, već uvek između.³³ Ipak, za vreme kosovskog rata i uvođenja Pakta za stabilnost u region, naziv »Balkan« je iznenada nestao iz medija i zamenjen je »Jugoistočnom Evropom«.

Nestabilnost u pogledu imenovanja je isto tako očigledna i u stvaranju posebnih etničkih identiteta. Ipak, možda kontradikcije balkanskog identiteta mogu najjasnije da se prate kroz srpsku istoriju: Srbi su bili i imperija i kolonija, žrtve Holokausta i oni koji su za druge stvarali Holokaust. Seme predstavljanja koje su razvili oni ili drugi, odražavaju ove kontradikcije. Nekad ih predstavljaju ili kao pretnju ili kao čuvaru kapija zapadne civilizacije, nekad kao jedine preostale evropske Varvare koji su podjednako podložni potkupljanju i izdaji. A možda nijedna druga etnička grupa nije praćena sa toliko pažnje (i uz orijentalistički tretman) kao Srbi tokom poslednje decenije dvadesetog veka, kada su vodili etničke ratove takoreći protiv svih. Ali slične kontradikcije postoje i kod drugih balkanskih identiteta. Adrijan Čioroianu (Čioroianu) proučava istorijat paradoksalnog rumunskog identiteta u tekstu »Nemogući beg: Rumuni i Balkan«. Čioroianu tvrdi da je rumunski identitet kroz istoriju bio razdiran između želje da se pobegne i želje da se ostane u regionu Balkana. On zaključuje da bi »pobeći sa Balkana predstavljalo samo fazu u rumunskom mnogo željenom begu sa Istoka. Što ih energičnije vraćaju na Balkan i Istok, njihov zadatak postaje sve teži«. Vesna Kesić, u tekstu »Muslimanske žene, hrvatske žene, srpske žene, albanske žene...«, tvrdi nešto slično govoreći o balkanskom rodnom identitetu. Uhvaćene između rato-

va koje vode njihovi muškarci i svojih veza sa drugim ženama, žene iz bivše Jugoslavije su i same razapete između svog rodnog i etničkog identiteta, između emancipacije i svog demografskog služenja naciji.

Subjektivitet je uokviren kako simboličkim, tako i institucionalnim identitetom, ali nikad nije fiksiran. Balkanski subjekt stalno oscilira između internalizovanja i sopstvenog udaljavanja od grupnih simbola. U tekstu, »Mračna intimnost: mape, identiteti, činovi identifikacije«, Aleksandar Kjossev (Kiossev) se ne zadovoljava glazurom semiotske stabilnosti i umesto nje uvodi »politiku dovođenja u pitanje«, tako što se pita kako je balkanski identitet uopšte moguć. Rat formira balkanski etnički identitet, odgovara Ugo Vlaisavljevic. Sledeći tezu Žan-Lik-Nansija (Nancy) da rat predstavlja jedan totalni *događaj* (kako kulturni, tako i vojni), u tekstu »Južnoslovenski identitet i ratna stvarnost«, Vlaisavljević piše da periodično rekonstituisanje *ethnie* na Balkanu može da se uspešno ostvari samo putem rata. U ratovima, etničko Sopstvo funkcioniše kao zamišljeno simboličko telo koje stvara celokupnu (subjektivnu) realnost. Uspostavljenjem čudnog odnosa između imaginarnog i realnog, rat postaje događaj koji promovise samo-metamorfozu identiteta, takvu u kojoj se identitet nalazi zarobljen između želje za uklapanjem u šire geopolitičke sheme moći i želje da se očuva nacionalno različita verzija modernosti. Balkan, tvrdi Ivajlo Dičev (Ditchev) u tekstu »Eros identiteta«, priključio se globalnom tržištu identiteta sa svojim ogromnim »prirodnim« resursom viktimizacije i horora, kao drugom stranom *jouissance* – dokolice, kuhinje i egzotike. Ali to što deluje kao izbor, samo je deo dijalektike sistema. »Prestonice stradalništva (poskomunističke zemlje, zatim Bosna i Kosovo)«, piše on, »finansirane su na medijskom tržištu; tako je krvavo nizanje ratova u bivšoj Jugoslaviji promenilo međunarodne stavove prema regionu, obavezujući EU da usvoji brže procedure integracije ovog regiona, razrađujući Pakt Stabilnosti za finansijsku pomoć, itd.«. Od tada, Dičev kritički zaključuje, balkanski modernisti kao što je dramski pisac Ežen Jonesko (Ionesco), književni teoretičar Julija Kristeva (Kristeva) ili režiser Angelopoulos, kao otelotvorenja univerzalizma, bivaju zamenjeni »ekskluzivnim preprodavcima lokalnih boja kao što su pisac Ismail Kadare (Kadare), muzičar Goran Bregović ili režiser Emir Kusturica«.

Sastavljajući ovu knjigu, mi smo nastojali da u nju prvenstveno uključimo autore rođene i obrazovane na Balkanu. Ne želimo da tvrdimo da balkanski autori imaju ekskluzivna prava ili čak kontekstualni (regionalni) mandat da kompetentno prezentuju i reprezentuju Balkan. Nadamo se, međutim, da ovom knjigom nudimo korektivnu kontra-težu onim predstavljanjima Balkana koja su sada aktuelna. U najboljem slučaju, ovi autori pokušavaju da pokažu kako je jedno prastaro mesto, Balkan, postalo centar dubokog savremenog kulturnog, političkog i identitarnog rascepa između »globalnog« i

»lokalnog«, rascepa koji, budući da je postajao sve više kontroverzan, sada obuhvata »globalno« i »lokalno« kao međusobno suprotstavljene karikature. Niko ne oseća diskurzivni uticaj ovog procepa tako dramatično kao ovi autori.

Za većinu njih, Balkan nije samo diskurzivna konstrukcija, već i deo njihovog intelektualnog, kulturnog i ličnog identiteta. Kroz rad i javno istupanje ovih intelektualaca, drugi ih ponekad prepoznaju kao objekte *Balkanizma*, kao lebdeće oblake balkanske metafore koja povremeno stvara melodramatične oluje. U svojim svakodnevnim životima, međutim, ovi autori obavezno odolevaju ovim samo-stvorenim ili nametnutim metaforičkim identitetima. Bez tog identiteta, jedva da preostaje i lično ime, kako na Balkanu tako i na Zapadu. Tako autori u ovoj knjizi zadržavaju radikalni stil delovanja u svetu. Oni ne podležu stereotipima podele na globalni i lokalni stav, ne pristaju na te večne ograničavajuće predrasude koje se tako često upotrebljavaju u predstavljanju Balkana. Nijedan autor ne govori u ime apstraktne homogenosti Balkana kako bi se konfrontirao homogenom Zapadu; niti bilo ko pokušava da promoviše ili nametne isključivi ili izuzetni geopolitički identitet. Ovi pisci bi, pod mogućim pritiskom, verovatno iskazali različite stavove o, na primer, bombardovanju Srbije od strane NATO-a, i to bi činili iz nepredvidljivih razloga. Oni ispituju dve različite i pluralističke koncepcije Balkana: »kolonijalnu« i »post-kolonijalnu« perspektivu. Ova druga obuhvata novi, samokritički način razmišljanja o Balkanu od strane onih koji su sa Balkana, kojom se mnogi bave u svojim tekstovima. Naš prevashodni cilj jeste da uspostavimo delikatnu ravnotežu između konkurentskih vizija i predstavljanja Balkana i Zapada ili govoreći uopštenije, između Orijenta i Okcidenta. Ali ipak, uprkos ovim nastojanjima, moramo priznati da različite pozicije autora nisu imune na kontradikcije balkanskog identiteta. Dok se razilaze po mnogim pitanjima, kao što su: da li je Balkan metafora, ili: da li su Zapadnjaci ili Srbi vampiri, autori navode na zaključak da postoji potreba da se homogenizuje Zapad kako bi se de-homogenizovao Balkan. Da li se radi o post-kolonijalnoj ironiji, momentu slučajne okcidentalizacije ili samo o još jednom paradoksalnom otelotvorenju balkanskog identiteta, enigma je koja tek treba da se reši.

Mada je diskurzivni i teoretski otpor *Balkanizmu* u velikoj meri domaća (balkanska) pojava, diskurzivne strategije tog otpora prvenstveno pripadaju zapadnim naučnicima i intelektualcima. Post-strukturalizam, post-modernizam, dekonstrukcija, psihoanaliza, post-kolonijalizam i kritički multi-kulturalizam, na različite načine i putem paralelnih nastojanja, otvorili su nove horizonte otpora tradicijama koje prate zapadnu Prosvetćenost, to jest, patrijarhalnosti, rasizmu, kolonijalizmu i seksizmu. Kroz *Balkanizam*, teoretičari su proizveli korisne priloge o proliferaciji odnosa moći koji izbijaju iz centra i

šire se prema periferiji. Ova knjiga pomaže da se postigne potreban uvid u mehanizme dominacije sa tačke gledišta manjinskih, perifernih i marginalnih grupa koje se umnožavaju svakog globalizujućeg dana u nebrojeno primeraka, daleko od Američkih domova, ali ipak u njima i u njihovoj okolini. U pogledu ove promenljive stvarnosti, Iglton saopštava jedno važno upozorenje onima u centru kojima su možda još uvek »isključeni slušni aparati«:

Dok ova kriza snažno izbija na nemirnim marginama Evrope, srce Zapada još uvek može sebi, na trenutak, da priušti luksuz da samo sebe ne vidi spolja, kao poseban, manjinski oblik života, kao specifičnu kulturu, pre nego kao civilizaciju samu... Sjedinjene Američke Države oduvek su imale posebno velike teškoće da sebe vide spolja - nešto od ove samo-neprozirnosti otkriva veoma provokativni tekst Ričarda Rortija (Rorty), koji bez nekih teškoća u »kulturu ljudskih prava« uključuje naciju (upravo njegovu naciju) koja konstantno izvrgava ruglu prava svojih manjina, da i ne govorimo o onim kulturama koje su daleko od njenih obala.³⁴

U skladu sa Igltonovim upozorenjem, autori i urednici ove knjige ne samo da žele da pomognu centru da bolje razume dinamiku regiona iz kojeg potiču, već i da, kada razmatraju unutrašnju optiku globalizacije i fragmentacije, *pogledaju* unazad na one koji *gledaju* na njih kako bi obrnuli panoptički proces centra. U tom pogledu, *Balkanizam* je balkanskim intelektualcima dao mogućnost da pruže otpor predstavljanju zasnovanom na imperijalnom pljačkanju i plitkosti globalne kulture. Ovi autori suprotstavljaju se svakoj strategiji predstavljanja koja vodi dekomponovanju Balkana na funkcionalne fragmente – kao što su NATO vojne baze, digitalne mape, ili kao »Balkanski trzisni centar«, koji treba da ih uključi u globalno tržište kao e-Balkan. Budući da balkanskim zemljama nedostaje kako bogatstvo tako i moć, najbolji otpor koji ovaj region može da pruži globalizaciji i fragmentaciji možda nije u postavljanju barijera neizbežnom procesu koji se odvija u svetskoj zajednici, već u jačanju saveza onih koji raspravljaju o kulturi nezavisno od etničkih i profesionalnih identiteta. Autori u ovoj knjizi imaju za cilj da uvedu nove diskurzivne uslove za formiranje balkanskog identiteta oko kojeg će kulturni fragmenti Balkanstva, ostavljeni na autoputu globalizacije kao pregažene životinje, moći ponovo da se okupe u jedan vitalni parlament naših hibridnih balkanskih kultura.

Napomene

1. Fredric Jameson, »Conversation on the New World Order«, u: Robin Blackburn, ed., *After the Fall: The Failure of Communism and Future of Socialism*, New York: Verso, 1991, 260. Da se Džejmson zaista usredsredio na Istok umesto na svoj diskurs – ili da nije drugog video kao »Istok«, shvatio bi, kao što smo mi shvatili tog poslepodneva, da ako neko želi da sluša drugoga, onda nema prave borbe za »diskurzivna pravila« između Zapada i Istoka, jer su se ljudi sa Balkana sa onima iz Sjedinjenih Američkih Država, kao što bi rekao Ludvig Vitgenštajn (Wittgenstein), već dogovorili oko »oblika života«. Za detaljniju kritiku Džemisonovog problematičnog pojma »drugog«; vidi, Aijaz Ahmad, »Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory«, *Social Text* 17, 1987.
2. Terry Eagleton, »Preface«, *Politics of Human Rights*, ed. Obrad Savić, New York, Verso, 1999, vi.
3. Žaleći se na nesposobnost istočno-evropskih intelektualaca da razumeju preokupacije zapadnih intelektualaca, Džejmson tvrdi: »Što se njihove istine više zamotavaju u orvelovski jezik, oni nam postaju dosadniji. Što se naše istine više izražavaju, makar i u najblažim oblicima marksističke terminologije, ili čak i u terminologiji socijal-demokratije, ili čak i kada govore o državi blagostanja ili jednakosti – to brže istočnjaci isključuju svoje slušne aparate«. (Blackburn, *After*, 260). Takođe vidi, Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000), i na koji način Džejmsonova orijentalizacija istočno-evropskih intelektualaca, u svojoj sposobnosti da brzo pređe preko heterogene intelektualne teritorije »Istoka«, još uvek može da ima teorijsku utemeljenost, čak i kada se autor zalaže za jednu bezpredrasudnu etnografiju u sagledavanju »istočnog« intelektualnog pejisaža.
4. Cornel West, »The New Cultural Politics of Difference«, *The Cultural Studies Reader*, 2d ed., ed. Simon During (London: Routledge, 2000), 264.
5. Nedavno izašla knjiga Branimira Anzulovića, *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide* (New York, New York University Press, 1999), u kojoj autor objašnjava srpske akte genocida tako što pritiva vizantijske veze između pravoslavne vere i srpske države, predstavlja svež primer primene vizantizma.
6. Gayatri Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York; Routledge, 1993), 56.
7. Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University press, 1997).
8. Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1998).
9. Stathis Gourgouris, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996).
10. Milica Bakic-Hayden, »Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia«, *Slavic Review* 54, no. 4 (winter 1995), 917 – 931.

11. Ibid.
12. Richard G. Fox, »East of Said«, u: *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker (Oxford: Blackwell, 1992), 151.
13. Vidi, James G. Carrier, ed., *Occidentalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).
14. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1997), 334, 338.
15. Les Back & John Solomons, eds., *Theories of Race and Racism: A Reader* (London: Routledge, 2000), 475.
16. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: The World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997), 123.
17. Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London: Verso, 1997), 72.
18. K. E. Fleming, »Orientalism, the Balkans, and Balkan Historiography«, *American Historical Review*, October 2000, 1215.
19. Fleming, Ibid., 1232.
20. Sledi delimični spisak časopisa o Balkanu koji se objavljuju na engleskom jeziku:
Bugarska: *Balkan Neighbours* (mesečnik); Grčka: *Thesis* (mesečnik); *Balkanism* (kvartalno izdanje); Makedonija: *Balkan Forum* (kvartalno); *The Macedonian Times* (mesečnik). Turska: *Turkish Review of Balkanism* (godišnjak); *Balkanism* (godišnjak). Srbija/Crna Gora: *Review of International Affairs* (kvartalno); *Newsletter* (svaka dva meseca), CSS pregled (mesečno).
21. Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993), 200.
22. Žižek, *Tarrying*, 206.
23. Ibid., 209.
24. Aeschylus, *Oresteia*, translated by E.D.A. Moreshead (<http://classics.mit.edu/Aeschylus/eumendides.html>).
25. Noam Chomsky, *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo* (Monroe, Me.: Common Courage Press, 1999).
26. Kriss Ravetto, *The Unmaking of Fascist Aesthetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).
27. Susan Sontag, » »There« and »Here«: A Lament for Bosnia«, *Nation* 261, no. 22 (December 25, 1995), i na: <http://www.bosnet.org/archive/bosnet.w3archive/9601/msg00037.html>; »Why are we in Kosovo?«, *New York Times*, May 2, 1999, i na: <http://www.nbi.dk/čpredrag/projects/SontagKosovo.html>.
28. Eda Čufer, lična korespondencija.
29. Sima Pandurović, »Mrtva Draga«, navedeno u: Radomir Konstantinović, *Filozofija palanke*, (Beograd: NOLIT, 1969), 216.

30. Slavoj Žižek piše: »Najzad, postoji i obrnuti rasizam koji slavi egzotičnu autentičnost balkanskog Drugog kao što je slučaj kod Srba koji, za razliku od inhibiranih, anemičnih Zapadnih Evropljana još uvek zrače čudnovatom životnom snagom. Ovakva vrsta rasizma odigrala je glavnu ulogu i prvenstveno je zaslužna za uspeh koji su filmovi Emira Kusturice postigli na Zapadu«. U: *The Fragile Absolute, or why is the Christian legacy worth fighting for?* (New York: Verso 2000), 5.

31. Richard Dyer, »The Matter of Whiteness«, *Theories of Race and Racism*, eds. Les Back & John Solomons (New York: Routledge, 2000), 539-548; Peter McLaren, »White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism«, *Multiculturalism: A Critical Reader*, ed. David T. Goldberg (Oxford: Blackwell, 1997), 45-74.

32. Erik Šejfic (Cheyfitz) daje jedan poučan istorijski tekst na ovu temu. Početak britanske kolonijalne istorije, tvrdi on, iz osnova je promenio engleski jezik: njegova struktura se podelila na dva hijerarhijski poređana jezika, jedan figurativni i drugi doslovni. Britanska imperija isticala je elokvenciju engleskog jezika više nego njegove dijalektološke i figurativne vrednosti. Kao rezultat, demokratski dijalog sa svojim figurativnom, dvosmislenom i konfliktnom igrom, uteran je u doslovni, ispravljen i jednoglasni jezik elokvencije). Vidi: Eric Cheyfitz, *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from Tempest to Tarzan*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), 38.

»Kada se dvosmislenost uguši«, pisao je Šejfic, »književni i figurativni aspekti jezika potpadaju pod hijerarhiju apsolutnih i suprotstavljenih entiteta sa gospodarima koji zauzimaju teritoriju doslovnog ili ispravnog, dok se figurativna značenja ostavljaju robovima.«(38-39). Za Rolana Barta (Barthes) ova podela jezika potpada pod podelu na »nacionalno-strano«, i »poznato-nepoznato«, čime se nacionalni jezik čini stranim samom sebi. U toj imperijalnoj hijerarhiji jezika zatvorenog u naciju-državu, imperijalni jezik metaforično predstavlja ostatak sveta, uključujući i Balkan, kao kolonijalni subjekt, čak iako on to nije u smislu moderne kolonijalne istorije.

33. Todorova, *Imagining the Balkans*, 18.

34. Eagleton, »Preface«, vi.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Dušan I. Bjelić, »Introduction: Blowing Up the 'Bridge'«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Dušan I. Bjelić & Obrad Savić (eds.), (Cambridge Massachusetts & London: The MIT Press, 2002), pp. 1-22.

ZAHVALNOST



Zahvaljujemo se Antoniju Gidensu (Giddens) i Krisu Norisu (Norris) na njihovoj srdačnoj podršci ovom zborniku. Zahvalnost takođe upućujemo i Pamela Belinger (Bellinger), Eriku D. Gordiju (Gordy), Marti Lemplend (Lampland) i Lori Sikor (Secor) na njihovom trudu oko recenziranja knjige. Zatim, na kontinuiranoj pomoći oko uredjivanja zbornika, zahvaljujemo se Janu Berindeiu (Berindei), Vesni Bogojević, Kori Kaldervud (Calderwood), Lusindi Koul (Cole), Edi Čufer, Dušanu Đorđeviću Mileusniću, Suzani Murč (Murch), Kenetu Rozenu (Rosen), Mejplu Razi (Rasza) i Dejvidu Vilsu (Wills). Posebnu zahvalnost upućujemo Rodžeru Konoveru (Conover), uredniku u MIT Press, koji nam je predložio i izneo svoju viziju knjige i koji je radio sa nama do njenog ostvarenja.

Urednici

DEO I
Orijentalizam, Balkanizam,
Okcidentalizam



Vesna Goldsvorti

Invencija i in(ter)vencija: retorika balkanizacije



»Na Balkanu ništa nije jednostavno.«
Dejvid Oven¹

↳ Čije su to linije prekida? Ratovi i objašnjenja

»Bacite pogled na ovu mapu«, obratio se predsednik Klinton (Clinton) američkoj javnosti uoči 24. marta 1999, dok su se NATO-piloti pripremali za napad na Jugoslaviju. »Kosovo jeste malo, ali leži na glavnoj liniji rascepa između Evrope, Azije i Bliskog istoka, upravo na mestu gde se susreću islam s jedne strane, i zapadna i pravoslavna grana hrišćanstva s druge«. I onda nastavlja: »Na jugu se nalaze naši saveznici – Grčka i Turska; na severu – naši novi demokratski saveznici Centralne Evrope. A svud oko Kosova leže druge male zemlje ...«. ²

Pozivajući svoje sugrađane da dobro pogledaju mapu jugoistočne Evrope, te oblasti koja američkoj javnosti – kako se posve očigledno pretpostavlja – nije baš dobro poznata, američki predsednik koristi neke dobro poznate stilske figure za predstavljanje Balkana. Upotrebivši seizmološku metaforu, on je to poluostrvo opisao kao zonu raseda, mesto na kojem se sudaraju različite vere i civilizacije. Prema ovom predsednikovom mini-predavanju, Kosovo i okolne »male zemlje« nekako su nelagodno uglavljene između Evrope, Azije i Bliskog istoka, dok u isti mah razdvajaju stare američke NATO-saveznike od njihovih novih prijatelja u Centralnoj Evropi.

I kao što je često slučaj, Balkan nije definisan vlastitim identitetskim obeležjima, nego svojim položajem na liniji prekida, zbog čega mu je i sudbina predodređena upravo tom eksplozivnom »međuprostornošću«. Potpomognuta esencijalističkim shvatanjem sveta kao skupine sukobljenih kultur-

nih i verskih tektonskih blokova, manihejska slikovnost upotrebljena u ovom govoru, pokazuje kako je Balkansko poluostrvo osuđeno da bude izvor nestabilnosti i epicentar najsnažnijih potresa. A da slične metafore u vezi sa Balkanskim poluostrvom nisu bile toliko istrajne, ideja o »sudaru civilizacija«, koju su devedesetih godina popularizovali desničarski mislioci poput Semjuela Hantingtona,³ ne bi možda bila posve prikladna za televizijsko obraćanje u kojem jedan demokratski predsednik Sjedinjenih Država (te multikulture i multikonfesionalne države *par excellence*) pokušava da opravda vojnu intervenciju na Balkanu. Mehanička, trajna ideja o večnim kriznim međama uglavnom vodi pribegavanju isto tako trajnoj »drevnoj mržnji« koja se koristi kao prihvatljivo objašnjenje svakog balkanskog sukoba. Nepomirljivo podeljeni različitim verskim i kulturnim orijentacijama, balkanski narodi su zbog svoje »drevne mržnje« zauvek osuđeni da jedni druge hvataju za gušu »kao mačke i psi«.⁴

Jasno određeni odnosi među balkanskim narodima – bar u ovom kontekstu – nisu dovoljno bitni da zasluže neku značajniju pažnju. Izveštači, koji nisu baš sasvim sigurni ko tu koga mrzi, uvek mogu da improvizuju. Mesec dana pre početka NATO-intervencije u Srbiji, jedan novinar iz Associated Press, na agencijskom internet sajtu, dao je ovakvo objašnjenje balkanske situacije: »Ono što već generacijama zaokuplja Balkan jeste mržnja Srba prema Hrvatima; mržnja Hrvata prema Slovencima; Slovenaca prema Crnogorcima; Crnogoraca prema Muslimanima; Muslimana prema Makedoncima; i mržnja Makedonaca prema Albancima. Sve ove etničke grupe (koje spoljnjem svetu deluju potpuno isto) imaju jednu zajedničku stvar: Balkansko poluostrvo. Gotovo je nemoguće naći bilo šta drugo što bi im bilo zajedničko«.⁵ Opisujući kako je »prošvercovaao« i kasnije usvojio jednu devojčicu iz Sarajeva, britanski televizijski novinar Majkl Nikolson (Nicholson) u svojoj knjizi *Natašina priča* određuje balkansko neprijateljstvo na još ekstremniji način:

Surovost balkanskih naroda ponekad je toliko primitivna da su je antropolozi dovodili u vezu sa amazonskim plemenom Janamamo, jednim od najokrutnijih i najprimitivnijih plemena na svetu. Sve do početka dvadesetog veka, u vreme kada je ostatak Evrope bio zaokupljen društvenim manirima i socijalnim reformama, sa Balkana su još uvek pristizali izveštaji o neprijateljima čije su otsečene glave, u vidu trofeja, bile pokazivane na srebrnim tanjirima tokom pobedničke večere. A dešavalo se i da pobednici pojedu srce i jetru neprijatelja. ... Istoriografske knjige prikazuju ovaj predeo kao zemlju ubistva i osvete još pre no što su Turci u nju pristigli i dugo nakon što su iz nje otišli.⁶

Pišući o linijama prekida i »drevnoj mržnji«, britanski novinar Sajmon Vinčester (Winchester) postavlja ovakvo pitanje u svojoj knjizi, koja nosi rečima rečit naslov – *Zona raseda: povratak na Balkan*:

I još jednom se javlja pitanje koje se oduvek postavljalo, pitanje koje se ovde čini tako umesnim: zašto? Zašto na Balkanu postoji ta užasavajuća neminovnost koja ga čini buntovnim, nesmirenim kutkom sveta, neminovnost koja kao da je oduvek bila tu? Šta je obeležilo ovo naročito poluostrvo, taj splet planina i ravnica, pećina i potoka, šta ga je, tako doslovno, učinilo poštapalicom i primerom neprijateljstva i mržnje?⁷

Kakve su sile bile ovde na delu? Pri tom ne mislim na one očigledne. ... Mislim – ili sam bar mislio da mislim – koje su to temeljne sile, koja unutarnja obeležja, koji su elementi suparničkih balkanskih istorija, kultura i etnija mogli dovesti do ovakvog stanja?

Jer ovde nema ničeg novog. ... Ono što se zaista događalo ovde, u izbegličkom logoru na graničnom prelazu Blace, i sve što smo od izbeglica čuli da se dešavalo gore na Kosovu, sve je to bilo samo – ukoliko bi se reč *samo* uopšte mogla upotrebiti u ovako užasnom kontekstu – odraz onoga što se na Balkanu događa već hiljadu i više godina.⁸

Pokušavajući da dokuči »divljačke misterije ovog nesretnog poluostrva«,⁹ Vinčester svoju knjigu započinje jednim podužim epigrafom o balkanskoj geologiji, da bi se kasnije i dalje oslanjao na geološke paralele između ovog tla i ljudi koji ga naseljavaju: »Sudar dvaju planinskih venaca [Planine Balkan i Dinarskog planinskog venca] stvorio je geološku zonu raseda koja je postala šablon buntovnog ponašanja ljudi koji će na tom prostoru kasnije živeti«. ¹⁰ I baš kao što je ovaj predeo (»taj neobični, zverinji Balkan«)¹¹ posve tuđ i nimalo nalik ostatku Evrope, tako se i njegovi žitelji – »divlji, tvrdoglavi narodi Balkana«¹² – shvataju bezmalo kao neka drugačija vrsta: »Može se reći da bi svako ko bi na tom prostoru boravio malo duže sigurno evoluirao u nešto što se u priličnoj meri – na dobro ili na loše – razlikuje od onoga što podrazumevamo pod ljudskom normom«. ¹³

Obrazlažući »drevnu mržnju« na Balkanu, američki novinar Robert Kaplan (Kaplan) nudi slična egzotična objašnjenja balkanskih neprijateljstava, objašnjenja koja su, kako se priča, značajno uticala na predsednika Klintonu.¹⁴ Balkanski narodi su tako duboko uronjeni u svoju krvavu istoriju, tvrdi Kaplan u knjizi *Balkanski duhovi*, da je njihov svet gotovo nedokučiv spoljnjem posmatraču: »Bio je to svet zatvoren u svom vremenu: zamračena po-

zornica na kojoj su ljudi besneli, prolivali krv, imali vizije i padali u ekstazu. A ipak, izraz im je ostao tvrd i dalek, poput prašnjavog kipa«. ¹⁵ U knjizi u kojoj opisuje svoj boravak u Bosni i Hercegovini devedesetih godina (*Pokidani životi: moj pogled na bosanski sukob*), pukovnik britanske vojske Bob Stjuart (Stewart) rekao je to mnogo jednostavnije: »Istorijski gledano, odnosi između Srba, Hrvata i Muslimana bili su užasni stolicima. ... Taj prostor je oduvek smatran buretom baruta«. ¹⁶

Iako je Balkan još pre Prvog svetskog rata smatran stalnim, »prirodnim« izvorom nestabilnosti u Evropi ¹⁷ – kao bure baruta ovog kontinenta – takvo shvatanje je 1990ih godina, tokom ratova bivših jugoslovenskih republika, zadobilo novu dimenziju. Metaforička slika poluostrva koje podseća na bure baruta (naročito kada se prizove zajedno sa idejom o »drevnoj mržnji«), postaje veoma korisna kada spoljni svet treba rasteretiti krivice za stvaranje krize na Balkanu. Uz pomoć takve slike Balkansko poluostrvo je predstavljeno kao izvor nestabilnosti, odnosno, kao pretnja spoljnjem svetu, a ne kao njegova žrtva. Posve je paradoksalno što balkanski narodi na tako očigledan način ispoljavaju svoje neprijateljske strasti, dok u isti mah izazivaju požar u trezvenijim delovima sveta (jer se ponašaju kao bure baruta); ali taj paradoks malo ko ispituje.

Kakve god bile prednosti ovih metafora, koje služe kao skraćena za određene aspekte balkanske istorije, njihovo nekritičko ponavljanje pokazalo je da se sukobi s potpuno različitim izvorima i ishodima mogu svi zajedno stopiti u nekakav opšti »Balkanski« rat, povremeno puštanje krvi zbog kojeg kasnije popuštaju kočnice »drevne mržnje«. Usredsređujući se na ulogu podvajanja koju su na Balkanu veoma često igrale velike sile, odnosno »međunarodna zajednica«, neki od skorašnjih oglada o Balkanu – uključujući i knjigu Miše Glenija (Glenny), *Balkan 1804–1999: nacionalizam, rat i velike sile* ¹⁸ – pokušavaju da uspostave ravnotežu i da upozore na ova stalno ponavljana pojednostavljanja. Uprkos tome, prilično jednostavne slike, poput »kriznih međa«, »drevne mržnje« i »bureta baruta«, i dalje pružaju prednost zavodljive jednostavnosti svima onima koji se suočavaju sa balkanskom istorijom, istorijom koja je, kako reče Ričard Holbruk (Holbrooke), »isuviše komplikovana (ili trivijalna) da bi je spoljni posmatrač mogao razumeti«. ¹⁹

➦ Romantizovanje »Balkanskih« ratova

Američka istoričarka Barbara Jelavič (Jelavich) napisala je, 1983. godine, sledeće: »Za spoljnog posmatrača Balkan izgleda kao slagalica zbnjujuće kompleksnosti. Ova geografska oblast, koju nastanjuje sedam većih nacionalnosti [sic!] s različitim jezicima, nametala se zapadnoj svesti uglavnom

samo onda kada je postajala pozornica rata ili nasilja». ²⁰ Kao da potvrđuju njene reči, balkanski ratovi devedesetih godina proizveli su čitavu bujicu knjiga: nove istorije Srbije, Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Kosova; ²¹ nebrojene memoare iz pera političara, diplomata i vojnika koji su boravili u ovoj oblasti; izveštaje inostranih dopisnika i humanitarnih radnika; svedočenja žrtava, logoraša i preživelih; dnevnike koje su ljudi pisali tokom opsade Sarajeva; antologije poezije i proze; ponovna izdanja već rasprodatih naslova; ²² raznolika akademska istraživanja Balkanskog poluostrva, uključujući i ovaj zbornik. ²³

Interesovanje za Balkan, koje traje samo onoliko koliko i ratovi – odnosno koliko i »glasovi o ratovima« ²⁴ – sasvim prikladno pomaže da se stvori utisak kako balkanski narodi, poput metaforičnog Ripa van Vinkla iz Evrope, ²⁵ meséčare kroz kratke epizode mira, da bi se onda probudili u sred krvavih etničkih sukoba. Isprekidano usredsređivanje na ovo poluostrvo pokazuje da shvatanja – koja su nastala u desetlećima prevrata tokom postepenog povlačenja Otomanskog carstva sa većeg dela ovog područja u devetnaestom i dvadesetom veku – opstaju ne samo u mirnodopskom periodu, već i u vremenima kada je Balkan bio košen sukobima (zapadno)evropskog porekla, poput Drugog svetskog rata. Oneobičavajući izveštaji zapadnih medija o balkanskim sukobima – koji s jedne strane tvrde da su etnički ratovi potpuno nezamislivi bilo gde u Evropi, dok s druge strane gladnoj publici serviraju krvave detalje te naročito »balkanske« klanice – pomažu da se evropejstvo ovog poluostrva pojmi kao nejasno, kao »još-ne«, odnosno, kao »nikad-u-postpunosti« evropsko. Međutim, medijski izveštaji ispoljavaju i prilično dvosmislen stav prema samom ratu. Novinski članci se užasavaju nad krvoprolićem, dok u isti mah ogromna – često voajerska – medijska produkcija svakodnevno nudi svedočanstva o fascinaciji ratom i ubistvima, prema kojima se odnosimo sa ništa manje tabua nego što su se ljudi u devetnaestom veku odnosili prema pornografiji (mnoge novinske i televizijske kuće, izdavačke i filmske industrije, stvorile su vlastite »balkanske« proizvodne linije tokom devedesetih). Tvrđimo da se gnušamo rata a ipak romantizujemo profesionalne inostrane dopisnike i snimatelje koji nam omogućavaju da učestvujemo u tom iskustvu. Fotografije zbog kojih fotoreporter rizikuju svoje živote, video-snimci koji nam dolaze od »pametnih« bombi pre no što se pogodi meta – sve to ima svoju široku, oduševljenu publiku na Zapadu. Neke od najdaljih zabiti u bivšoj Jugoslaviji zadobile su sumnjivo romantični odjek tokom poslednjih destak godina dok su reporteri tragali za balkanskim srcem tame iz kojeg će se vratiti s pričama o »neizrecivoj« stravi. Kada se uporedi sa golemom medijskom izloženošću bivše Jugoslavije, relativna anonimnost onih delova Balkana koji leže izvan (trenutnih) ratnih područja predstavlja još jedan pokazatelj pomenute fascinacije.

Nedavno objavljene knjige, poput *Intimna istorija ubijanja* Džoane Berk (Bourke) i *Samilost rata* Najala Fergusona (Ferguson),²⁶ postale su predmet velike rasprave: tvrdeći da su mnogi učesnici rata u stvari uživali u iskustvu borbe, ove knjige nastoje da unište neke od tabua vezanih za Prvi svetski rat. Još je teže potegnuti pitanje ambivalentnog stava Zapada prema Balkanu, prosto zato što taj stav odražava sistem vrednosti i interesovanja naše generacije. Poput petparačkih romana strave i užasa, zapadnjačko »užasavanje« nad dešavanjima na Balkanu sadrži i nekakav drhtaj uzbuđenja koji je teško priznati: priliku da se ponovo ostvari imperijalistički san o isrcrtavanju granica i »upristojenju buntovnih urođenika« a da pri tom niko ne bude optužen za rasizam (jer su svi ljudi o kojima govorimo – beli); dotok sirovog materijala za širenje industrije savesti (koja se očituje u obilju višenacionalnih nevladnih organizacija i interesnih grupa); šansu da se dobije prelazna ocena na »ispitu istorije«, ispitu koji se, kako je to rekao britanski premijer Toni Bler (Blair), bavi »pragom Evrope«; ili naprosto mogućnost da se rat iskusi izbliza. U situaciji u kojoj naše balkanske heroje čine mirotvorci u plavim šlemovima, opasni pregovarači ili srditi izveštaji, krajnje je neobično ustvrditi da razlog zbog kojeg Zapadnjaci dolaze na Balkan prevazilazi okvir čiste dužnosti ili humanitarnih poriva. A ipak, kako priznaje britanski novinar Pol Haris (Harris) u svojoj knjizi *Tuđi rat: izveštaj sa balkanskog bojišta*, »postoji ovde jedna strašna [sic] spoznaja u kojoj čovek, u stvari, može i da uživa – fizički i mentalno: vrevu borbe, ukus straha, stvarnost preživljavanja. Ako si pisac, shvataš da krajnji polovi emocija kojima si tako brutalno, tako iznenadno izložen, oslobađaju sposobnost da nanižeš reči onako kako do tada ni sanjao nisi.«²⁷

Stotinu godina ranije, britanski pisci su bili mnogo otvoreniji kada je reč o čarima Balkana. U jednoj kratkoj priči pod naslovom »Kredenac jučerašnjice«, pisanoj tokom Balkanskih ratova 1912-1913, H. H. Munro (Munro) (Saki) – inače dopisnik dnevnika *Morning Post* iz Makedonije početkom dva desetog veka – ovako piše:

Za sve pustolove Balkan je već dugo ono poslednje preživelo parčence radosnih lovišta, igralište za strasti koje zbog nedostatka vežbe ubrzo omlitave. U davno minulim danima uvek smo imali ratove u Holandiji, takoreći nadohvat ruke. Ako se uželimo života čizme i jahanja, dozvole da ubijemo i budemo ubijeni, nismo morali ići daleko od doma u malarične divljine. Oni koji su želeli da vide život, imali su sasvim lepu priliku da u isti mah vide i smrt.²⁸

Sakijevi izmišljeni likovi se često žale kako »civilizovana monotonija prodire« na Balkan: »u poslednje vreme, nakon svakog važnijeg rata u jugo-

istočnoj Evropi dolazi do stalnog smanjivanja ove neizlečivo uznemirene oblasti, a granica se sve jače utvrđuje.²⁹ U njegovom spisu neprestano se pomalja onaj bajronovski *spleen* zbog učmalosti »ne-balkanske« Evrope. Kada je 1914. godine otišao u rat, Saki je svom prijatelju priznao da je oduvek »tra-
gao za romantikom evropskog rata«. ³⁰ I romanopisac Džojls Keri (Cary) se 1912. dobrovoljno pridružio Crnogorcima u ratu protiv Turaka, iskazujući sličnu iskrenost u pogledu želje za »isustvom rata«: »Mislio sam da rata više neće biti. A gajio sam nekakvo romantično oduševljenje prema crnogorskoj stvari; jednom rečju, bio sam mlad i željan svakojake pustolovine«. ³¹

I u spisima sa balkanskog pouostrva nailazimo na ovu ideju da rat pruža ne samo osećaj pustolovine, već i neki jasniji osećaj stvarnosti života na Balkanu. U tom kontekstu iskustvo rata prikazano je kao iskustvo koje obezbeđuje privilegovanu tačku gledišta, poziciju boljeg uvida u stvari. Pišući o »Književnom vozu – Evropa 2000« kojim je sa 99 drugih evropskih pisaca putovao od Lisabona do Petrograda, sarajevski autor Nenad Veličković opisuje ispraznost života na Zapadu, uprkos velikom bogatstvu. U zamku kraj Bordo-
a, u koji je ova grupa od stotinu pisaca doputovala da proba domaće vino, Veličković kaže: »Treba preživjeti rat, ili doći iz male evropske kolonije, pa pomisliti da više duha ima za jednim stolom ispred sarajevske birtije 'Rafaelo' nego u svom ovom vinu koje će se na usnama pjesnika pretvoriti u poeziju«. ³² Kasnije, u Briselu, Veličković se okreće fudbalskim navijačima na evropskom prvenstvu. Po njegovom mišljenju, oni putem huliganstva i nasilja samo pokušavaju da nadoknade nedostatak iskustva rata:

Vikend je, subota poslepodne, nebo bez oblaka, grad prepušten strancima, vrijeme i teren idealni za rat. Hiljade Engleza rođenih stotinu godina prekasno, bez prave šanse da izgube oko, ruku ili život za domovinu, kao gordi lavovi hranjeni odrescima soje, šire nozdrve na miris krvi. Neko će večeras platiti za sva poniženja i nepravdu, za dosadan život koji prolazi bez medalje na grudima i drvene noge pod koljenom. Sutra će, krotki kao poslije napada padavice, sjediti na podu željezničke stanice... ³³

Ideja da iskustvo rata nudi bolji, značenjski dublji pogled na život možda jeste sasvim razumljiva reakcija jednog pisca koji je iskusio opsadu Sarajeva. Ali tvrdnja da rat može biti i nekakvo iskustvo za kojim se čezne (odnosno, rečeno Sakijevim rečima, da je »bezmalu svaki mlad i zdrav momak, u ovom ili onom obliku, doživeo rat kao svoju prvu ljubav«, ³⁴ ili – kako veli Nora Efron (Ephron) – da »rat za izveštače nije čist pakao. Rat je zabava.«) ³⁵ otkriva jedan vid romantizovanja bojnog polja zbog kojeg će Balkan biti zanimljiv sve dok traju borbe.

Poput Džonatana Harkera, engleskog advokata i junaka u Stokerovom (Stoker) romanu *Drakula* (1897), koji na Balkan odlazi da zaključi jedan kupoprodajni ugovor ali na kraju zapada u borbu-na-život-i-posmrtni-život sa vampirskim grofom, mnogi Zapadnjaci naše generacije – bez obzira na prirodu idejnih razloga zbog kojih su se uopšte upustili u probleme ovog poluostrva – krenuli su u »rešavanje problema na Balkanu«, da bi na kraju prigrlili ideje jedne ili druge strane sa istom onom užarenom pristrasnošću koja se obično pripisuje balkanskim narodima. I odista, među pobornicima sukobljenih strana na Zapadu pitanja vezana za balkanske sukobe devedesetih proizvela su toliku količinu zlobe, ličnih uvredâ i uzajamnih pokušaja da se unište reputacije, da je očigledno kako u balkanskim ratovima nema ničega naročito »balkanskog«. Štaviše, budući da su ratovi bivših jugoslovenskih republika bili opisivani kao »balkanski« – čime je naglašavana trajnost antičkih razdora na poluostrvu – onaj naročiti jugoslovenski kontekst tih ratova ostao je sve vreme prikriven. Mnogi zapadnjački historičari i politički analitičari, koji su govorili kako balkanski narodi robuju drevnoj istoriji, pokazuju istu naklonost prema uzbudljivim pripovestima o »drevnoj mržnji«, i pri tom se ne bave analizom ovozemaljskije ali isto tako razorne propasti ekonomskih i ustavnih eksperimenata u Jugoslaviji nakon 1945. godine.

➦ Globalizovanje balkanizacije

Činjenica da se ratovi bivših jugoslovenskih država često – i uprkos prigovorima jugoslovenskih suseda na Balkanu – karakterišu kao »balkanski«, umnogome predstavlja odraz činjenice da je Balkan veoma zvučno ime. Kada se pažnja svetskih medija usredsredila na niz balkanskih država i teritorija – odnosno, na sva ona »mestašca« i »male zemlje« iz Klintonovog govora – ideja balkanizacije (što će reći: večnih podela na suparničke i neprijateljski nastrojene fragmente) oživljena je i stavljena u pogon s obnovljenom učestalošću. Kada sam na internetu pokušala da pronađem u koje se sve svrhe koristi ovaj termin, jedan pretraživač izlistao mi je skoro osam hiljada sajtova: od balkanizacije interneta, preko pravnog sistema u Kini, teritorija u Nigeriji i Kolumbiji, strujne mreže u Sjedinjenim Državama, sistema prevoza u San Francisku, do sâmihi Sjedinjenih Država – a to je najčešće slika karkvu o Sjedinjenim Državama imaju upravo desničarski političari (za problem balkanizacije Amerike Pet Bjukenan (Buchanan) optužuje imigrante, a knjiga Brenta A. Nelsona (Nelson) o »Americi bez Amerikanaca« nosi preteći naslov *Balkanizovana Amerika*).³⁶ Iako se tek majušni deo navedenih slučajeva događa na sâmom Balkanu, izgleda da »balkanizovanje« prethi svakome i svuda.

Ukoliko »balkanizacija« predstavlja određeni vid fragmentacije, gde su fragmenti jedni prema drugima nastrojani neprijateljski i suparnički, onda ni u kom slučaju ne znači da – kako pokazuje podnaslov ovog zbornika – fragmentacija i globalizacija predstavljaju doslovne suprotnosti. Globalizacija, u stvari, omogućava i promoviše balkanizaciju. Premda je Fredrik Džejmson (Jameson) tvrdio kako su današnja društva primorana da biraju između nacionalizma i globalne američke postomoderne kulture,³⁷ može se takođe reći da se nacionalizam razvio kao odgovor na sve snažniju globalizaciju. Usvojivši neke aspekte globalne kulture, nacionalizam je ponudio i nekakav osećaj sigurnosti, jer je promovisao partikularni identitet nasuprot strahu od sve veće homogenizacije. Najprostije rečeno: iako su određeni balkanski identiteti možda nekada bili definisani jedni nasuprot drugih, oni sada otevljuju osobinu razlikovanja od Amerikanaca, Zapadnih Evropljana ili Azijaca. (I zato nacionalista iz neke balkanske zemlje i dalje može da tvrdi kako smo »mi« civilizovaniji od Srba, hrabriji od Hrvata, individualniji od Japanaca, kako »nam« je struktura porodice jača od one kod Britanaca.) Ponudivši preduslove za »virtualni« nacionalizam, globalizacija je po prvi put odvojila nacionalistu od njegove teritorije. Mreža globalnih komunikacija omogućila je zajednicama u dijaspori širom razvijenog sveta da i dalje održavaju bliske veze sa zemljom porekla i da na različite načine vrše uticaj na političku scenu »kod kuće«. Zato neke od najradikalnijih balkanskih nacionalista nalazimo upravo među američkim glasačima i poreskim obveznicima. Iako predstavlja naj snažniji izraz globalizacije, internet je, u do sada neviđenoj meri, omogućio širenje nacionalističke građe i podstakao najrazličitije procese balkanizacije. Globalizacija je možda podrila određene vidove nacionalnog identiteta – u federalnim, unionističkim i »*melting-pot*«-društvima, poput onih u Jugoslaviji, Kanadi, britanskim gradovima i, da paradoks bude veći, u Sjedinjenim Državama (svet možda stvarno postaje sve više američki, ali desničarski političar Pet Bjukenan otvoreno strahuje da Sjedinjene Države postaju sve manje američke) – ali je, barem na kratke staze, ipak obodрила etnički nacionalizam i balkanizaciju.

Ružna reč na slovo »B«: beg sa Balkana

U popularnoj zapadnoj književnosti i filmu Balkan neretko označava jedno preteće mesto – misteriozno i jezovito (*unheimlich*) istočnjačko tle pogodno za procvat zapadnjačkih pustolovina.³⁸ To mesto je vrlo često bilo prazno: i sâm odjek balkanskih toponima bio je sasvim dovoljan, tako da za lokalnim koloritom nije bilo nikakve potrebe. Tipičan primer je roman Agate Kristi, *Ubistvo u Orijent Ekspresu* (1934). Mesto i vreme nisu jasno opisani, a već i

sâmi zamagljeni prozori zavejanog voza – čitalac bi tu sâm trebalo da učita vlastitu maštu strave – kadri su da prizovu sliku »divljeg Balkana«. Zbog snežne oluje voz mora da stane u Vinkovcima, malom hrvatskom gradu, železničkom čvoru u sred slavonske ravnice – a to baš i nije gotska građa od koje je sačinjen »divlji Istok«. Ironično je što »ubicu« u romanu sačinjava jedna grupa Zapadnjaka (koja, prikladno, zajednički sudeluje u krivici), iako se čitava radnja romana oslanja na ideju zatočenosti u pretećem balkanskom prostoru. U Stokerovom romanu *Drakula*, grupa Zapadnjaka – »trojka« (sastavljena od jednog Engleza, jednog Amerikanca i jednog Holanđanina) – na sličan način zajednički sudeluje u svom balkanskom zločinu i uništava transilvanijskog grofa spasavajući Englesku (Evropu) od balkanske vampira. Istovremeno, ideja Evrope-vampira – starog sveta koji svoju energiju dobija sišuci (mladu) krv Balkana – javlja se u balkanskim spisima kao preokrenuti i retko korišćeni lik ove maštarije, kao njen zrcalni odraz. Veličković piše: »Francuska je osmijeh Evrope – izvještačen i opasan, ljubazan koliko je to korisno, širok koliko je neophodno. Kad se smije, škljocaju joj vilice sa vampirskim zubima. Ispod skupe šminke krije se izborano lice preplašene škrte starice«. ³⁹

Ona vrsta simboličke geografije, u kojoj su Evropa i Balkan međusobno suprotstavljene, postala je devedesetih godina još rasprostranjenija. »Nakon 1989, godine koju su neki proglasili 'krajem istorije', desio se 'preporod geografije', tvrde Vendi Brejsvel (Bracewell) i Aleks Drejs-Frensis (Drace-Francis) u tekstu »Jugositočna Evropa: istorija, koncepti, granice«, pokušavajući da pronađu »izlaz iz gustog vakuuma metafora«, koji je u protekloj deceniji ostavio traga na mnogim razmišljanjima o Jugoistočnoj Evropi. ⁴⁰ A da je ova »ponovo-rođena« geografija na prvom mestu simbolička, posve je očigledno iz Klintonovog govora uoči kosovske intervencije. Iako je pred sobom imao geografsku kartu, Klinton je o Balkanu govorio jezikom slika i metafora – linija prekida i sukoba civilizacija – a ne jezikom »prave« fizičke geografije. ⁴¹ Iako balkanske narode često optužuju za ukotvljenost u vlastitu istoriju, ni mnogi posmatrači koji se bave ovom oblašću nisu radi da iskorače iz simboličke, jednoobrazne reprezentacije, zbog čega – da prafraziram naslov ovog zbornika – Balkan više nije ništa drugo do metafora za sukob, neuljudnost i nasilje.

Nije ni čudo što gotovo niko više neće da pripada poluostrvu čije ime – ta »ružna reč na slovo 'B'« ⁴² – ne sme ni da se pomene zbog straha od mamera, zbog »muke i jada«, kao u »škotskom komadu«. ⁴³ I dok se Jugoslavija raspadala, okolne poluostrvske teritorije postepeno su se praznile, jer su se (bivše) balkanske zemlje upinjale da pokažu kako ih osećaj pripadnosti vezuje za neko drugo mesto (Centralnu ili čak Zapadnu Evropu), što je rumunska političarka Elena Zamfiresku (Zamfirescu) opisala kao »beg sa Balka-

na«. ⁴⁴ Zamfireskuova tvrdi da Rumunija pripada Centralnoj Evropi; hrvatski predsjednik Franjo Tuđman je u kampanji 1997. godine imao slogan »Tuđman a ne Balkan«; ⁴⁵ a u svom govoru tokom jedne konferencije o Balkanu, bugarski predsjednik Petar Stojanov podsetio je publiku da jugoslovenski predsjednik Slobodan Milošević »ne razdvaja Evropu od Balkana, nego Evropu od Evrope«. ⁴⁶

Termin »Balkan« je u akademskim raspravama često zamenjivan »politički korektnim« terminom »Jugoistočna Evropa«, zato što je postalo nemoguće definisati jednu zemlju kao balkansku a da se pri tom ne mora ponuditi i obrazloženje. Zapravo, jedina zemlja na ovom poluostrvu koja je redovno definisana kao balkanska – uz očigledne simboličke konotacije – bila je Srbija pod vlašću Slobodana Miloševića. Nije onda neobično što je, prilikom otvaranja jednog od mostova koje je NATO porušio tokom bombardovanja, Milošević i sâm proglasio Srbiju najevropskijom od svih evropskih zemalja. Prisustvujući ceremoniji otvaranja, uz stotine Srba koje su tu dovezli organizovanim autobusima, Predrag Matvejević se zamislio nad jednim paradoksom: Evropa je u isti mah i neprijatelj Srbije i mera njenog »uspeha«. ⁴⁷

Miloševićev govor pokazuje da se svaka skupina vrednosti može upisati u metaforičku taksonomiju, ali da nadmoć Evrope u odnosu na Balkan pri tom ostane konstantna. Tako će biti uvek – bez obzira da li se srce Evrope nalazi u Briselu ili Beogradu; i bez obzira da li se Balkan svodi na jednu jedinu zemlju (kako se danas pojmi Srbija) ili se proširuje ka severu sve do Engleskog kanala, odnosno, La Manša (kako tvrde neki britanski »evroskeptici«, koji čitavu Evropu vide u svetlu balkanizovanog drugog). Od 1989. godine, ova vrsta simboličke hijerarhije i njenih praktičnih političkih posledica predstavlja predmet sve detaljnijeg ispitivanja.

Izvan Balkana: novi pravci

Danas se u istraživanju različitih percepcija Balkana koriste mnoge nove strategije, strategije koje su se razvijale tokom protekle decenije i bile inspirisane pokretima u okviru postkolonijalnih studija i studija o podređenima – u najvećoj meri knjigom *Orijentalizam* Edvarda Saída (Saíd). Nakon Alkokovog (Allcock) proučavanja »mnogstruke marginalnosti« Balkana u tekstu »Konstruisanje Balkana« (1991), ⁴⁸ devedesetih godina javili su se mnogobrojni ogleđi o »zapadnom viđenju Istoka«. ⁴⁹ Naročito su bile uticajne ideje o »reprodukovanju orijentalizama« Milice Bakić-Hajden (Bakić-Hayden), i *balkanizmu* Marije Todorove (Todorova). Putem metafore Ruritnije, izmišljene zemlje koja je ili uvek »još-ne evropska« ili »ono-što-je-Evropa-već-bila«, ja sam pokušala da sažmem promenljive suprotnosti izme-

đu Balkana i (ostatka) Evrope.⁵⁰ Iako me je najviše zanimao način na koji imaginacija putem imperijalizma zaposeda geografsku kartu, bila sam svesna da će – ukoliko želimo da studije o Balkanu izbegnu klopku orijentalističkog pristupa – i sama geografska karta zahtevati drugačiji vid ispitivanja.

U veoma uticajnoj knjizi pod naslovom *U teoriji: klase, nacije, književnosti*,⁵¹ indijski marksist Aidžaz Amad (Ahmad), inače jedan od najgrlatijih kritičara Edvarda Saída, optužuje *Orijentalizam* zbog opsednutosti zapadnim poimanjem sveta. Amad ističe kako su ideju *orijentalizma* u najvećoj meri proizveli zapadno-orijentisani teoretičari koji rade na zapadnjačkim univerzitetima a poreklom su iz Trećeg sveta, kao uostalom i teoretičari sa Zapada koji ove imitiraju. Ukoliko najuticajnije pravce u proučavanju Balkana definišu upravo teoretičari koji, poreklom sa Balkana, rade na zapadnjačkim univerzitetima – a takvi su mnogi autori u ovom zborniku – nije li onda i proučavanje Balkana postalo odviše usredsređeno na »zapadno viđenje Istoka«? Globalizacija se ovde pokazala kao junak a ne kao krivac. Zahvaljujući internetu i mnogim drugim kanalima akademske razmene koji su se razvili nakon 1989. – a uprkos često teškim okolnostima u kojima rade – teoretičari koji danas žive na Balkanu mogu da učestvuju u raspravama mnogo značajnije nego krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih, kada su studije orijentalizma tek nastajale. Uz novu generaciju zapadnih istoričara Balkana, koji razobličavaju »mitove« kakve balkanski narodi možda gaje o sebi samima, i uz teoretičare sa Balkana koji ruše neka spokojna zapadna uverenja o Balkanu, danas se, po prvi put nakon Drugog svetskog rata, javlja dijalog i razmena ideja kakvu do sada nismo videli. A ukoliko se iz takve rasprave rodi nova skupina definicija o Balkanu, ona će možda, po prvi put, biti zajednička tvorevina Istoka i Zapada – no to će se desiti jedino ako, nakon konačnog završetka krvavih ratova u Jugoslaviji, ovo poluostrvo ne bude zaboravljeno, kao što se u prošlosti često događalo.

Napomene

1. David Owen, *Balkan Odyssey*, London: Victor Gollancz, 1995.
2. Obraćanje naciji predsednika Klinton: 24. mart 1999. (20:01h)
3. Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, u: *Foreign Affairs*, 72, no. 3 (Summer, 1993), pp. 23-49.
4. Edith Durham, *The Burden of the Balkans*, London: Thomas Nelson, 1905, p. 20.
5. Jason Fields, »Historical Perspective: Yugoslavia, a Legacy of Ethnic Hatred«, web-site Associated Press-a:

www.wire.ap.org/Apnews/center_package.html?Packageid=flashpointyugo (19. februar 1999).

6. Michael Nicholson, *Natasha's Story*, London: Pan, 1994, p. 16. (Kada je prvi put objavljena 1993. godine, Nicholsonova knjiga inspirisala je popularnu filmsku verziju pod naslovom *Dobrodošli u Sarajevo* (1997), u režiji Majkla Vinterbotoma.) Zahvaljujem se Sajmonu Goldsvortiju što mi je ukazao na ovu knjigu.

7. Simon Winchester, *The Fracture Zone: A Return to the Balkans*, London: Viking, 1999, p. 26.

8. *Ibid.*, 29

9. *Ibid.*, 31.

10. *Ibid.*, 60.

11. *Ibid.*, 21.

12. *Ibid.*, 3.

13. *Ibid.*, 61.

14. Richard Holbrooke, *To End a War*, New York: Random House, 1998, p. 22.

15. Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts. A Journey through History*, New York: St. Martin's Press, 1993, p. xxi.

16. Colonel Bob Stewart, *Broken Lives. A Personal View of the Bosnian Conflict*, London: Haper Collings, 1994, p. 6.

17. U vezi sa pozadinom ove vrste maštarija, vidi: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 119-20.

18. Nedavno objavljena knjiga Miše Glenija, *The Balkans 1804-1999* dovodi to u pitanje, pozivajući se na umešanost Velikih sila. Vidi: Misha Glenny, *The Balkans 1804-1999. Nationalism, War and the Great Powers*, London: Granta Books, 1999.

19. Holbrooke, *To End a War*, p. 22.

20. Barbara Jelavich, *History of the Balkans. Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Cambridge: Cambridge Univeristy Press, p. ix.

21. Neki od primera su: Tim Judah, *The Serbs. History, Myths and the Destruction of Yugoslavia*, New Haven: Yale University Press, 1997; Tim Judah, *Kosovo. War and Revenge*, New Haven: Yale University, 2000; Noel Malcolm, *Bosnia: A Short History*, London: Macmillan, 1994; Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, London: Macmillan, 1997; Marcus Tanner, *Croatia: A Nation Forged in War*, New Haven: Yale University Press, 1997.

22. Među njima su i memoari:

političara: David Owen, *Balkan Odyssey*, London: Victor Gollancz, 1995; Richard Holbrooke, *To End a War*, New York: Random House, 1998; Carl Bildt, *Peace Journey. The Struggle for Peace in Bosnia*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1998.

vojnika: General Sir Michael Rose, *Fighting for Peace. Bosnia 1994*, London:

- Harvill, 1998; Colonel Bob Stewart, *Broken Lives*.
humanitarnih radnika: Larry Hollingworth, *Merry Christmas, Mr. Lary*, London: Heinemann, 1996.
novinara: Anthony Loyd, *My War Gone By, I Miss It So*, London: Doubleday, 1999; Eve Ann Prentice, *One Woman's War: Life and Death on Deadline*, London: Duckworth, 2000; Michael Nicholson, *Natasha's Story*; Fergal Keane, *Letters Home*, London: Penguin, 1999; Janine di Giovanni, *The Quick and the Dead: Under Siege in Sarajevo*, London: Phoenix House, 1994; John Simpson, *Strange Places, Questionable People*, London: Pan, 1999; Ed Vuillamy, *Seasons in Hell: Understanding Bosnia's War*, London: Simon & Schuster, 1994.
preživelih: Zlata Filipović, *Zlata's Diary: A Child's Life in Sarajevo*, London: Penguin, 1995; Rezak Kuhanović, *The Tenth Circle of Hell*, London: Abacus, 1993; Elma Softić, *Sarajevo Days, Sarajevo Nights*, Toronto: Key Porter Books, 1992.
23. Tu spadaju: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford: Oxford University Press, 1997; Stevan K. Pavlowitch, *A History of the Balkans, 1804-1945*, London: Longman, 1999; i moja knjiga: *Inventing Ruritania: The Imperialism of Imagination*, New Haven: Yale University Press, 1998.
24. Parafraza *Jevandolja po Mateju*, 24. 6.
25. Ovu metaforu pozajmila sam od Idit Daram. (Edith Durham, *The Burden of the Balkans*, p. 14.)
26. Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing*, London: Granta Books, 1999; Niall Ferguson, *The Pity of War*, London: Allen Lane, 1998.
27. Paul Harris, *Somebody Else's War. Frontline Reports from the Balkan Wars*, Stevenage: Spa Books, 1992, p. 44.
28. H. H. Munro, »The Cupboard of Yesterdays«, u: *The Penguin Complete Saki*, London: Penguin Books, 1982, pp. 528-9.
29. *Ibid.*, 529.
30. Navedeno u: A. J. Langguth, *Saki: A Life of Hector Hugh Munro. With Six Short Stories Never Before Collected*, London: Hamish Hamilton, 1981, p. 251.
31. Joyce Cary, *Memoir of the Bobotes*, Austin: University of Texas Press, 1960, p. ix.
32. Nenad Veličković, »Više duha ima za jednim stolom sarajevske birtije Rafaelo . . .«, »Dnevnik sa putovanja (3)«, *Slobodna Bosna*, 22. jun 2000, str. 54.
33. *Ibid.*, 55.
34. Langguth, *Saki*, 258.
35. Harris, *Somebody Else's War*, 45.
36. Brent A. Nelson, *America Balkanized: Immigration's Challenge to Government*, American Immigration Control Foundation: Monterey, Va., 1994.
37. Vidi: Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso, 1991.

38. U knjizi *Inventing Ruritania* istražujem književne slike Balkana u posljednjih dve stotine godina.
39. Nenad Veličković, »Više duha ima za jednim stolom sarajevske birtije Ra-faelo . . .«, »Dnevnik sa putovanja (3)«, *Slobodna Bosna*, 22. jun 2000, str. 54.
40. Wendy Bracewell and Alex Drace-Francis, »South-East Europe: History, Concepts, Boundaries«, u: *Balkanologie* 3, no. 2 (December, 1999), p. 48.
41. Negde u vreme ovog Klintonovog govora, po Beogradu je kružila šala kako će Srbe bombardovati jenda zemlja koja nema istoriju. Na to je američki pred-sednik odvratio: »A vi uskoro nećete imati geografiju«.
42. Wendy Bracewell and Alex Drace-Francis, »South-East Europe«, 58.
43. Škspirova tragedija *Makbet*. Dugo uvrežena praznoverica nalaže da se ime ove predstave nikada ne sme pomenuti u britanskim pozorištima, već se o njoj uvek govori kao o »škotskom komadu,« da trupu ne bi zadesila zla sreća.
44. Elena Zamfirescu, »The Flight from the Balkans«, u: *Südosteuropa* 44. no. 1 (1995), p. 51-62.
45. Vidi: Maple Razsa, »Balkan Is Beautiful«, u: *Arkzin*, no. 87. tekst postoji i na internetu: www.arkzin.com/actual/balkan.htm (20. jul 2000)
46. Petar Stoyanov, uvodni govor, *Crisis or Stability in the Balkans – Conference*, Washington, United States Institute of Peace, 23. april 1999. www.usip.org/oc/BIB99/stoyanov_keynote.html (20. jul 2000)
47. Predrag Matvejević, »S puta po Srbiji (I): s druge strane evropske civilizacije«, *Dani*, no. 160, 23. jun 2000, str. 23-7.
48. John B. Allcock and Antonia Young, eds., *Black Lambs and Grey Falcons. Women Travellers in the Balkans*, Bradford: Bradford University Press, 1991, pp. 170-191.
49. Dobar pregled takvih oglada postoji u: Wendy Bracewell and Alex Drace-Francis, »South-East Europe«.
50. Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania*, 202-212.
51. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso, 1992.

Prevod: Vesna Bogojević

Izvor: Vesna Goldsworthy, "Invention and In(ter)vention: The Rhetoric of Balkanization", *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 25-38)

Tomislav Z. Longinović

Vampiri poput nas: gotske maštarije i »srbi«



SRBIJA. Kolevka vampirizma u Evropi.
*Enciklopedija vampirizma*¹

A ipak, ukoliko me čula ne varaju, davna su stoleća imala, i još uvek imaju, vlastite moći koje puka »moder-
nost« ne može da usmrti.

Brem Stoker, *Drakula*²

U isti mah i deo, i uzrok, i posledica, i primer, ono što se događa tamo objašnjava ono što se događa ovde, uvek ovde, gde god da smo i gde god da pogledamo, uvek pred vratima. Beskonačna odgovornost, stoga, i nikakva mogućnost za bilo kakav oblik mirne sa-
vesti.

Žak Derida, *Marksove utvare*³

Kao stvorenje bezvremenog, ne-mislećeg ništavila, Stokerov (Stoker) grof Drakula nije ništa drugo do inkarnacija jednog fantazma koji proganja Evropu počev od njegovog književnog začeca 1897. godine. I dok se gotski vampir, poput kakve prastare, zaboravljene sile, uzdizao iz senki putem Stokero-
ve narativne razrade evropskih trauma prošlosti, viktorijanska Engleska posmatrala je kako se tradicionalne ulične petrolejke zamenjuju novim električnim svetiljkama. Zbunjeni pripovedač *Drakule* morao je da se suoči s ovom zlom utvarom, koju kao da nisu ni dotakli tehnološki procesi »elektrifikacije«, i koja je i dalje bila spremna da putem nasilja toli svoju večnu glad.

Sadizam istorijske ličnosti Vlada Drakula Cepeša, koji je tokom svojih bogatih gozbi uživao da ljudima nanosi bol, bilo je nešto što je Evropa pokušavala da izbiriše iz svoje istorije, kao sećanje na jedno vreme koje je, pre »civilizacije i racionalnosti«, vladalo poretkom utemeljenim na prisilnom

radu robova i kmetova. Strah od svetlosti simptomatičan je za negativitet koji stoji u osnovi tako teško odredljivih figura kao što je vampir. Evropsko prosvetiteljstvo s početka osamnaestog veka poklopilo se sa pojavom vampirskog negativiteta, i to u obliku vampirskih epidemija koje su harale Balkanom. Čuveni slučajevi Arnolda Paole i Petra Plogojevića, o kojima su izveštavali habsburški zvaničnici tokom tursko-austrijskih ratova u Srbiji, uzburkali su kulturnu maštu Evrope i čak nagnali jednog londonskog kolumnistu da 1763. godine napiše novinski članak pod naslovom »Politički vampirizam«, članak o krvožednoj naravi ondašnjeg poreskog zakona. Moć starog, reakcionarnog poretka često je bila prurušavana u lik večnog napasnika koji preti da će se vratiti da zdravo telo okuži svojom nezasićenom glađu.

Proživješi mladost kao turski zarobljenik, Vlad Drakul (istorijska ličnost koju je Stoker iskoristio da izgradi ideju o besmrtnoj želji za krvlju) je veštini mučenja, navodno, naučio od Osmanlija. Kada je u devetnaestom veku otpočeo proces »nacionalnog oslobođenja«, hrišćanima, koji su na Balkanu bili izloženi samovolji islamske vladavine, nije bilo teško da ovo sećanje na kolonijalnu okrutnost stope sa starosedelačkim oblicima umorstva i mučenja. Vlad Drakul je svoje izabrane žrtve polagano nabijao na kolac, i to je bio obred koji se vršio u ovoj periferiji neprosvećene, feudalne Evrope – periferiji koja je svoje dane provodila pod stalnom pretnjom napada i pokolja. Takva iskustva stvaraju zlokobne forme kolektivnog sećanja, koje onda za uzvrat vode nacionalističkom razumevanju istorije. Položaj Transilvanije kao granice i poprišta sukoba između hrišćanstva i islama, posve je tipičan za nemoguće mesto koje Istočna Evropa, uopšte uzev, zauzima u zapadnjačkoj uobrazilji.

Prividna patološka vezanost za prošlost u Istočnoj Evropi predstavlja, u stvari, okasneli odraz političkih i kulturnih trvenja na Zapadu. »Davna stoleća«, koja neće da umru, zamišljena su kao mračna i krvava vremena, otporna na prosvetiteljstvo i njegovu tehnologiju zaboravnosti; a ipak, ona u sebi sadrže prigušeno izvorište Evrope, jednu istoriju koju Zapad pokušava da zaboravi. Zakasnela romantičarska nostalgija za slavom prošlosti, koja prožima dobar deo književne i kulturne istorije Istočne Evrope, sva odzvanja tobožnjom agonijom nacije. Mnoge »nacionalne« istorije pisane i podučavane na Balkanu, ali i u Srednjoj Evropi, sačinjene su od slavopojki u čast onih ličnosti koje su se žrtvovala za slavu svoje nacije.

Na putu za »Mittel Land«

Trenutna podela istočnoevropskog komunističkog monolita na »andeoske« nacionalizme novih centralnoevropskih država (Češke, Mađarske, Poljske,

Slovenije) i »demonške« nacionalizme »srba« i njihovih balkanskih neprijatelja, svedoči o moralističkoj kratkovidosti onih koji ne žive »tamo« ali veruju da se takva medijska slika može negovati »mirne savesti«. Svetski mediji teraju nas da poverujemo kako Balkan naseljavaju Drakulini rođaci, dok naslednici *Mitteleurope* predstavljaju marljive potomke rimo-katoličke civilizacije, koji su stoga i više nego voljni da opslužuju strateške i vojne potrebe Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama. Zanimljivo je da *Mittel Land*, koja se u *Drakuli* pominje kao oblast ophrvana prošlošću, sasvim jasno pripada i Balkanu i Srednjoj Evropi. Česlav Miloš (Milosz), pisac poljskog porekla, i dobitnik Nobelove nagrade, zamišlja Srednju Evropu kao marginu, mesto koje se proteže od Baltičkog do Jadranskog mora, i služi kao tranzitna zona između uže, prave zapadne civilizacije i nedokučivog identiteta Rusije.

Pišući pre pada Berlinskog zida, Miloš je – za razliku od Milana Kundera (Kundera) i mnogih drugih pro-zapadnih intelektualaca – uvrstio i Balkan u svoju viziju Srednje Evrope. Iako se identifikovao sa poljskom Litvanijom, pesnik je zamišljao kako mu se domovina prostire po čitavoj toj graničnoj zoni, koja, kako on vidi, ima zajednički identitet viktimizacije. Po njegovom mišljenju, glavnu traumu Srednje Evrope predstavlja činjenica da je »podela Evrope opipljiva stvarnost« ali ne i istorijska činjenica zatvorena u arhive i udžbenike.⁴ Podela koju pominje Miloš otpočela je spuštanjem gvozdene zavesе i sukobom koji je izbio između varvarske čistote sovjetskog komunizma i tehnološki nadmoćnog načina života Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama, koji je svoju glad prikrivao ideologijom slobodnog tržišta. Nakon 1989., odsustvo ove stare podele dovelo je do polarizacije Istočne Evrope u vidu podele na Sever-i-Jug, podele na naprednu Srednju Evropu i krvožedni Balkan.

Uz značajni izuzetak bivše Jugoslavije, veći deo Miloševe Srednje Evrope bio je tokom hladnog rata podvrgnut patronatu Sovjetskog Saveza, i u suočavanju sa pretnjom »Majčice Rusije« prilično je ispaštao zbog svoje geopolitičke malenosti. Ova kolektivna svest naroda s druge strane gvozdene zavesе, svest da su im sudbinu određivale sile suprotstavljene njihovim kolektivnim naporima, izražena je kao kulturološki fenomen koji Miloš naziva »istorijskom imaginacijom«. On smatra da se »istorijska imaginacija najverovatnije obrazuje sećanjem na kolektivnu patnju«, čime se stvara kulturni kontekst za velike književne tvorevine.⁵

Među Poljacima je dobro poznat kompleks »Hristovog naroda«, ali Miloš ovde projektuje i jednu naročitu viziju podređenog identiteta, ukorenjen u patnji slabih koji su primorani da trpe kužni ujed krupnijih istorijskih napasnika. Sudbina malih naroda je stoga simptom imaginarne hipertrofije njihovog kolektivnog identiteta koji ishoduje iz sećanja istorijske viktimizacije. Ova nezalečiva rana je zato prekrivena pričama o »našoj« veličini, pri-

čama koje ovekovečuju istorijsku imaginaciju i odzvanjaju u književnim i kulturnim pripovestima ugnjetavanih naroda.

Za nacionalističke vođe, spremne da upotrebe nasilje, žed za krvlju etnički drugih uvek je uzrokovana teritorijalnim sporovima u kojima se »drugi«, onaj što naginje otcepljenju, sprema da preotme simboličku vrednost tla. »Ne-baš-civilizovano« ponašanje ratnika u Jugoslaviji pod kraj prošlog milenijuma, izvire upravo iz tog osećanja lišenosti, bilo u prošlosti ili u sadašnjosti, koje je uvek vezano za slike krvi i tla. Združeni učinci domaćih oblika postkomunističkog vampirizma (Slobodana Miloševića i »srba«) i globalne gladi poslednje supersile (Sjedinjenih Država nakon hladnog rata) zajedničkim snagama delaju da spreče stvaranje bilo koje forme građanskog života ili uzajamnog razumevanja među zajednicama na Balkanu.

Male narode na Balkanu vrlo često naoružava i podržava jedan od moćnih saveznika koji se, kako primećuje Marija Todorova (Todorova), najčešće stara da njegovo »mezimče« ostvari svoje geopolitičke snove.⁶ Izrabljujući osećaj slabosti svog »mezimčeta«, velika sila manipuliše majušnošću i patnjom svog saveznika, a sve zbog strateških dobitaka u odnosima sa drugim velikim silama sa kojima se nadmeće za primat uticaja u regionu. Bol i patnja žrtve, stvarni koliko i imaginarni, uvek su na ivici da eksplodiraju u pravedni bes, oslobođen svake krivice, bes koji samo čeka na osvetu. Odricanje od odgovornosti prema etnički drugom preobraća dželata – koji je u prethodnom istorijskom ciklusu najčešće bio žrtva – u stvorenje svedeno na najniže instinkte, stvorenje u isti mah i više i manje ljudsko.

Iz prošlih patnji dželat crpi svoju snagu, preuzima ulogu napasnika kako bi osvetio prastare nepravde. Istorijska imaginacija Miloševe nacije poslednji put je u skorijoj istoriji bila progonjena paktom Molotova i Ribentropa 1939., kada je Poljska rastrgnuta između Rusije i Nemačke, i još jednom raskomadana. Žrtvena pripovest male nacije razvija se uz pomoć ovakvih primera. Nacije koje se nađu u položaju da budu iskorišćene kao nagodbeno sredstvo, kao adut u strateškom kockanju moćnih saveznika, razvijaju ovakav višak istorijske mašte, koje često nalazi oduška u književnoj i kulturnoj areni.

Osnovna razlika između Istočne i Zapadne Evrope, tvrdi Miloš, jeste razlika između »pamćenja i nedostatka pamćenja«.⁷ Za Zapadnjake, naročito one najuspešnije Evropljane koji su se smestili u kolonijalnim Sjedinjenim Državama, istorija je neka vrsta kurioziteta, predmet zatvoren u udžbenike, nešto što je na Zapadu prisutno kao »nejasna uspomena na maglovitu prošlost«.⁸ Zbog ovakvog nedostatka pamćenja velike sile su u mogućnosti da delaju jedino s vlastitim trenutnim interesima na umu, ophodeći se prema prošlosti kao prema opasnosti koja kod bedno malih nacija izaziva težnju ka identifikaciji sa moći koju ne poseduju.

Jugoslovenski pisac Danilo Kiš podseća nas da je područje strave blisko svim Evropljanima, budući da svi oni naseljavaju prostor u kojem su etnički drugi bili žrtvovani ideji ideološke i rasne čistote. U poglavlju pod naslovom »Magijsko kruženje karata«, u knjizi *Grobница za Borisa Davidoviča*, zatvorenici u Staljinovom Gulagu igraju partiju karata sličnu marsejskom tarotu. Ulog u kartaškoj igri zvanog 'Đavo ili Matuška' predstavljaju životi Staljinovih političkih protivnika.⁹ A u bivšoj Jugoslaviji su i potraga za rasnom čistotom (potraga otelovljena u ustaškom separaističkom naci-režimu koji je žrtvovao Srbe, Jevreje i Rome), i titoistički oblik komunizma doveli do masovnog nasilja tokom Drugog svetskog rata.

Uz goroku ironiju Miloš primećuje da se cena tehnološkog usavršavanja na Zapadu plaća regresijom u istorijsku i kulturnu amneziju. Ta težnja da se zaboravi sve što nam nije od »vitalnog interesa« predstavlja dominantni ideološki diskurs u Sjedinjenim Državama, što se dobro vidi u opštoj »maglovitosti svakog pojma vezanog za istoriju«. ¹⁰ Osećaj »pravog mesta i vremena«, koji oblikuje istorijsku imaginaciju malih naroda, Miloš poredi sa politikom zaborava. Poslednjoj supersili na svetu po svoj prilici ne treba pamćenje, jer ona obitava u večnoj sadašnjosti kojom upravljaju ekonomska ekspanzija i mirovnjačke operacije u inostranstvu.

U većini kolektivnih pripovesti utemeljenih u evropskom nasleđu, potreba za krvlju cirkuliše kroz priče o prošlosti, urezana u sećanje kao sveti znak mučeništva. Taj znak nosi balast žrtve, i vraća se u obličju vampira koji vreba u neizrecivoj tmuni. Strava gotske maštarije podseća zapadnjačkog gledaoca na prošlost koju Evropljani nastoje da savladaju i zaborave. Etika »ljudskih prava«, koju Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama koristi da silom uspostavi mir, da izbriše i preoblikuje prošlost i sadašnjost, postaje sumnjiva kad je suočimo sa bednjikavom moći malih naroda. Ovi narodi primorani su da, putem osвете »srba«, ponovo prožive svoju postkolonijalnu viktimizaciju.

Prema Miloševoj poetici sećanja, istorijska imaginacija malih nacija stalno se piše i briše imperijalnom logikom velikih, kojima nedosataje taj naročiti osećaj istorije kakav ima žrtva. Drugim rečima, male nacije trpe i zamišljaju, dok velike vladaju tako što pitanje istorijske imaginacije guraju u čisto akademsku pozadinu. U devetnaestom veku istorijska imaginacija »Druge« Evrope stvorena je čežnjom tek rođenih srednjih staleža, čežnjom za danima imperijalne slave njihove nacije, odnosno prošlosti zamišljene kao puno prisustvo »našeg« nacionalnog bića i pripadništva.

Tokom tog veoma dugog veka, pad malih naroda pod imperijalnu vladavinu velikih sila iznova je protumačen u agonijskom ključu oslobođenja-po-svaku-cenu. Pre tog trenutka nacionalnog postanja balkanski narodi su u očima Zapada uglavnom bili nevidljivi, nekako poput vampirovog odraza u

ogledalu. Bez obzira koliko su uslovi imperijalnog porobljavanja bili različiti za svaku pojedinačnu naciju »Druge« Evrope, ponovno otkrivanje nacije i njene kulture u devetnaestom veku odigralo se u kontekstu postkolonijalnog nasleđa koje se borilo protiv ove globalne nevidljivosti.

Kostur u ormanu

Glorifikujući prošlost, proces ponovnog otkrivanja nacije stvara jezovit odnos sa sadašnjošću koja se uvek smatra neizvesnom i na ivici propasti pod herojskim teretom *Drakulinih* »davnih stoleća«. Ova praznina sadašnjosti karakteristična je za tek stvorene nacionalne kulture, i veorvantno je ona razlog zašto Harker, dok posmatra besmrtnog grofa u ogledalu, ne vidi »ni traga od čoveka«. »Čitava soba iza mene bila je vidljiva; ali u njoj ne beše ni traga od čoveka, osim mene.«¹¹ Ta praznina, koju su oni »Drugi« Evropljani videli kao odraz u začaranom ogledalu istorije tokom perioda turskog, austrijsko-nemačkog i ruskog kolonijalizma, ubrzo je bila popunjena pričama o krvi i pripadnosti.

Povratak vampira i vladavina »davnih stoleća« postignuti su putem imaginarne rekonstrukcije prošle slave, ali i putem kodifikacije »narodnog« jezika i kanonske književnosti koja peva narodnu slavu. Želja da se zapiše folklorna vizija naroda i njegova »slavna« prošlost naturalizuje agonijsku viziju određenog kulturnog identiteta. Iako još uvek nevidljivi tadašnjim Evropljanima sa Zapada, ovi »Drugi« Evropljani nastoje da popune vremenski jaz i osvoje identitet drugačiji od agonijske vizije pod koju su ih podveli njihovi nacionalni vođi i spoljašnji svet.

Shvativši da se davna stoleća ne mogu usmrtniti »pukom modernošću«, ovaj zloglasni Transilvanac vaskrsava jednu temporalnost simptomatičnu za balkanske fantazme. Te reči je u svom dnevniku zapisao Džonatan Harker, lik i narator u Stokerovom romanu *Drakula*. U Stokerovoj gotskoj imaginaciji vampir figurira kao kanal krvi i zla koji kalja evropske priče o prošlosti i određuje temporalni kontekst za razumevanje drugosti »Druge« Evrope. Istok Evrope ogleda se u ogledalu gotske imaginacije s vremenskim zakašnjenjem od nekoliko vekova; oni su Harkerovoj zapadnjačkoj imaginaciji strani, a ipak i nekako poznati.

Balkan je predstavljen kao prelazna oblast između Evrope i Azije, u isti mah i tuđ i zaostao zbog nejasnih, hibridnih identiteta koji naseljavaju ovo poluostrvo. Poput vampira, Zapad ne može da ugleda vlastiti odraz u ogledalu balkanske temporalnosti, i zato svoje strahove od navale sa Istoka zakopava u tamne odaje Drakulinog zamka. A što se tiče intelektualaca iz »Druge« Evrope, oni su oduvek bili rastrzani između ogledala Zapada i svojih »na-

tivističkih« težnji. Poput zrcalnog odraza transilvanijskog grofa, »nativističke« porive nacionalnih elita takođe je trebalo sakriti i zakopati duboko u porume srednjovekovnog zamka.

Podatak da je Vlad Drakul naučio veštinu mučenja u turskom zarobljeništvu potkrepljuje još jedan važan fantazam balkanskih naroda. Za nacionaliste je neprekidno prisustvo islamskih naroda među balkanskim hrišćanima bilo znak sramne zaostalosti tih istih hrišćana. Nakon raspada Otomanskog carstva, izlaženje slovenskih hrišćana iz turskog ropstva bilo je praćeno snažnom identifikacijom sa kolonijalnim gospodarima i njihovim prezirom prema »hrišćanskim psima i nevernicima«.

Istočna i Zapadna Evropa gaje istu fascinaciju prema starom, prema drevnom vremenu koje i dalje proganja književnu imaginaciju i odbija da umre prirodnom ljudskom smrću. »Pukoj modernosti«, koja je bez sumnje svojstvo tehnološki superiornih zapadnih nacija, poveren je zadatak da usmrti to sećanje i da izbriše pripovesti kolektivnih narodnih identiteta. Stokerov gotski odgovor balkanskim vampirskim pošastima osamnaestog veka priziva duh ubijanja jedne temporalnosti drugom. Zapadna Evropa je zastupnik superiorne sile koja se, bez obzira na sve, suočava sa otporom onih koji su već mrtvi.

Polagano rastakanje jugoslovenskog postkomunističkog tela, praćeno neuspehom programa radničkog samoupravljanja i spoljne politike nesvrstanošću, obeležilo je uspon neo-srednjovekovnih političkih običaja. Pokidane veze moje domovine predstavljaju ishod simultane želje slovenskih naroda i njihovih etnički drugih da se odvoje i da ostanu zajedno. Različiti etničkoverski oblici koji su se javili nakon smrti titoističkog poretka, utemeljenog na »bratstvu i jedinstvu«, postali su pretnja za »srbe«, koji bi nakon raspada Jugoslavije izgubili zajedničku etničku državu.

Vaskrasavanje kolonijalne dimenzije, koje dolazi nakon što »drugi« počne da ubija »drugog«, bilo je izraženo u pripovestima intelektualaca. Ne samo da su ovi intelektualci najednom otkrili svoje srednjovekovne korene, već su to otkriće nadomestili potrošačkom željom da-se-ima-što-više, željom koja danas konstituiše hegemonistički diskurs Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama. Modernizujuće društvene uticaje, koje su postigli Tito i njegovi drugovi, trebalo je ukloniti zajedno sa komunizmom, dok su religija i njeni zastupnici zadobili do tada neviđeni uticaj u svim postjugoslovenskim državama. Zbog pojedinih nacionalističkih vizija, jugoslovenski kostur raspao se po šavovima nekadašnjih imperija. Jedini izuzetak bili su »srbi«. Tajna njihovog upornog odolevanja bombama i gladi pojavljuje se kao vampirska, jer to je tajna onih bića koja se kriju od razuma i dnevne svetlosti.

A kada se »bratstvo i jedinstvo« izvrnulo u teritorijalni rat, inostrane diplomatske i vojne intervencije počele su da opravdavaju domaći etnički te-

ror. Sukob je izbio po istim onim kriznim međama koje su Otomansko carstvo razdvajale od habsburškog. Uslovi koje su postavile tek rođene nacionalističke elite međusobno su se razlikovali: »srbi« su branili Jugoslaviju kao tvorevinu koja im je omogućavala da žive u jednoj državi, dok je ostatak Jugo-drugih davao prednost razdvajanju i nezavisnosti. Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama favorizovao je neprijatelje »srba«, budući da je raspad Jugoslavije značio poraz jednog malog hladnoratovskog neprijatelja u kojem komunizam nije bio nametnut spolja, iz Sovjetskog Saveza. Uspevši da nakon svetskih ratova i uzajamnih genocida ponovo sklepa svoj kostur, Jugoslavija je postala domaća, iz sebe nastala varijanta radničke države. Tajna strave i njenog uspeha kako u Istočnoj, tako i u Zapadnoj Evropi, leži u složenim odnosima između globalnih i lokalnih formi vampirizma.

U stvari, nasilje koje se krije u univerzalnom odbacivanju bilo kakve forme zajedničke države nakon komunizma, kao i nasilje u procesu »stvaranja-drugog« od »orijentalne« Evrope, najočiglednije je u medijskom predstavljanju nedavnih ratova bivših jugoslovenskih republika (1991-1995). Bratstva više nema, složiše se svi stručnjaci, nakon takvog genocidnog gneva. Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama odbio je da sagleda ulogu koju je njegova iskrivljena slika Balkana odigrala u »greškama« počinjenim tokom rašrafljivanja jugoslovenskog kostura; a i samo to odbijanje bilo je deo strateškog preuzimanja ovog regiona. Stvarna zverstva počinjena na Balkanu bila su kasnije nadomeštena »mirovnjačkim« operacijama i medijskim izveštajima koji su izdvajali najvampirskijeg od svih vampira – »srbe«. Upravo su te konkretne vojne, političke i diplomatske mere NATO-vlada poslužile da se iz simboličkog područja Zapada izreže onaj deo Evrope koji su naseljavali »srbi«, premda bi kakav cinični posmatrač sasvim izvesno ustvrdio da je sedamdeset sedam dana »humanitarnog bombardovanja« Jugoslavije dovelo taj isti Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama veoma blizu »srba« i njihovih vampirskih opsesija. Tokom Klintonovog (Clinton) predsednikovanja, na Zapadu-predvođenom-Sjedinjenim-Državama javila se nova forma tehnološki nadmoćnog diskursa, kojim se opravdavalno kažnjavanje manje civilizovanih naroda, žitelja centralnog dela Balkanskog poluostrva.

Genocid, koji je ustao iz mrtvih tokom ratova bivših jugoslovenskih republika, pretvorio je imena Jugoslavije, Bosne, Kosova i »srba« u tržišta užasnih zlodela, u kakva spadaju ubistva, silovanja i etnička čišćenja. Ali sva ta zlodela čine deo zajedničkog evropskog i zapadnog nasleđa: zapadne kolonijalne sile isprobavale su ih na svojim prekomorskim podanicima, kao i na »rasnim« neprijateljima u samoj Evropi. Pa i sâm identitet većine NATO-nacija konstituisan je, u stvari, putem prigušivanja i odbacivanja ovih »drugih«, čije se postojanje smatra stranim u odnosu na zajedničko poreklo Zapada. Zato su »srbi« savršeni fantom. Nasilni su, ali majušni; u očima Zapada-predvođenog-

Sjedinjenim-Državama oni igraju kulturnu ulogu strašila. U post-hladnoratovskoj retorici ova utvarna zajednica, kao preteća prikaza zalutale ljudske prirode, zamenila je i Marksa i njegovog velikog sovjetskog brata.

U vreme kada je nastao, moderni nacionalni identitet Evrope bio je zasnovan na veoma pojednostavljenoj definiciji države kao teritorije koja pripada samo jednoj etničkoj grupi. Isti proces teritorijalizacije etničkog identiteta pokrenut je i na Balkanu u poslednjem desetleću dvadesetog veka. Ono što Derida (Derrida) naziva »tajnom evropske odgovornosti« stoji u središtu različitih vidova balkanske pravde koja se sprovodila tokom pređašnje decenije.¹² Vremenski zastoj u trajanju od više od jednog veka dozvolio je prosvećenim Zapadnjacima da na prigodan način potisnu onu činjenicu koja svedoči da su međunacionalni sukobi, putem brojnih ratova i obilatog krvoprolića, oblikovali evropski kontinent. Takva vampirska utvara zasigurno je potkrepila Stokerovu viziju Balkana kao poprišta na kojem su »davna stoleća / imala, i još uvek imaju, vlastite moći koje / puka 'modernost' ne može da usmrti«. Jugoslavija je kostur u ormanu Evrope, mesto gde je drugostkoja-me-stvara potisnuta, zabranjena i bombardovana.

↳ Imaginarno sočivo

Transformišući se u sočivo za potrebe geostrateškog posmaranja Balkana, gotske maštarije uspele su da nadžive pisce koji su ih pod kraj devetnaestog veka stvorili u engleskom govornom području. Vesna Goldsvorti tvrdi da »sve one najčešće korišćene reči balkanskog porekla u engleskom jeziku – 'bugger' [pederčina], 'Balkanization' [balkanizacija] i 'vampire' [vampir] – na neki način odražavaju strah od Drugog, pretnju od moguće invazije i kvarenja«. ¹³ Poslednja decenija dvadesetog veka dodala je još jednu kolektivnu stilsku figuru, vizualizovanu kroz sočivo gotskih maštarija: figuru krvožednih Srba.

Medijske mreže na Zapadu-predvođenom-Sjedinjenim-Državama utemeljile su »srbe« kao postmodernu inkarnaciju vampira. Predstavljeni kao najstrašnija napasnička rasa u Evropi, »srbi« su u svom bakanskom domu vaskrsli vampirovu večnu glad (ili bi bar tvorci našeg svakodnevnog sveta informacija voleli da u to poverujemo). Veći deo današnjeg znanja o Balkanu vezan je za ovo prekomerno nasilje koje obeležava povratak »davnih stoleća«. Žrtveni mehanizam kolektivnog postajanja postao je vidljiv na krvavom oltaru Kosova, tom mestu koje »srbi« čuvaju kao dragocenu ranu i kao podsetnik na ropstvo pod Islamom.

I pošto »srbi« žele slobodu po svaku cenu, Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama odbacuje njihovu ideju o zajedničkoj državi kao opasnu fan-

taziju. Stvarni ratni zločini, počinjeni tokom ratova bivših jugoslovenskih republika (1991-1995) i tokom NATO-bombardovanja SR Jugoslavije (1999), sagledavaju se kroz sočivo koje su sačinile gotske maštarije, tako da se kolektivni fantazam »srba« javlja kao opravdanje za postojanje NATO. Pisana pod znacima navoda i s malim početnim slovom, imenica koja označava najveću naciju na Balkanu degradira »srbe«, svodeći njihovo vlastito ime na medijsku inkarnaciju zla. Ovaj kolektivitet nadahnut vampirštinom zakoračio je u novi milenijum predvođen osobama osumnjičenim za ratne zločine; a zamak ovog kolektiva razoren je NATO bombama i raketama. I budući da su svetski mediji prikazali »srbe« kao monolit etničke mržnje, takozvana »međunarodna zajednica« uklonila je ideju nacije iz ove zamišljene zajednice.

Raspad Jugoslavije doprineo je da se u imenu »srbi« postepeno izbriše veliko slovo. Njihovi »drugi« pobjegli su iz Jugoslavije i ostavili »srbe« sa znacima navoda oko imena, kao znak karantina koji je nametnut njihovom vampirskom ponašanju. U postkomunističkoj eri, identitet »srba« izvrnuo se od imenskog (Srbi, kao vlastita imenica) do glagolskog (srbovati, što označava spisak dela koja se protežu od slavljenja veličine vlastitog etničkog bola, do brutalnog poništavanja etnički drugih). I lokalni i globalni mediji poradili su na tome da se viđenje ove nacije osnaži kao esencijalni, monumentalni i istorijski stabilni entitet. Globalna medijska gramatika klasifikovala je »srbe« kao simptom povratka onog drevnog bića koje buja na patnji drugih.

Huntingtonova (Huntington) ideja o sudaru različitih civilizacija predstavlja napasničku projekciju Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama, Zapada koji je i sâm vampir nad vampirima koji strukturise svaku želju prosečnog svetskog potrošača. Rasa je kod Huntingtona redefinisana kao ne-biološki konstrukt: umesto toga, pripadništvo je postalo stvar verskog i kulturnog nasleđa. I premda je posve tačno da se ovakav scenario u bivšoj Jugoslaviji zaista ostvario, takav razvoj događaja bio je više rezultat gotske političke imaginacije spoljašnjih donosilaca odluka, nego lokalne borbe za moć. Uprkos činjenici da je nad »srbima« u Hrvatskoj vršeno etničko čišćenje, da su poraženi u Hrvatskoj i karantinirani u Bosni i Hercegovini, uprkos činjenici da je NATO sproveo kazneno bombardovanje Srbije, »srbi« su i dalje meta Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama, i to zato što su bili dvostruko orijentalizovani. Kao kolonijalno nasleđe otomanskog ropstva, »srbi« su transformisani u Drugo Evrope unutar Evrope.

Svetski mediji su od »srba« načinili primer etničkog zločina, stvorivši tako klimu u kojoj je bilo moguće oživeti ideju o kolektivnoj odgovornosti, i to uz pomoć figura kakva je, na primer, Danijel Džona Goldhagen (Goldhagen). »Srbima« je bila pripisana urođena netolerantncija, dok su njihovi susedi bili predstavljeni kao objekt prisilnog etničkog preseljenja, masovnih si-

lovanja, masakara i mučenja po zatvorskim logorima. Beskrajna reka izbeglica, prikazivana na svetskim televizijama, bila je upotrebljena kao opravdanje svakog oblika borbe protiv ove nacije vampira. I pošto su »srbi«, kao strašilo, stavljeni u prvi plan, šticenici Sjedinjenih Država (Izrael i Turska) mogli su da gotovo neopaženo ugnjetavaju svoje manjine, i to u meri koja se mogla porediti sa patnjom kosovskih Albanaca.

I tako, imajući u vidu medijske izveštaje o ratnoj stravi u Hrvatskoj i Bosni, Zapad-predvođen-Sjedinjenim-Državama je osećao da ima pravo da počini zločin nad vampirskim »srbima«, koji su, pak, svojom divljom žestinom napada na etnički druge u velikoj meri uspeli da nadoknade vlastitu majušnost i slabost. Miloševićeva transformacija etničkog ponosa u oruđe neonacionalizma tokom osamdesetih, uparena sa nerešenim strateškim statusom države, ishodovala je političkim, ekonomskim i kulturnim isključivanjem Jugoslavije iz svetske zajednice. Implozija Jugoslavije pretvorila je »srbe« u stanovništvo jedne sve tešnje zajedničke države, u kojoj su oni navikli da igraju ulogu »etničkog lepka«. Sjedinjene Države izložile su »srbe« korozivnim solucijama: svrsishodnom i namernom razaranju, trovanju čitavog stanovništva osiromašenim uranijumom i isparenjima bombardovanih petrohemijskih fabrika.

Groteskna nesrazmera između njihove vojne slabosti i nabreklog nacionalnog identiteta pretvorila je »srbe« u savršenu žrtvu na oltaru NATO-jedinstva, koje je bilo proslavljano 1999. godine, baš u vreme bombardovanja Jugoslavije. Ne treba zaboraviti da su »srbi«, kao kolektivni fantazam, bili postavljeni u strateški položaj zamene za jednog starijeg neprijatelja, neprijatelja zbog kojeg je i bilo sazdano monumentalno transatlantsko savezništvo, s ciljem da se očuvaju temelji Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama.

A taj stariji neprijatelj ne boravi samo u ruševinama transilvanijskog zamka grofa Drakule. On, u stvari, zauzima druge imaginarne teritorije, priziva i druge utvarne pojave, od kojih je najmlađi »svetski komunizam«, ta utvara totalitarizma koja je časne vitezove Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama nagnala da se do zuba naoružaju i povedu juriš protiv svakog komunističkog uporišta koje je preživelo pad Berlinskog zida 1989. »Srbi« su bili odličan surogat-drugi za krupniju pravoslavnu naciju – Rusiju: bili su dovoljno mali da ne mogu da uzvrate udarac, i dovoljno mračni da budu delotvorno izopšteni iz čovečanstva što počiva na zločinima za koje je »srbima« bilo suđeno u medijima.

»Srbi« i dalje proganjaju imaginaciju svetskih medija, kao nova odmetnička nacija, kao kolektivitet čiji vampirski povratak iz »davnih stoleća« zaslужuje samo jedan, odlučan i moćan odgovor onoga što Madlen Olbrajt naziva »tako veličanstvenom vojskom«, koja još od raspada Sovjetskog Saveza

pati od ozbiljne neaktivnosti. Arsenal zapadnih demokratija pribavio je potporu pravde i krila vazdušnih snaga koja su 1999. godine uspela da od »srba« otrgnu Kosovo, bez obzira što Kosovo, navodno, ima status najviše vrednosti za ovu naciju koju su mediji opisali kao narod zaglavljn u Stokerovim »davnim stolecima«, stolecima koja imaju »vlastite moći«.

Šta je to što nagoni »srbe« da se tako čvrsto drže svojih »istorijskih teritorija«? Gotske maštarije u Drakuli potiču od anti-islamskog pogleda na svet koji je duboko ukorenjen u evropsko nasleđe. Mladi naraštaji današnjih Evropljana proveli su čitav devetnaesti vek oplakujući sudbinu balkanskih hrišćana pod »turskim jarmom«. Iako ne u potpunosti orijentalistička u Saidovom (Said) smislu reči, ovakva perspektiva projektuje hegemonističko prisvajanje Evrope (gde se Evropa shvata kao područje neprijateljski nastrojeno prema »polumesecu« i »Turčinu«) na isti način na koji nacionalistička ideologija »srba« etiketira svoje bošnjačke i albanske druge. Devetnaestovekovna Evropa doživela je povlačenje islama sa Balkana, a ono je bilo praćeno »pukom modernošću« Velikog rata kojim je trebalo okončati sve ratove. I upravo je tada Austrougarska, ta poslednja imperijalna sila u Mitteleuropi, ponovo prizvala utvaru »srba«. U osvitu Prvog svetskog rata, Klara Cetkin (Zetkin) piše:

Užasna utvara pred kojom drhte ljudi Evrope postala je stvarnost. Rat se sprema da smrvi ljudska tela, naseobine i polja. Bezumno nasilje kojem je dvadesetogodišnji srpski mladić izložio naslednika Trona, Austrija je iskoristila kao izgovor za zločinačko nasilje protiv suvereniteta i nezavisnosti srpskog naroda i, na kraju krajeva, protiv mira u Evropi.¹⁴

Ništavni seljački rod koji se usudio da svoj vampirski nacionalizam razapne do imperijalne pokrajine Bosne i Hercegovine, i da njime prkosi poslednjoj srednjoevropskoj imperiji, još jedanput je, zbog svojih sklonosti, postao meta Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama. Da li je samo slučajnost što je Vlad Drakul Cepeš dobio ime po vlaškoj verziji ordena Drakona (ordena Zmaja), koji je njegov otac primio od habsburškog vladara Svetog rimskog carstva kao zaslugu za sprečavanje prodora otomanske vojske na rubovima Evrope? Još jednom su Centralna Evropa i Balkan sjedinjeni u figuri istorijskog grofa i krsta kojeg su branili od islamskih upada. Drakulino aristokratsko nasleđe nadomešteno je nacionalističkom blagoljublivošću Stokerovog vremena. Kada Džonatan Harker pita tajanstvenog grofa o njegovom poreklu, Drakula, koji se inače užasno boji Krsta, poistovećuje sebe sa krstašima koji su osvetili »sramotu Kosova«.

A kada je ta velika sramota Cassove (odnosno Kosova) bila iskupljena, kada su vlaški i mađarski barjaci pali pod vlast Polumeseca, ko je bio taj što

je iz mog roda, kao Vojvoda, prešao Dunav i potukao Turke na svom tlu? Razume se, to beše Drakula.¹⁵

Drakulino doba prevazilazi granice jednog ljudskog života, projektuje se unazad u prošlost koja mu pruža podršku da osveti »sramotu Kosova«. U to vreme ovaj mit je još uvek bio prilično živ, i to ne samo među »srbima«, već i širom Zapada. Stokerova gotska imaginacija videla je Kosovo kao simbol pan-evropske borbe protiv »Turske u Evropi«, borbe koja se vodila u ime balkanskih hrišćana koji su živeli kao podanici muslimanskih gospodara. »Humanitarnom intervencijom« Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama, kojom je 1999. godine trebalo spasiti Albance od »srba«, preokreće se ovaj civilizacijski obrazac, jer je Zapad tada intervenisao u ime pretežno muslimanske manjine. Fantom »srba« kao vampira novog svetskog poretka umnogome je poduprt ovim preokretanjem koje je Zapadu omogućilo da sâmog sebe prikaže kao model etničke tolerancije, dok istovremeno uništava i poslednje ostatke »komunizma«.

Gotske maštarije funkcionišu kao zakasneli odraz prošlih trauma evropskih kolektiviteta; ova slika se kasnije projektuje na »srbe« uz pomoć pripovesti svetskih informacionih mreža koje svoju vreziju balkanskih istorija pripovedaju u realnom vremenu. Drakulin govor o potrebi da se osveti »sramota Kosova« proizlazi iz istog onog diskurzivnog repertoara iz kojeg su dolazili govori zapadnih lidera tokom NATO-bombardovanja Jugoslavije. U to vreme Klinton je u časopisu *New York Times* pomenuo čak i Džozefa Konrada (Conrad) da bi nas podsetio kako u njegovoj viziji sveta »Balkanu nije bilo dosuđeno da postane srce tame«. ¹⁶ Balkan se ovde priziva kao mesto koje ima potencijal da postane čak i gore od Konradove imaginarne Afrike. U rečniku svetskih medija, nevinost ljudskog života neprestano su skrnavili upravo »srbi«, fantazam predstavljen odlukama njihovog suicidnog vođe, Slobodana Miloševića.

Vampirski mit o zastrašujućoj okrutnosti oživljen je kroz figuru srpskog predsednika, koji je Evropi i Americi podario savršen alibi za početak još jedne civilizatorske misije kojom bi se umirio ponovo probuđeni postkolonijalni gnev »srba«. Da bi se opravdala intervencija protiv »srba«, često je bilo prizivano ime poslednjeg komunističkog predsednika u Evropi, i to naročito zbog njegove spremnosti da nedužno civilno stanovništvo žrtvuje u ime vlastitog krvožednog roda. U knjizi *Balkanski duhovi* Robert Kaplan (Kaplan) stvara direktnu vezu između Drakulinog nasleđa i ponašanja današnje korumpirane postkomunističke elite na Balkanu.¹⁷

I dok »srbi« ulaze u novi milenijum pod jarmom Miloševićeve verzije poslednjih trzaja komunističke vlasti, razmak između Kaplanove i Stokerove »stvarnosti« iz dana u dan se smanjuje. Nakon poraza na Kosovu 1999, svi televizijski gledaoci upitali su se kada će kolac pravde konačno usmrtniti vam-

pirskog Miloševića koji se iz mrtvih uzdigao na Kosovu još 1989. Kao što su nam Leri Volf (Wolff) i Todorova već pokazali u svojim sjajnim knjigama na temu »stvaranja-drugog« od Istočne Evrope i Balkana, Zapad teži da konstruiše ove imaginarne lokalitete kao kolektivitete koji pokazuju jednu »manje civilizovanu« verziju pravog i ispravnog evropskog identiteta. Ovakvo gledište su počev od osamnaestog veka utvrđivali prosveteni putopisci koji su se u takozvane »među-prostore« te »Druge« Evrope otisnuli da pronađu nadmoć sopstvene zapadnjačke civilizacije. Nije nimalo neobično što pripovest o Drakuli počinje Harkerovim putovanjem na Balkan gde se pripovedač susreće sa ovim besmrtnim bićem u kojem su otelotvorene sve protivrečnosti evropskog identiteta i njegovih metafizičkih temelja.

U svojim *Vampirskim predavanjima* (1999) Lorens Rikels (Rickels) koristi psihoanalitički mehanizam projekcije da bi objasnio šizoidni rascep koji počiva u sámmim korenima Zapada. Glad za postajanjem vodi procesu neprekidnog uzajamnog proždiranja, i upravo to leži u osnovi evropskog identiteta:

Jer čak i kad napadam Istočnu Evropu, Istok uvek pretil da napadne Zapad; nismo mi ti koji aktivno kolonizujemo (odnosno, kanibalizujemo) Istok: Istok je taj koji sav vrvi od životinja i nižih bića čiji poriv ka putovanju na Zapad mi moramo zaustaviti na našem putu ka Istoku. Pretinja, otelotvorena, na primer, u liku vampirizma, uvek dolazi sa Istoka (iz Istočne Evrope, na primer), bez obzira što je upravo Zapad taj koji se sve vreme previja od gladi.¹⁸

Glad za tuđom krvlju ne zaustavlja se kod niže rase »srba«. Iako potisnuta, ona napaja uobrazilju *svih* zajednica, zato što drugi služe kao ekran za projekciju večne vampirske gladi. Kako tvrdi Rikels, zapadnjački drugi se često zamišljaju kao zastupnici ovog besmrtnog bića koje tako uporno hoće da nam oduzme dragocenu životnu snagu, naše individualne i grupne identitete. Ukoliko se protiv vampira ne borimo preventivno, on pretil da se usadi duboko u nas sáme, pretil da našu krv, naš rod ukalja svojim nedopuštenim željama.

Globalni identitet Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama danas je konstituisan upravo putem ovog imaginarnog pogleda na Balkan, tu oblast koja postaje reprezentacija evropskog nesvesnog, kao mesto na kojem se tajne nasilja i seksualnosti jasno pokazuju, i kao podsetnik na ona »davna stoleća« pre civilizacije. Vampirski fantazam transformiše »srbe« u prototip balkanske nacije koju svetski mediji prikazuju kao zajednicu zaglavlenu u drevnu istoriju, naciju koja može da opstane jedino ako neprekidno žrtvuje svoje etnički druge.

Ovakva vizija manje razvijenog i varvarskog identiteta rasula se svud po balkanskom etno-pejzažu koji je onda zatrovan nasilnom blizinom »srba«. Stanovnici ovog poluostrva imaju srce tame koje na njihovim kulturama ostavlja žig vremenske tromosti i civilizacijske inferiornosti. Upravo na takav način Harker posmatra one seljake koje sreće na putu ka Drakulinom zamku: to su autistični stvorovi koji »ni oči ni uši nemaju za spoljni svet«. ¹⁹ Ovakva kodifikacija Balkana simptomatična je za gotske maštarije kakve Džonatan Harker učitava u ovaj deo Evrope na kojem »puka modernost« nije ostavila nikakvog traga. Pripovedač *Drakule* naznačava da čak ni moć tehnologije nije kadra da usmrti arhaično slepilo prema napretku i otpor prema posvećenosti unutar granica pravog evropskog identiteta.

Svetski mediji su u istom duhu protumačili političke i vojne sukobe u bivšoj jugoslovenskoj federaciji – kao događaje pokrenute »drevnom i iracionalnom etničkom mržnjom«. A takva interpretacija podrazumevala je onda potrebu za vojnom intervencijom koja bi ovim narodima, nesposobnim da sami sobom vladaju, pružila vođstvo i zaštitu »zapadnih demokratija«. Suvišno je i reći: genocidi kakve su zbog svojih kolonijalnih težnji vršile upravo ove demokratije, teško da su im pružile odgovarajuća moralna sredstva za posredovanje u balkanskim sukobima.

Televizijske pripovesti o ratovima u Jugoslaviji doprinele su buđenju straha i mržnje upravo zato što su jasno pokazale kakvi mogu biti učinci »etničkih strasti« ukorenjenih u pričama o krvavoj ali slavnoj prošlosti koja nije u saglasju sa »novim svetskim poretkom«.

Rasizam bez rase

Mali je broj analitičara razmatrao rasističke implikacije trenutnog političkog diskursa o »srbima« – verovatno zbog straha da ih ne poistovete sa krvožednom »srpskom« potragom za etničkom čistotom. Evo, i ja sâm pišem imajući na umu upravo tu bojazan, ali pišem i s nadom da ću uspeti da dekonstruišem učinke namerno pogrešnih tumačenja »srba« kakva nam dolaze od medija i industrije odnosa sa javnošću. Izjednačavanje zločina koje su počinili »srbi« tokom devedesetih, sa onima koje su tokom tridesetih i četrdesetih godina vršili nacisti, predstavlja najuspešniji potez informacione industrije Zapada.

Medijskim prizivanjem istorijskog holokausta evropskih Jevreja kao metafore za razumevanje Balkana, »srbi« se transformišu u kolektivno genocidnu naciju zaokupljenu divljim uništavanjem svojih suseda. To, međutim, ne dovodi samo do pogrešnog predstavljanja stvarnih događaja na Balkanu, već ujedno unižava jedinstvenu prirodu istorijskog holokausta. Teško

je zamislivo da će narodi balkanskih zemalja, čije je »bele« žitelje Zapad, svejedno, smatrao »nižim« Evropljanima, predstavljati odraz gospodarske rase.

U stvari, ovi »drugi« Evropljani okaljani su kálom kulturne »nazadnosti«, kálom koji najčešće ima veze sa njihovim slovenskim poreklom ili pripadnošću verskim kulturama pravoslavlja i islama. Nazadnost u pogledu kulture postaje beleg nižih civilizacijskih standarda, te se na ovaj način svi ljudi koji obitavaju istočno ili južno od neke određene nacije izjednačavaju sa grupom običaja koju pomenuta nacija prećutno osuđuje. Kako je Frojd već primetio u svojoj karakterizaciji nacionalističkog šovinizma kao narcisizma malih razlika, ova suptilna forma rasizma prisutna je širom Evrope.

Da nije pogleda zapadnjačkih medija i dobrih namera NATO-lidera, gotske maštarije mogle bi se ograničiti na petparačku književnost i filmove strave-i-užasa. Imperijalna vladavina i kolonizacija toliko su preinačile »urođeničku« kulturu da mlitavi uvoz prosvetiteljstva nikada nije uspeo da ih u potpunosti izbriše, te su one stoga samo doprinele trajnosti vampirske temporalnosti i imaginacije. Potomci krvožednog grofa strukturisani su upornim kolonijalnim pogledom Evrope koja oseća kako se prisustvo njene ne-baš-prosvećene prošlosti reflektuje unazad u figuri vampira. Kad analiziramo perverznu fascinaciju medija zverstvima u bivšoj Jugoslaviji tokom prve polovine devedesetih, ne smemo zaboraviti ovo zrcalno izmeštanje identiteta.

Pod kraj dvadesetog veka nasleđe transilvanijskog grofa oživljava se uz odviše stvarnu tragediju Jugoslavije. Nelagodno mešanje smeha i strave, kojim se dočekuje rasejavanje vampirske imaginacije, svedoči o mogućnosti istovremene kulturološke reprezentacije parodijskih i neparodijskih elemenata Drakuline figure. Strava vampirskog doba nadomeštena je smehom zapadnjačkog posmatrača. Čisto neparodijske reprezentacije Drakule nisu više moguće, budući da je Harkerov pogled ka Istočnoj Evropi posve u skladu sa viševkovnom predrasudom koju su pohranjivale gotske maštarije. Sve veća popularnost vampira u holivudskim filmovima tokom dvadesetog veka govori o fascinaciji krvlju i nasiljem, fascinaciji koja je obeležila hiljadugodišnju sadašnjost.

Nakon uspeha Tarantinovih *Petparačkih priča* (1994) zabavno nasilje postaje novi holivudski žanr. Ovaj žanr uspeo je da ponudi odgovarajući marketinški odgovor na »umor-od-saosećajnosti«, od kojeg su zapadnjački gledaoci počeli da pate nakon medijskih slika balkanskih naroda stegnutih stvarnim siromaštvom i etničkim razdorima tokom devedesetih. Smeh koji su izmamile nove verzije priče o vampiru, uključujući tu i film Frensis Forda Kopole, *Drakula Brema Stokera*, uvek nosi beleg stvarnog nasilja koje se parodira. I dok nedužno stanovništvo umire od ruke svojih postkomunističkih gospodara, globalno širenje vampirske imaginacije ukazuje na nove/stare

kulturne formacije koje upravljaju odnosima između različitih komadića evropske mašte.

Povratak rasizma pod drugačijim obeležjima slaže se sa ulogom neprijatelja koju je »druga« Evropa igrala tokom većeg dela dvadesetog veka i to pod obeležjima komunizma. Vojnopartijske komplekse, koji su tim zemljama vladali u ime »radničke klase«, javni diskurs Zapada predstavio je kao kliku »zle imperije« totalitarnih gospodara koji su naročito bili zaokupljeni uneređivanjem udobnih života zapadnih građana. Kada su osamdesetih godina Gorbačovljeve reforme uklonile ideološke barijere između ova dva dela Evrope, Zapad se vrlo brzo vratio onim načinima kontrole koje je već bio isprobao u »trećem svetu«, potčinjavajući balkanske narode uz pomoć kolonijalnih i neokolonijalnih vidova vojne, ekonomske, političke i kulturne kontrole.

Sedamdeset sedam dana NATO-bombardovanja i kasnije preuzimanje Kosova u proleće 1999., britanski Premijer Toni Bler (Blair) je objasnio kao neophodni korak ka konačnom porazu varvarstva koje se na evropskom kontinentu više neće tolerisati. Bombardovanje-na-daljinski-upravljač koje je omogućilo pobedu NATO bilo je u medijima prikazano kao humanitarna intervencija nužna za spasavanje ugrožene manjne (kosovskih Albanaca) od iracionalnog i fanatičnog ponašanja »srba«. I dok je jugoslovenska industrijska infrastruktura bila razarana a zemlja zagađivana hemijskim i radioaktivnim otrovima, zapadna vojna alijansa razmetala se superiornošću svoje tehnologije, pripisujući sebi pravo na moralnu nadmoć putem različitih oblika psiholoških operacija i elektronskog ratovanja koje su gledaoci na Zapadu prihvatili kao »stvarnost«.

Neretko se ova tek nastala forma rasizma izražava progresivnim jezikom ljudskih prava, premda navodno nepristrasni i univerzalni sistem međunarodne pravde, oličen u radu haškog Međunarodnog tribunala za ratne zločine, posve jasno ukazuje na dvostruki moralni aršin. Da bi objasnio ovu pojavu, Robert Hajden (Hayden) je skovao novi termin – »ljudskopravizam« [»humanrightsism«] – termin koji se naročito tiče ophođenja prema ratnim zločinima u bivšoj Jugoslaviji u poređenju sa istiom vrstom zločina koju su počinili NATO-piloti 1999. godine, tokom vojne kampanje protiv »srba«.

➤ Halucinantni babaizam

»Ideja o čistom nacionalnom identitetu« nije bilo ono što je »srbe« odvelo u razularenost ubistava i mučenja koja su uvredila nevinost zapadnjačkog pogleda. Ratne zločine počinili su nomadski klonovi postkomunističke teritorijalnosti, bez obzira na njihovo etničko i versko poreklo; »srbi« su u isti mah bili i najžešći dželat, i najbrojnija žrtva ovih antijugoslovenskih snaga.

Činjenica da su »srbi« bili onaj etnički lepak koji je u jednom komadu sačuvao kostur socijalističke Jugoslavije, navela ih je da povedu rat i počine zločine da bi, nakon propasti zemlje, sačuvali zajedničku teritoriju. Zapravo, »srbi« su u bivšoj državi predstavljali najopštiji etnički imenilac, jer su u Srbiji sačinjavali samo dve trećine stanovništva, dok su u svim ostalim republikama bivše Jugoslavije (s izuzetkom one najzapadnije – Slovenije) živeli izmešani s drugim etničkim grupama.

Ponovno buđenje gotskog gledišta o Balkanu u prvoj polovini devedesetih bilo je vezano za koncepcije vremena i identiteta koje su, izgleda, pomalo »iščašene« u odnosu na zapadno hegemonističko shvatnje ljudskih prava. Najhalucinantnije forme kolektivnog pamćenja koje se trenutno artikulišu u zapadnom diskursu o Balkanu nikako ne mogu da zaobiđu »srbe« kao najveće zlotvore novog svetskog poretka. Posve je razumljivo što interventne zapadne vlade previđaju političke diskurse národa bivše Jugoslavije, diskurse pripadništva veri i kulturi bivših imperijalnih gospodara. Ali ipak je neobično da je ovaj postkolonijalni (i u isto vreme duboko antimoderni) način mišljenja izmakao pažnji teoretičarâ poput Homi Babe (Bhabha), koji se ipak osećao dužnim da u svojoj knjizi *Smeštanje kulture* (1994) posveti jednu rečenicu utvari »srba« kao zastupnicima »psihotične gorljivosti«:

Rugobna krajnost srpskog nacionalizma dokazuje da se sama ideja čistog, »etnički očišćenog« nacionalnog identiteta može ostvariti putem doslovne ili figurativne smrti kompleksnih tkanja istorije i kulturološki nepredvidljivih graničnih slučajeva moderne državnosti. Voleo bih da verujem kako na ovoj strani psihoze patriotske gorljivosti postoje neoborivi dokazi o jednom transnacionalnijem i prevodljivijem [more transnational and translational] značenju hibridnosti zamišljenih zajednica.²⁰

Logika i hegemonija gotskih maštarija navode Babu (koji se izgleda informiše samo preko dnevnika *New York Times*) da nasedne na priču o »srbima« kao zastupnicima etničke čistote. Uprkos Babinim uveravanjima da su »srbi« ovde izuzetak, odnosno, da pripadnici »ove strane psihoze patriotske gorljivosti« umeju da izraze i neko drugačije shvatanje nacije, mi ipak moramo da postavimo jedno veoma teško pitanje koje se tiče valjanosti ovakvih zaključaka. Postoji li uopšte nešto poput »ove strane« koja uspeva da se izmigolji stisku želje za zamišljenom zajednicom nakon što se već sunovratila u gnev ratne borbe za »vlastitu« teritoriju i nacionalni opstanak? Ne leži li istina baš tu, pred našim vratima? Kako kaže Derida: »Ono što se događa tamo objašnjava ono što se događa ovde, uvek ovde, gde god da smo i gde god da pogledamo«. Ukoliko bi se etika »beskonačne odgovornosti« mogla

primeniti svuda u svetu, onda bi i utvara »vampira poput nas« [»vampires like us«], »srba«, morala da bude nadomeštena »vampirima poput SAD« [»vampires like U.S.«], te utvare dobronamernih posmatrača i posrednika na Balkanu.

To što Baba naziva »rugobnom krajnošću srpskog nacionalizma« očigledno nije jedini put borbe jedne zajednice za emancipaciju. A ipak, propust da se prepozna ta rugobnost ne predstavlja toliko unutarnje, suštinsko svojstvo koje bi stajalo u temelju srpskog »nacionalnog karaktera«, koliko projekciju Zapada i njegovih fantazama o nacionalnoj čistoti kao zabludi; ona se zato rađa iz činjenice da se Baba povinovao hegemonističkom medijskom pogledu Zapada. Koliko god da su motivacije zapadnjačkih vojnih intervencija na Balkanu bile »humanitarne«, kao krajnji ishod imamo razaranja, siromaštvo i zavisnost kako »srba«, tako i njihovih etničkih neprijatelja.

I zato ovi procesi, koji vode »doslovnoj ili figurativnoj smrti kompleksnih tkanja istorije i kulturološki nepredvidljivih graničnih slučajeva moderne državnosti«, ne predstavljaju sastavni deo ideologije osvajanja u ime Kosova i Velike Srbije, već su deo logike odvajanja koju je Zapad-predvođen Sjedinenim-Državama primenjivao u Jugoslaviji još od 1991. Zapanjuje činjenica da ovakvo pogrešno tumačenje, koje nam dolazi čak i od najistaknutijih postkolonijalnih kritičara, pokazuje iste osobine kao i globalna imaginacija odgovorna za oblikovanje »srba«.

Pošto su ih CNN i druge medijske mreže upotrebile kao civilizacijsko drugo, »srbi« se i dalje, na koncu drugog milenijuma, koprcaju u senci svog željenog vođe. Kolevka vampirizma u Evropi još jednom je izložena oku kamere putem pokolja, logora i masovnih grobnica. Zlo pripisano vampiru vraća se uz medijsko predstavljanje »srba«, dok se nasilje NATO, upotrebjeno da ih zaustavi, sada projektuje kao čisto, hirurško prikazivanje superione tehnologije i vojne moći.

I dok je stvarna ljudska patnja pretvorena u puku informacijsku jedinicu, očekivano televizijsko brisanje »davnih stoleća« izokrenuto je u njihovu sažetu reprizu. Po prvi put nakon Drugog svetskog rata svet je gledao kako se u Evropi odvija rat. U ime prošlosti koja odbija da umre, divlji su žrtvovali nevine na oltaru krvi i tla. Hiljade ljudi bile su smrvljene i raseljene zbog neparodijske prirode istorijskog događaja, prirode koja se napajala pričama o civilizacijskim razlikama među Jugoslovenima. Sećanje na prošle istorijske traume ponovo je prizvano, a stare rane ponovo otvorene da nahrane drevnu nakazu istorije.

Vampirski fantazam »srba« funkcioniše kao odgođeni zrcalni odraz Zapada: prerađuje ga televizijska tehnologija istorije u realnom vremenu [real-time], a rasejavaju ga svetske informacione mreže. Zlo stvarnih ratnih zloči-

na počinjenih prema onima koji se uobičajeno smatraju pretnjom teritoriji »novog svetskog poretka«, dovodi »i do doslovnog i do figurativnog« rase-ljavanja kako nomadskih klonova koje označavaju »srbi«, tako i njihovih brojnih drugih. Vampirski ujed zatrovao je nacionalne maštarije bolom i že-ljom za nemogućim povratkom slave iz vremena pre pada Kosova. Život koji se nije podvrgao truljenju i zaboravu održava se u liku nasilja utkanog u sâmu ideju subjekta i njegove večnosti. Ruševine Drakulinog zamka kriju ovu prljavu tajnu; kriju glad za životom, glad koju pokazuju »srbi« kao bića što tobože predstavljaju ružno drugo Zapada. Beskrajna tehnološka nadmoć Za-pada, pokazana u Jugoslaviji putem militarizovanih medijskih izveštaja i bombardovanja-na-daljinski-upravljač, samo je još jedan simptom vampirske zaraze. Svoju vampirštinu »srbi« su, očito, raširili i izvan Balkana, do sâmi-h središta Zapada-predvođenog-Sjedinjenim-Državama, koji deluje kao da se bori protiv krvavih »srpskih« običaja, iako u isti mah čuva svoju tajnu žeđ za moći.

Napomene

1. Matthew Brunson, *The Vampire Encyclopedia* (New York: Crown Publishers, 1993), 64.
2. Bram Stoker, *Dracula* (New York: Modern Library, 1897), 40.
3. Jacques Derrida, *Specters of Marx* (New York: Routledge, 1994), xv.
4. H. C. Artman et al., »The Budapest Roundtable«, *CrossCurrents*, 10:18.
5. Ibid., 21.
6. Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 82.
7. Artman, »The Budapest Roundtable«, 20.
8. Ibid., 18.
9. Danilo Kiš, *Tomb for Boris Davidovich* (New York: Penguin, 1980) / Danilo Kiš, *Grobnica za Borisa Davidoviča*, BIGZ, Beograd, 1980.
10. Artman, »The Budapest Roundtable«, 21.
11. Stoker, *Dracula*, 25.
12. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: The University of Chicago Press).
13. Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania* (New Haven: Yale University Press, 1998), 74.
14. Clara Zetkin, »Proletarian Women Be Prepared«, u: Margaret Higgonet, ed., *Women Writers of World War I* (London: Penguin, 1999), 6.

15. Stoker, *Dracula*, 29.
16. William Jefferson Clinton, »A Just and Necessary War«, *New York Times* (May 23, 1999), A17.
17. Vidi: Robert D. Kaplan, *Balkan Ghosts: A Journey through History* (New York: Vintage Books, 1996).
18. Laurence Ruckels, *The Vampiric Lectures* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 12.
19. Stoker, *Dracula*, 20.
20. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 5.

Prevod: Vesna Bogojević

Izvor: Tomislav Z. Longinović, »Vampires Like Us: Gothic Imaginary and 'the serbs'«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 39-59)

Milica Bakić-Hajden

Šta je to tako vizantijsko na Balkanu?*



U bici koja se vodi na polju historiografije između istine i predrasuda, moramo priznati da obično pobeđuju predrasude. ...

Zbog takvog ishoda mnoge istorijske epohe su postale žrtve predrasuda, a najviše ona koju poznajemo kao doba nakon Rimskog carstva – Vizantija. Još od vremena kada su naši neotesani krstaški preci po prvi put ugledali Carigrad, i kada su se – s prezirivim gađenjem – susreli sa društvom u kojem su svi umeli da čitaju i pišu, gde su ljudi jeli viljuškama, i zalagali se za diplomatiju pre nego za rat, još od tada kod nas vlada moda da se o Vizantijcima govori s podsmehom, i da se njihovo ime izjednačava s dekadencijom. U osamnaestom stoleću prefinjenost se više nije smatrala dekadentnom, ali je dekadencija ostala vizantijska osobina. Montesquieu (Montesquieu) i njegov još izvrsniji savremenik Gibbon (Gibbon), tragali su za novim opravdanjima. Uzevši za primer praznoverje i krvožedne spletke, koje su bile tipične za čitavu srednjovekovnu Evropu, kao sinonime za Vizantiju, oni su im podarili noviivot. ... Hiljadu godina jednog carstva, istoričari su, jednoglasno kao u horu, proglasili kratkotrajnom ali neprekidnom i mračnom propašću.¹

Ovim rečima ser Stiven Ransiman (Runciman) započinje svoju studiju o Vizantiji desetog veka, koja je prvi put objavljena 1929. godine. Njegove uvodne reči zavređuju našu pažnju ne toliko zbog njihove nepristrasne istinoljubivosti, jer je u svojoj hiljadugodišnjoj istoriji Vizantija još kako svrgavala i careve i patrijarhe,² i bila umešana u svakojake dvorske spletke, umor-

* Za čitaoca se engleskog govornog područja, za koje je tekst prvobitno bio pisan, reč »Byzantine« – pored uobičajenog značenja »vizantijski« – u kontekstu ovog naslova, ima mogućnost evociranja dodatnih konotacija koje su se vremenom nataložile kao posledica istorijskih predrasuda prema Vizantiji, a mogu podrazumevati »zapatljanost«, »dvoličnost«, »potuljenost«, čak i »bizarnost«. Naslov u originalu (What's so Byzantine about the Balkans?) svojevrsan je komentar na obe mogućnosti značenja. – *Napomena autorke.*

stva i bratoubilačka trvenja. Ali vizantijsko carstvo je imalo i jedan poseban pogled na svet koji se očitovao u dijarhičnoj strukturi vlasti (svetovnoj i duhovnoj), u nadahnutom podsticaju raznovrsnih religijskih iskustava, kao i u izuzetnim postignućima u oblasti umetnosti, arhitekture, muzike i književnosti. Stoga prevashodno naglašavanje negativnih aspekata vizantijske stvarnosti – kao njenih jedinih istaknutih atributa – nužno stvara iskrivljenu sliku o njoj.³

Ransiman, međutim, namerno raskida sa ovakvim opšteprihvaćenim shvatanjem; on raskida s pojednostavljenim prikazivanjem Vizantije koje je sažeto u ideji *propasti*, odnosno – kako je to Hegel (Hegel) slikovito opisao – u »trulom zdanju Istočnog Carstva«, »poganoj slici imbecilnosti« gde »umobolne strasti« sputavaju »razvoj svega što je plemenito u misli, delu i čoveku«. ⁴ Ovakav način govora o Vizantiji daleko je od neutralnog u vrednosnom smislu; naprotiv, on je u velikoj meri doprineo krivotvorenju istorijske stvarnosti, približivši »vizantinizam« ideji *balkanizma* i *orijentalizma*.⁵ Nije reč samo o preživelim predrasudama iz prošlosti, već i o načinu mišljenja koji još uvek definiše današnju naučnu svest, uglavnom slabo upoznatu sa vizantijskim običajima, a često i nesvesnu vlastitog ideološkog nasleđa i motivacije kada govori o Vizantiji. Čini se da današnji naučnici uzimaju racionalnost svoje kulture zdravo-za-gotovo. Međutim, dovoljno je baciti i letimičan pogled na dnevne novine – na izveštaje o ubistvima dece po školama, na priloge o ugradnji veštačkih (»silikonskih«) grudi, ili pratiti nagađanja horoskopa – da bi se razumelo zašto nije primereno da bez izvesnog samokritičnog oklevanja ustvrdimo kako *mi* danas i ovde živimo u svetu koji je racionalniji nego neki prethodni, bilo da je reč o Vizantiji ili nekom drugom delu starog sveta.

Nastojanja ranih vizantologa da čitavu vizantijsku istoriju i kulturu podvedu pod istoriju Rimskog carstva ili helenskog sveta, onemogućavala su, na žalost, sve doskora, da se Vizantija u sociološkom smislu odredi kao autentična civilizacija koju valja proučavati i razumeti u kontekstu njenih vlastitih kategorija. Isto važi i za vizantijsku umetnost, koja je uporno klasifikovana na način koji je otuđuje od umetnosti zapadne Evrope, »sa kojom je po mnogočemu bila povezana od ranog srednjeg veka sve do renesanse«. ⁶ Čovek se pita kako je uopšte bilo moguće dva istodobna perioda u istoriji hrišćanske umetnosti razmatrati tako odvojeno. Temelj obrazovanja u oblasti istorije umetnosti poslednjih sto pedeset godina čini upravo ona klasifikacija koja je vizantijsku umetnost svrstala u antičku a ne u srednjovekovnu (te stoga i savremenu sa umetnošću Zapada). I dok se kanon stalno nadopunjuje, »mi sve ređe razmišljamo o tome kako je i zašto ovaj kanon izgrađen baš na taj način«. ⁷ Upravo zato različiti aspekti vizantijske baštine zaslužuju da budu ispitani u još po nekom svetlu, a ne samo u sklopu političke istorije. To se na-

ročito odnosi na pravoslavno hrišćanstvo koje danas predstavlja verovatno najočiglednije nasleđe onoga što se u prošlosti podrazumevalo pod vizantijskim *oikoumene*, jedinstvenim kosmopolisom civilizovanog sveta.

Iz nedavno objavljenog ogleada o propasti komunizma u istočnoj Evropi – ogleada u kojem autor Ilja Prizel (Prizel) (stručnjak za istočnu Evropu koji piše za obrazovano ali neakademsko čitalaštvo) nekoliko puta pominje »situaciju u vizantijskoj Evropi«, »vizantijska društva« i »vizantijske zemlje istočne Evrope« – stiče se utisak da Vizantija i danas postoji kao nekakav realni ili složeni politički entitet.⁸ Šta bi mogao biti zajednički imenilac za ono što se danas podrazumeva pod nepostojećom Vizantijom? Očigledno – »vizantijska crkva«. Ali danas će malo koji pravoslavac reći da mu je crkva vizantijska, iako će svi priznati da su različiti aspekti njihove vere utemeljeni u vizantijskoj prošlosti. Jovan Mejendorf (Meyendorff), priznati stručnjak za pravoslavlje i pitanja Vizantije, primećuje: »Nije Vizantija 'stvorila' pravoslavlje, već upravo obrnuto ..., tako da se privrženost pravoslavlju danas ne može svesti na puko ili mehaničko očuvanje vizantijskih ostataka prošlosti, niti se pravoslavlje može sa njim poistovetiti«.⁹ Stoga se o modernim (donedavno komunističkim) evropskim društvima – koja su pre više od hiljadu godina doista pripadala vizantijskom svetlu – ne može govoriti kao o »vizantijskim«, naročito ako se ima na umu pregršt konotacija koje je ovaj termin vremenom poprimio na Zapadu.

Da ironija bude veća, Grčka, nekadašnji prvak vizantijskog kulturnog prostora, ne spada u Prizelova »vizantijska društva«. Štaviše, društva koja on klasifikuje kao vizantijska mnogo su pre otomanska (ona na Balkanu) ili austrougarska (ona u pojedinim delovima srednje i istočne Evrope). I premda je Pravoslavna crkva, uglavnom kroz svoje liturgijsko poimanje carstva nebeskog, održala kontinuitet vizantijske ideje hrišćanstva, otomanski period istorije stvorio je diskontinuitet u drugim oblastima društvenog i kulturnog života. Stoga se navodni neuspeh postkomunističkih »vizantijskih društava« da stvore građansko društvo ne može neposredno izvesti na osnovu »vizantijske« veze.

Dalji učinci ovako pogrešno shvaćenih »vizantijskih veza« postaju očigledni ukoliko, uz Prizela, sledimo putanju navodnih granica Hantingtonove (Huntington) geografske karte, i zaključimo da je »sociološka razlika duž vizantijsko-katoličke ose mnogo dublja nego što se obično misli«.¹⁰ Niko se, naravno, neće upustiti u ozbiljno poricanje razlika među raznorodnim evropskim kulturama i društvima, jer upravo te razlike konstituišu pojedina neevropske identitete. Ipak, njih treba ispitati sa stanovišta koje nadilazi pristrasna znanja i ishitrena uopštavanja.

Razmotrimo, na primer, jednu razliku koja je proces postepenog kulturnog, političkog i ekonomskog otuđenja Grčke i Rima pretvorila u dramatičnu

jedanaestovekovnu šizmu: pitanje autoriteta pape. Od svih činilaca koji su doveli do velikog rasepa (šizme) između istočne, grčki-orijentisane i rimske, latinske Crkve,¹¹ posebno se izdvajaju dva teološka pitanja: (1) nastojanje rimskog pape da podvede pod svoju nadležnost ne samo rimsku patrijaršiju na Zapadu nego i sve istočne patrijaršije; i (2) pitanje *filioque*, odnosno ishoda Svetog Duha od Oca, kao u privobitno formulisanom Simvolu vere, a za razliku od kasnije dodatih reči »i od Sina« [filioque], koje je prihvatila zapadna crkva.

Iz današnje perspektive ironična je činjenica da je anti-autoritarni glas tog vremena došao upravo iz redova istočnih hrišćana, istih onih čija je Pravoslavna crkva docnije po pravilu bila etiketirana kao autoritarna i cezaro-papistička. Mnogi današnji pravoslavci uvideće da se njihov stav prema instituciji pape ne razlikuje mnogo od stava Nikite, dvanaestovekovnog pisca i ariepiskopa iz Nikomedije:

Najdraži moj brate, ne poričemo mi rimskoj crkvi prvenstvo među pet ravnopravnih patrijaršija; priznajemo joj i pravo na počasno mesto u Vaseljenskom saboru. Ali ona se od nas odvojila svojim delima, kada je u gordosti prisvojila vlast koja joj ne pripada. ... Kako da od nje prihvatimo dekrete koji se donose bez dogovora s nama, pa čak i bez našega znanja? Ako rimski biskup, koji sedi na uzvišenom tronu svoje slave, hoće na nas da zagrmi, da se, takoreći, svojim ovlašćenjima s visine na nas baci, i ako hoće da nam sudi, da zavlada nama i našim crkvama, i to tako da se s nama ne dogovara, nego samo kako se njemu prohte, onda kakvo je to bratstvo i kakvo roditeljstvo? Takvoj crkvi mi bismo bili robovi a ne sinovi, a rimska stolica ne bi bila pobožna mati svojih sinova, nego teška i svojevoljna gospodarica robova.¹²

Ovde vidimo temeljnu razliku u koncepciji spoljne organizacije hrišćanskih crkava: prema shvatanju četiri stare patrijaršije sa istoka (Carigradske, Aleksandrijske, Antiohijske i Jerusalimske), Crkva po strukturi jeste hijerarhijska (putem apostolske sukcesije episkopa), ali je u radu više saborna i kolegijalna, utoliko što između episkopâ (vladika) i patrijarha postoji načelna ravnopravnost koja patrijarhu daje mesto *primus inter pares*, prvog među jednakima. Ali u Rimu, jedinog apostolskoj stolici na zapadu, zbog istorijskih okolnosti, oblikovana je takozvana monarhična ideja Crkve, čime je ojačana njena centralistička crta. Nije li onda za očekivati da (ukoliko prihvatimo Prizelov zaključak o uslovljenosti između verske i političke kulture) decentralizovana i saborna crkva – u kojoj »ni patrijarsi ni sabori nikada nisu mogli da nametnu nova učenja, jer je čuvar vere bilo telo Crkve, odnosno sâm narod (*laos*)«¹³ – bude kompatibilnija sa građanskim i demokratskim ideja-

ma, nego jaka centralizovana crkva poput Katoličke na zapadu? Drugim rečima, nije li verovatnije da će upravo ona crkva koja tvrdi da su svi episkopi u osnovi jednaki – gde patrijarsi, mitropoliti i arhiepiskopi uživaju prvenstvo časti *među* svojom episkopskom braćom, ali nisu *iznad* njih, gde se odluke donose konsenzusom a ne putem neopozivih dekreta – biti pre u stanju da stvori demokratsku političku kulturu, nego jedna autoritarna crkva?

Stoga se pravo pitanje ne tiče razlika kao takvih, nego *opravdanja njihove valorizacije*, sposobnosti da se razlike priznaju i poštuju, a ne da se ređaju u hijerarhije koje daju prednost manje različitom nasuprot više različitom. Uostalom, zar upravo ono što je više različito ne predstavlja veći izazov (zov-iza) za naše razumevanje i poimanje svih onih konstelacija značenja koje su sazdane na drugačiji način od naših? Upitajmo se, na kraju, prema kom to kriterijumu izdvajamo neke razlike kao »dublje« ili presudnije za jedan odnos od drugih, i zašto.

U pomenutom primeru Prizel je kao fundamentalne izdvojio verske razlike između »vizantijske« i Katoličke crkve, iskoristivši ih da objasni razlike koje stoje u opštoj političkoj kulturi postkomunističke Istočne i Centralne Evrope. Tradicije obeju religija Prizel je vrednovao uglavnom na osnovu njihove pretpostavljene političke delotvornosti i sposobnosti da se prilagode novonastalim društvenim okolnostima, odnosno da na njih utiču. Nije onda ni čudo što Pravoslavna crkva na Balkanu i u Rusiji »nije uspeła da podstakne razvoj civilnog društva«; jer, kako veli Prizel, Vizantijska crkva je u poslednjih petnaestak vekova »funkcionisala kao državna institucija« koja »pasivnost i pokoravanje svetovnoj vlasti propoveda kao otelovljenje božanske volje«, čime je pokazala »mali ili gotovo nikakav napredak u intelektualnom pogledu, što je onda za posledicu imalo odsustvo dijaloga između intelektualaca i crkvene hijerarhije ...«. ¹⁴ (kurziv M. B.-H.).

Ovakve pretpostavke o vizantijskoj baštini u okviru Pravoslavne crkve – pretpostavke koje, u suštini, poriču svaki doprinos pravoslavlja evropskom intelektualnom i duhovnom nasleđu – mogu se razumeti kao još jedan primer »vizantinizma«, zbog čega ih treba smestiti u širi kontekst *balkanizma* i *orijentalizma*. U ovom radu, međutim, ja predlažem da se sa retoričkog nivoa, koji se bavi (pogrešnim) predstavama o vizantijskoj civilizaciji, usredredimo na pojmovni nivo, koji će nam pomoći da objasnimo one ideje koje su vekovima određivale jedinstveni svet *homo byzantinus*-a. Na taj način će nam postati jasni uobičajeni nesporazumi i predrasude vezane za razvoj religije u Vizantiji, a i šire – u čitavoj Pravoslavnoj crkvi. Ovakav pristup nas takođe nagoni da na drugačiji način sagledavamo religijsku fenomenologiju uopšte i da je na mnogo kompetentniji način uključimo u istoriografsko i sociološko naučno istraživanje. Ovim, dakle, ne samo što proširujemo jedan specifični način poimanja, nego postajemo svesni svog vlastitog položaja u

odnosu na predmet istraživanja: naime, da kao savremeni naučnici više nemamo neposrednu mogućnost razumevanja tradicionalnih oblika religijskog iskustva i izražavanja.

Van nauke o religiji kao naučne discipline, o religiji se retko kad govori u smislu raznovrsnih modaliteta čovekovog poimanja božanskog: odnos čoveka i Boga sagledava se pre svega u njegovim društvenim i političkim manifestacijama:¹⁶ *zoon politicon* tako ispisuje istoriju *homo religiosus*. To ne znači da se o religijskim fenomenima ne može pisati smisljeno i iz sekularne perspektive, ali da bi se oni danas razumeli, simbolička religijska svest mora biti posredovana kritičkom svešću, kroz odnos koji Pol Riker (Ricoeur) naziva »drugom naivnošću«.

Budući da u ovom post-religioznom svetu više nemamo neposrednu otvorenost za sveto, i nismo u stanju da učestvujemo u njegovom značenju na pre-moderni način, niti pak, s druge strane, možemo da u potpunosti ignoriramo simboličko poimanje stvari, mi moramo uspostaviti jedan interpretativni odnos sa religijskim fenomenima koji će biti »postkritički ekvivalent prekritičkoj hijerofaniji«.¹⁷ U suprotnom bi nam moglo promaći da razaberemo tri ključne razlike koje postoje, na primer, između *totalizovanog* pogleda na svet, kakav srećemo u društvima kojima dominira religija – poput Vizantije, koja je nastojala da hrišćansku transcendentnu viziju otelovi u političkoj strukturi – i s druge strane, političke stvarnosti moderne *totalitarne* države koja nameće totalnu kontrolu i moć. Drugo, sklad i sukob između vizantijskog koncepta »dijarihije« moramo razlikovati od tenzija i sukoba između crkve i države u modernim društvima. I treće, izazovi sa kojima se suočavao post-hrišćanski Balkan sredinom devetnaestog veka ne smeju se brkati sa izazovima pred kojima stoji postkomunistička Istočna Evropa na kraju dvadesetog veka.¹⁸ Pravidni paralelizam između navedenih slučajeva treba shvatiti samo kao paralelizam, budući da se linije značenja u svojoj osnovi nikada ne ukrštaju.

👉 Dvoglavi orao: ambivalentnost kao stvarnost

Ambivalentnost je reč koja možda najobuhvatnije objašnjava shvatanje vizantijske stvarnosti. Kako pišu Kazhdan (Kazhdan) i Konstejbl (Constable), ambivalentnost u Vizantiji nije bila samo stvar poetskog izraza, već i »uobičajeno svojstvo stvarnosti«, koje se sreće na svakom koraku i materijalizuje »s jedinstvenom doslednošću u najrazličitijim sferama društvenog, političkog i kulturnog života Vizantijek«.¹⁹ Bez obzira da li je reč o privredi, u kojoj su naporedo opstojavali robna razmena i monetarni sistem (i sâm monetarni sistem bio je ambivalentan: služio je i kao sredstvo akumulacije, i kao

način razmene), ili o geografskom okruženju («planine su u isti mah bile i zastrašujuće i svete; more je bilo preteće, ali i privlačno»),²⁰ ili pak o ambivalentnosti usmene i pisane kulture koja je odražavala «unutarnju» i «spoljašnju» mudrost svetaca i učenjaka,²¹ posedovanje jedne ili obeju suprotstavljenih vrednosti ili osobina činilo je sastavni deo vizantijskog pogleda na svet.

Izražavanje ove ambivalentnosti podudara se sa pravoslavnim shvatanjem hrišćanske kosmologije, u čijem središtu stoji antinomična figura Bogočoveka Hrista – u isti mah i potpuno ljudskog i potpuno božanskog bića, dakle, onog što predstavlja sponu između Boga i čoveka. Ovakva ambivalentnost u skladu je i sa hrišćanskom antropologijom, u kojoj ljudska bića čine prelaz između neuhvatljivih stvari duha (*noetos*) i materijalnih predmeta čulnog sveta (*aisthetos*).²² Sličan odnos »večnog poretka i prolaznih promena« nedavno je, u hinduističkoj tradiciji na primer, bio nazvan »unutarnjim sukobom«. ²³ Ali u vizantijskoj dijarhičnoj tradiciji odnos svetovnog (*imperium*) i svetog (*sacerdotium*), otelovljen u caru i patrijarhu, bio je shvatan kao *simfonija*.

U teoriji, simbolično predstavljenoj dvoglavim orlom na vizantijskom grbu, domeni delovanja Crkve i Države bili su jasno razdvojeni (dve glave) ali istovremeno i povezani u jedinstvenu organsku celinu (jedno telo): »Crkva i Carstvo bili su, zapravo, Jedno Društvo, nerazdvojivo i nepodeljeno, Jedna *Civitas – Republica Christiana*«. ²⁴ Zbog toga su i car i patrijarh bili obuhvaćeni istom hrišćanskom pričom iz koje su, svaki za sebe, crpli *smisao* svog postojanja. Ni jedan ni drugi nisu bili izvan ove priče, niti su je doveli u pitanje; svaki je, zapravo, bio dužan da njen *smisao* primeni na konkretno polje u svojoj nadležnosti. Dokument koji to verovatno najbolje pokazuje jeste preambula Justinijanovog edikta iz 535. godine: »Najveći čovekov blagoslov čine darovi koje nam je Bog u svojoj prevelikoj milosti dao, a to su sveštenstvo i carska vlast. Sveštenstvo služi božanskim stvarima; a car revnosno bdi nad stvarima ljudskim; al' i jedan i drugi pripadaju istom izvoru, obojica krase život ljudi«. ²⁵

Priroda ove ustanovljene hrišćanske naracije bila je, poput njene retorike, nedvojbeno totalizujuća (jer se religija bavi svetom u celini, *in toto*). Stoga je car – u skladu sa opštom ambivalentnošću, a imajući na raspolaganju svetovnu moć – bio povezivan sa božanskim providenjem. ²⁶ To bi onda značilo da je carska moć bila gotovo neograničena, odnosno da je obuhvatala čak i domen patrijarha i Crkve. Međutim, upravo je ambivalentnost Crkve predstavljala branu totalnoj svetovnoj kontroli. Crkva je u pravoslavlju u isti mah i vidljiva i nevidljiva, božanska i ljudska: »vidljiva zato što je sačinjena od ovozemaljskih zajednica; nevidljiva zato što obuhvata svece i anđele. Ljudska, zato što su joj zemaljski podanici grešni; a božanska jer je telo

Hristovo«. ²⁷ Ipak, ovakve distinkcije u okviru same Crkve ne ukazuju na dvojenost vidljive i nevidljive crkve, jer su one zajedno sastavni delovi jedinstvene i neprekinute stvarnosti.

Iako je Vizantijska crkva, kao vidljiva i ljudska, poverila caru (to jest, državi) upravu i nadzor nad pitanjima svoje spoljne organizacije, treba imati na umu da je država i sama bila hrišćanska, a da je car – koji se i sam pokoravao božanskom zakonu – u nekom smislu bio ograničen hrišćanskom verom i učenjima apostola i svetih otaca. ²⁹ Premda je car imao pravo da postavlja i uklanja patrijarhe, da saziva crkvene sabore i uživa određene crkvene privilegije (poput pričešća za oltarom) koje su uglavnom važile za episkope i sveštenike, on ipak nije imao nikakvog uticaja na doktrinarna pitanja, odnosno, crkvena učenja. ³⁰ Ne sme se zaboraviti da je i patrijarh imao neke svoje načine (poput suspenzije ili isključenja iz crkve) da ograniči carevu moć ili da joj se odupre. ³¹ Drugim rečima, car nije imao vlast nad crkvenom »unutarnjom mudročcu«. Kako to kaže Papadakis (Papadakis), »svetovni vladar je možda bio apsolutni 'cezar', ali nikada nije bio 'papa' – suštinski čuvar hrišćanske vere«. ³²

Istina, ovaj »simfonijski« model konceptualne međuzavisnosti duhovnog autoriteta i svetovne vlasti često je u konkretnim istorijskim okolnostima zvučao disharmonično, a posledice su uglavnom bile negativne po Crkvu. Ipak, Crkva nikada – bar po vlastitom uverenju – nije izgubila ni svoju spasiteljsku misiju niti unutrašnju slobodu.

U kontekstu preovlađujuće hrišćanske priče, reč *pokornost*, vrlo nepopularna u modernim vremenima, shvatana je kao stvar discipline, kao mera duhovne izdržljivosti, kao prihvatanje (spoljnih) okolnosti nametnutih putem volje providenja. Domen prolaznog i ovozemaljskog bio je razlučen ali ne i odeljen od duhovnog, tako da nikada nije zadobio potpunu autonomiju, nezavisnu od duhovne koja je vanvremena. ³³ Namesto toga, bilo je utvrđeno da nekakva zajednička veza postoji kako između Boga i cara – koji je bio odgovoran za dobrobit države – tako i između Boga i građana. ³⁴ Shodno tome, pogrdna etiketa u vezi sa *cezaropapizmom*, odnosno optužbe da se Pravoslavna crkva pokoravala državi – a takve optužbe još uvek čine temelj mnogih istorijskih i političkih pisanija o Vizantiji ili Balkanu, kao i mnogih analiza koje se bave odnosom crkve i države u komunizmu – nisu ništa drugo do pristrasni anahronizmi.

Položaj Pravoslavne crkve u totalitarnoj komunističkoj državi – odnosno, u balkanskim nacionalnim državama prošlog veka – bio je mnogo drugačiji. Nacionalizam je bio nova, zapadnjačka, sekularna ideologija, te je stoga predstavljao veću pretnju unutrašnjem smislu Crkve nego teokratija iz vremena Vizantije i Otomanskog carstva. Čak je i nehrišćansko Otomansko carstvo prihvatilo ideju jednog Boga – sveta koji je iz Njega dobijao svoje

značenje – ne dovodeći nikada u pitanje religijski univerzum kao takav. Međutim, ono što je Otomansko carstvo ipak promenilo bio je dijarhični vizantijski sistem vlasti, kao i ambivalenstnost koja je iz njega proizlazila. Nesrećna posledica otomanskog nasleđa po Pravoslavnu crkvu bila je činjenica da su u ovom periodu »svetovna pitanja« postala govoto nerazlučiva od »božijih«: naime, kada je institucija hrišćanskog cara nestala zajedno sa padom Carigrada pod tursku vlast 1453. godine, patrijarh je stao na mesto ne samo duhovnog već i civilnog autoriteta, i imao je da upravlja čitavom populacijom pravoslavnih hrišćana, odnosno, rimskom nacijom – *Rum Millet*.³⁵ S jedne strane, ravnodušnost Otomana prema etničkim, kulturnim i jezičkim odlikama različitih naroda unutar Otomanskog carstva doprinela je katoličanskom, odnosno, sveobuhvatnom, univerzalinom aspektu Pravoslavne crkve; ali s druge strane, budući da je Crkva postala vrhovni organizator političkog i društvenog života na svim nivoima, ona je u isti mah postala i ključni faktor nacionalnog opstanka različitih naroda unutar carstva i na taj način u sebi stopila i pobrkala pojmove verskog i nacionalnog pripadništva.

U novostvorenim, nezavisnim nacionalnim državama na Balkanu u devetnaestom veku, nacionalne crkve su takođe pozdravile svoju nezavisnost od vaseljenske patrijaršije u Carigradu,³⁶ koja je i dalje ostala pod turskom vlašću. Dok je u osamnaestom veku raslo anti-osmanlijsko raspoloženje, pojedinačne crkve su podržavale pokrete za nacionalno oslobođenje; ali budući da su učesnici ovih pokreta, nadahnuti idejama prosvetiteljstva, bili u načelu antiklerikalno raspoloženi, mesto religije u tek nastalim nacijama postalo je, kao i na Zapadu, podređeno sekularnoj vlasti države.³⁷ Nacionalizacija crkava u devetnaestom veku (u Grčkoj 1833; u Rumuniji 1865; u Bugarskoj 1870; u Srbiji 1879; u Albaniji mnogo kasnije, 1922-1937) obelodanila je suštinsko nesaglasje između pravoslavlja i nacionalizma. Veliki sinod, sastavljen od Vaseljenske patrijaršije u Carigradu, aleksandrijskog, antiohijskog i jerusalimskog patrijarha i arhiepiskopa sa Kipra, osudio je u avgustu 1872. rasističku (to jest, nacionalističku) diskriminaciju unutar Crkve, nazvavši je *filetizmom*: »Ne prihvatamo, zabranjujemo i osuđujemo rasizam, odnosno rasnu diskriminaciju, etničke sukobe, mržnje i razmirice unutar Crkve Hristove, jer one su suprotne učenjima Jevandelja i svetih kanona blagoslovenih nam otaca, koji su stubovi Svete Crkve i vascelog hrišćanskog sveta, i kojeg oni krase i vode uzvišenoj pobožnosti«.³⁸

Razume se, svaka od pravoslavnih crkava na Balkanu ima svoju osobenu priču, a Ruska pravoslavna crkva je opet u potpunosti priča za sebe. Suština je ovde da uočimo kako je Crkva kao takva istinski bila ugrožena onda kada su njena unutrašnja (spasiteljska) misija i njeno *značenje* bili dovedeni u pitanje; a upravo je to počelo da se događa u sve sekularnijim, post-hrišćanskim, modernizujućim nacionalnim državama na Balkanu u drugoj po-

lovini devetnaestog veka (i kasnije, sa usponom komunizma, u dvadesetom). Upravo je način na koji su se te nove ideologije uvrežile na pravoslavnom Istoku – ideologije koje su »volju naroda« i »nacionalni interes« smatrale vrhovnim, nesumnjivim vrednostima – pokazao njihovu »krajnju nespojivost sa mentalnim i socijalnim strukturama srednjovekovne Vizantije«. ³⁹

Nije li onda paradoksalno što je upravo modernizacija, a ne *imperium*, dovela Pravoslavnu crkvu u položaj takozvane potčinjenosti svetovnoj vlasti. Iako takvom vlašću više nije gospodarila (srednjovekovna) ideologija univerzalnog hrišćanskog carstva, nezavisne pravoslavne crkve su je u manjoj meri ipak podržavale – što se očituje u njihovim pojedinačnim načinima opstanka pod takvom vlašću. Moderni patrijaršijski pluralizam, kao i nezavisnost pravoslavnih crkava kao nacionalnih crkava, možda još uvek podseća na crkveni regionalizam iz prošlosti, koji su drevni kanoni odobrali u kontekstu univerzalnog jedinstva vere, ali činjenica je da su moderne nacionalne države – svojim parohijalnim pristupom etnicitetu, jeziku i teritorijalnosti – radikalno izmenile karakter i značenje tog regionalizma. ⁴⁰ Promene u ukupnom kontekstu – dakle, u društvenim strukturama u kojima se stvarnost hrišćanskog koncepta sveta uzimala kao činjenica, i u kojima su pojedinci bili socijalizovani tako da im je takav svet bio posve stvaran – izvršile su direktan uticaj na smisao pravoslavlja, ako ne i na način njegovog opstanka na postotomanskom Balkanu. ⁴¹

↳ Proširivanje ambivalentnosti: *via conemplativa* i *via activa*

Za razliku od monaških redova katoličke Evrope, koji su se bavili širokim oblastima društvenih aktivnosti koje su kasnije postale temelj građanskog društva, vizantijsko monaštvo je nagasak stavljalo na asketizam, samopregor i potpuno povlačenje iz društva. U poređenju sa ulogom rimo-katoličanstva, udeo vizantijskog monaštva u stvaranju građanskog društva bio je veoma ograničen. ⁴²

Ukoliko bi razlika između aktivnog i kontemplativnog označavala na Istoku isto što i na Zapadu, onda bi se uopšteno moglo reći da je istočnjačko monaštvo bilo isključivo kontemplativno. Međutim, za istočnjačkog monaha su ova dva načina – aktivni i kontemplativni – bili neodvojivi. Jedan bez drugog ne mogu, jer se asketsko pravilo i praksa unutarnje molitve označavaju kao duhovne *aktivnosti*. ⁴³

Oba navedena stanovišta na prvi pogled iznose isti zaključak: istočno, pravoslavno monaštvo (snažnije) naglašava kontemplativni život. Ali prvi odlomak pokušava da smesti ovu činjenicu u kontekst njenog doprinosa razvoju današnjih političkih i društvenih institucija, dok je drugi odlomak tu-

mači u svetlu pravoslavne religijske prakse i njenog izražavanja. Iako je u prvom odlomku religiji dodeljeno istaknuto mesto u procesu istorijskih promena, značenje religije tumači se isključivo u kontekstu (nesumnjivo materijalistički shvaćene) političke istorije, čime se prednost daje njenoj ekonomskoj i političkoj dimenziji, dok se oni *par excellence* verski aspekti monaškog iskustva tumače kao nevažni, ako ne već i kao štetni. Stoga treba razmotriti religijsku dimenziju značenja, da bismo je otvorili prema drugim i drugačijim naučnim diskursima i tako uspostavili dijaloško razumevanje.⁴⁴

Ka tome nas vodi stanovište izneto u drugom odlomku: ono pruža jednu ambivalentnu ideju – ideju da *via contemplativa* i *via activa* nisu razdvojeni na onaj pojednostavljeni način prema kome su monasi na Zapadu »aktivni«, a oni na Istoku »kontemplativni«. Naprotiv: u pravom vizantijskom stilu, ovaj odlomak iznosi jednu ambivalentnu tvrdnju da kontemplacija u pravoslavnoj tradiciji *jeste* aktivnost koja ni po čemu ne zaostaje za ovozemaljskim aktivnostima. Iz perspektive današnjih shvatanja, aktivnost i kontemplacija mogu nam se učiniti protivrečnim, i to onako kako su često suprotstavljeni vera i znanje, ili metafizičko pitanje o »istini vere« i »empirijsko pitanje o njenom delovanju na život ljudi i njenom značaju za društvo«. ⁴⁵ Međutim, prema vizantijskom shvatanju, ljudska aktivnost sagledava se kao *continuum* koji čoveka spaja, s jedne strane, sa božanskim, a s druge, sa bližnjima u društvu. »Istina vere« je po prirodi eshatološka: pored toga što otkriva razliku između carstva božijeg i konkretne stvarnosti sveta, ona otkriva i smisao njihovog uzajamnog odnosa. »Častvo se, dakle, doživljava kao sveta tajna (»sakramentalno«), ritualno i mistički, a ne putem upotrebe političke moći ili učešća u društvenim aktivnostima kojima bi svet trebalo učiniti boljim.«⁴⁶

Sveštenstvo (sveštenici i đakoni) i laička bratstva mogu da učestvuju u društvenom radu i drugim sličnim aktivnostima, ali osnovna delatnost jednog monaha *jeste* molitva. Bez obzira da li živi osamljenim životom pustinja, ili u nekoj manjoj, polu-anahoretskoj zajednici monaha pod nadzorom iskusnog duhovnika, ili pak u nekoj većoj manastirskoj monaškoj zajednici, za monaha nije važno šta *radi*, nego šta *jeste*.⁴⁷ Monasi mogu da se bave različitim stvarima – istorijski gledano, njihove aktivnosti su varirale od fizičkih poslova do prepisivačke delatnosti, ikonopisanja, rezbarenja, pevanja, komponovanja i duhovnog savetovanja.

Učinci takvih delatnosti danas bi se svrstali u ono što nazivamo kulturom (od koje je religija razlučiva, ali ne i odvojiva). Mnogo više nego imperijalna crkva, monaštvo je, zahvaljujući svom podvizništvu, očuvalo i unapredilo duhovno stvaralaštvo koje je svoj izraz pronašlo u različitim oblicima učenosti i umetnosti. A ipak, vrednost monaškog života ne meri se toliko samim ovim postignućima, koliko kvalitetom duhovnog života do kojeg mo-

nasi *putem* njih dolaze. I baš kao što molitva i kontemplacija jesu aktivnosti, tako su i sve ovozemaljske aktivnosti kontemplativne. Monasi i monahinje istočne crkve, u kojoj ne postoje različiti monaški redovi kao u Katoličkoj crkvi, uglavnom se smatraju ljudima koji istovremeno pripadaju »današnjem dobu«, ali u isti mah i nagoveštavaju »doba koje će tek doći«. Kao takvi, oni ovaploćuju prelaz ka drugačijoj socijalnoj razini i dimenziji življenja – onoj koja je izražena u hrišćanskom paradoksu da ljudi tek treba da *postanu* ono što već *jesu*: slika i prilika božija.

Od samog početka – što će reći od vremena kada je hrišćanstvo postalo zvanična religija Rimskog carstva – postojali su hrišćani koji su sa sumnjom gledali na hrišćansko osvajanje »ovog sveta«, te su stoga nastojali da stvore model novog društva, istinske hrišćanske zajednice, izvan gradskih kapija, negde u pustinji. Rano hrišćansko monaštvo, koje je nastalo na Istoku, predstavljalo je spontani pokret čiji cilj nije bio beg u divljinu i usamljenost zbog želje da se izbegnu društvene obaveze (kao da je život u pustinji bio »lakši«), nego iz žudnje za jedinstvom sa Bogom, na način koji dokida veze sa postojećim društvenim strukturama (porodicom, ljudima, carstvom), a u cilju stvaranja novih veza u jednoj novoj i drukčijoj zajednici – Crkvi.

U spoljašnjem obrascu monaškog života u Vizantiji zaista je postojao jedan period povlačenja i osamljivanja. U tom periodu monah bi učio istinu o sebi i razvijao dar da razlučuje ljudske od božanskih stvari. Tek tada bi on bio u stanju da otvori vrata svoje ćelije prema svetlu, ili da se i sâm vrati u svet. U tom smislu, povlačenje iz sveta predstavljalo je jednu fazu monaškog života, ili izabrani put malog broja njih, a preovlađujuća forma monaškog života nije bila anti-socijalna već *kinovijska*, što će reći – život u manastirskoj zajednici. Za Sv. Vasilija Velikog, koji se smatra prvim zakonodavcem istočnog monaštva, stvaranje monaških zajednica bio je »pokušaj da se ponovo rasplamsa duh zajedništva u svetlu koji kao da je izgubio svu snagu povezivanja i svaki osećaj društvene odgovornosti«. ⁴⁸

Napon između Carstva i Pustinje, odnosno, između Grada i Pustinje, predstavlja još jednu ambivalentnost koja je obeležila dobar deo religijske istorije u Vizantiji, čime je stvoren utisak da je monaštvo očuvalo rane hrišćanske principe koji su u samom Carstvu neretko bili kompromitovani. Na to nam jasno ukazuje Grigorije Florovski kada kaže: »Kao što je Crkva u pagansko vreme bila neka vrsta 'Pokreta otpora', monaštvo je u hrišćanskom društvu predstavljalo stalni 'Pokret otpora'«. ⁴⁹ Zbog toga su monasi, a naročito »duhovni oci« (na grčkom *geron*, na ruskom *starec*) – uz svoju mudrost i sposobnost duhovnog sazrcanja – u svim pravoslavnim tradicijama uživali duboko poštovanje i privlačili pažnju svetovne javnosti, kako u seoskim tako i u gradskim sredinama. ⁵⁰ Ipak, opseg njihovog suptilnog društvenog uticaja na kulturu i istoriju ostaje uglavnom neprimetan, budući da se pre odno-

sio na unutarnje biće čovekovo, na samo-oblikovanje i preobraćenje njegove prirode, nego na opipljive društvene i ekonomske životne okolnosti.

Ukoliko takve okolnosti postanu jedini kriterijum vrednovanja monaškog poziva u vizantijskoj tradiciji, onda nas omalovažavanje te tradicije u poređenju sa monaškim redovima rimokatoličke crkve neće iznenaditi. Ali ako se kao kriterijum uzme »istina vere«, onda ista skupina činjenica dobija drugačije značenje: u tom smislu, zapadni monasi upravo zbog svog angažovanja u svetu i prilagođavanja društvenom, političkom i ekonomskom okruženju, dovode sebe u opasnost da naprave kompromis sa »pozivom Pustinje«, zaboravljajući da njihovo pravo »građanstvo«, *politeuma*, nije ovde već na nebu. (*Fil.* 3:20).*

Biblijska priča o Marti i Mariji (*Luka* 10:38-42) uzima se kao primer ovih dvaju modela delatnosti: jednom Isus navrati u kuću dveju sestara. Marta ga dočeka i usluži, a Marija sede pokraj Njegovih nogu da čuje reč Gospodnju. Shvativši da je sav posao pao na nju, Marta se požali Gospodu i traži sestrinu pomoć. A On joj reče: »Marta! Marta! brineš se i uznemiravaš zarad mnogo. A samo je jedno potrebno. Ali je Marija dobri dio izabrala, koji joj se neće oduzeti.« (*Luka* 10:41-42). Dakle, taj »dobri dio« za monahe, ali naravno i za sve hrišćane, mora biti Njegova reč – iako taj prioritet ni u kom slučaju ne isključuje služenje Gospodu. Vidimo da ovo stanovište podrazumeva asimetrično sadejstvo (*synergia*), koje postoji između konkretnosti života i njegovog krajnjeg značenja. Takođe vidimo da pomenuta asimetrija ide u prilog krajnjem značenju: naime, ekonomiju konkretnog života obuhvata biblijska *oikonomia* (iz koje dolazi reč *ekonomija*) rukovođena Božijom *promisli*** za spasenje čovečanstva (*Efes.* 1:9-10, 3:2-3). Takav je bio vizantijski model ambivalentnosti, model koji je počivao na zajedničkom »univerzumu značenja«.

Danas je ambivalentnost zamenjena izvesnošću, i više nema zajedničkog »univerzuma značenja«. Kao posledica toga javljaju se nesporazumi i uzajamna etiketiranja koja nas nagone na veću opreznost i odgovornost. Uobičajeno korišćenje religije i religijskih kvalifikacija da bi se objasnio, na primer, ekonomski razvoj ili nedostatak istog, uglavnom postavlja više pitanja nego što daje odgovore. To je naročito vidljivo na primeru istočnog hrišćanstva o kojem mnogi zapadnjački novinari i analitičari pokazuju gotovo »zadivljujuće« neznanje.

* U prevodu Vuka Karadžića: »Jer je naše *življenje* na nebesima, otkuda i spasitelja očekujemo Gospoda svojega Isusa Hrista« – *Prim. prev.* (Kurziv prev.)

** U prevodu Vuka Karadžića: »Pokazavši nam *tajnu volje svoje*... da se sve sastavi u Hristu što je na nebesima i na zemlji, u Njemu« – *Prim. prev.* (Kurziv prev.)

Šta, na primer, čovek treba da zaključi o »činjenicama« iznesenim u sledećoj izjavi? »Od 1989. godine, u katoličkim i protestantskim zemljama, poput Poljske, Mađarske, Slovenije i Češke, ekonomski razvoj je znatno brži, ili bar manje stagnira, nego razvoj pravoslavne Rumunije, Bugarske i Makedonije, i većinski muslimanske Albanije.«⁵¹ Šta se ovde ocenjuje? Ekonomija kao katolička, protestantska i pravoslavna? Ili katoličanstvo i protestantizam koji brže napreduju, ili manje stagniraju, od pravoslavlja? Na koji način, zapitaćemo se, ove religijske odrednice mogu biti od pomoći prilikom razumevanja logike investicija u postkomunističkoj Istočnoj Evropi? Zašto se, zaista, u Mađarsku ulagalo više nego u Rumuniju? Možda bi u ovom slučaju politika i ekonomija mogle da pruže bolje objašnjenje nego religija?

Razmotrimo i zapažanje u kome se tvrdi kako »ne smemo živeti u iluziji da širenje otvorenog društva na Balkanu i drugde nužno predstavlja prirodni razvoj: ono je neposredni rezultat ekspanzije američkog imperijalnog – iako prigušenog i ne baš jasno vidljivog – autoriteta, sa kojim se lokalno stanovništvo miri jer vidi da mu je to u interesu.«⁵² Nema ovde nikakve vizantijske ambivalentnosti, onog shvatanja *oikonomia* kao božanske *promisli* za spasenje čovečanstva. Postoji samo izvesnost *ekonomske zamisli* »američkog imperijalnog autoriteta« da se spasi ona društva na Balkanu kod kojih ovakva »otvorenost« nije »prirodna«, nego mora biti izazvana da bi »lokalno stanovništvo« moglo da uvidi vlastiti interes. Ali šta se događa kada »lokalno stanovništvo« i imperijalni autoritet ne dele istu viziju?

➤ Ambivalentnost kao vizantijsko nasleđe

Možda bismo i mi danas, dok se rvemo s istim ovim problemom, mogli o sebi sâmima da saznamo malo više ako bismo nepristrasno proučavali istočni eksperiment, kako u njegovom uspešnom vidu, tako i u onom koji ga je doveo do propasti.⁵³

Videli smo da je ambivalentnost bila osobena crta vizantijske stvarnosti, da ju je odredila kako na razini spoljašnjeg tako i na razini unutrašnjeg života. Vizantija je bila pokušaj da se prihvati i u istorijskoj stvarnosti primeni antinomična ideja Hristovog Otelovljenja koja i sama stoji »izvan i iznad istorije«. Na kraju (nakon hiljadugodišnjeg požrtvovanog truda) ideja »ocrkvenjenog« Carstva je propala. Ostala je Pustinja da u poslednja dva stoleća postojanja Carstva svedoči o naglom procvatu mističke kontemplacije na Svetoj gori atonskoj⁵⁴ i o »poslednjem vizantijskom preporodu« u umetnosti, filozofiji i učenosti, čiji se odjek osetio i u zapadnoj renesansi.⁵⁵ Epilog Vizantije je tako podjednako ambivalentan koliko i stvarnost u kojoj je ona bila utemeljena: naime, »Carstvo je propalo, ostvarila se Pustinja. ...«.⁵⁶

Možda upravo vizantijsko nasleđe ambivalenstnosti, odnosno shvatanje stvarnosti kao sustinški dvo-smislene, predstavlja ono što današnja Evropa treba da pre-pozna i ponovo promisli da bi se konačno izmirila sa svojim mnogobrojnim sopstvima, uključujući i »balkansko sopstvo«. »Međuprostornost« Balkana, njegovo neodređeno mesto »ni-ovde-ni-tamo«, uznemiravali su Zapad još od vremena Vizantije. Negativan stav, međutim, ne zatire trag onome što se negira. Prema dijalektičkoj logici, negacija je oblik relacije: »Negirati znači ukazati na alternativu, na zanemarenu nadopunu«. ⁵⁷ Možda bi se pojedine ideje o nekom alternativnom odnosu između Evrope i Balkana mogle naći baš u iskustvu te »druge«, zanemarene nadopune evropskoj civilizaciji – one koju nazivamo Vizantijom.

Kao metaforu za pomenuti odnos navedimo složeni fenomen *obrnute perspektive*, karakteristične za vizantijsku umetnost. Za razliku od poznate linearne perspektive uobičajene u evropskom slikarstvu još od renesanse, perspektive koja podrazumeva jednu jedinu, spoljnu, statičnu tačku iz koje se predmet posmatra, vizantijska umestnost (kao i ostale srednjovekovne i antičke umetnosti) koristi tačke posmatranja iz unutrašnjosti predstavljenog. I dok linearna perspektiva isključuje posmatrača iz predstavljenog prostora, obrnuta perspektiva ga uključuje u svoj prostor predstavljenog. ⁵⁸

Oku naviknutom na linearnu perspektivu, ova obrnuta perspektiva izgleda kao »iskrivljenje«, kao dvodimenzionalna te stoga »primitivna«. Međutim, dok linearna perspektiva stvara iluziju prozora, odnosno otvora ka trodimenzionalnom prostoru iz kojeg je posmatrač isključen, obrnuta perspektiva spaja predstavljeni prostor sa realnim prostorom posmatrača. Između predstavljenog i stvarnog prostora ne postoji granica. ⁵⁹

Uključivanjem posmatrača u unutrašnjost same reprezentacije otkriva se treća dimenzija predstavljenog koje je, u skladu sa konvencijama linearnog, ravno. Ovim se takođe pokazuje nedovoljnost spoljašnje perspektive, što ne znači da je spoljašnja perspektiva pogrešna, već samo da je nepotpuna. Na sličan način su nepotpuni i evropski opisi Balkana kao prostora spoljašnjeg u odnosu na Evropu. I Evropa i Balkan sjedinjeni su u jednom istom prostoru; pitanje je samo koja perspektiva i jednom i drugom razotkriva to jedinstvo.

Napomene

1. Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995 [1929]), 9.
2. Zanimljivo je uporediti stabilnost imperijalne vlasti u periodu od hiljadu godina u istoriji nemačkog carstva i u hiljadugodišnjoj istoriji Vizantije. U slučaju Nemačke, presto je držalo pedesetak vladara iz pet plemićkih porodica, dok u slučaju Vizantije – gde je polovina careva bila smaknuta s prestola silom – nalazimo oko devedeset careva iz trideset različitih porodica. Kako treba proceniti ovaj podatak? S jedne strane vidimo nestabilnost imperijalnih vlasti u Vizantiji, ali s druge strane primećujemo da je, zbog nedostatka strogih običajnih pravila nasleđivanja, carski presto bio otvoren za sve, osim za evnuhe i monahe. Vidi: A. P. Kazhdan & G. Constable, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982), 146.
3. Uostalom, Makijavelijev (Machiavelli) opis prototipa bezobzirnog, podmuklog i lukavog političkog vladara nije bio inspirisan nekim vizantijskim carem, nego upravo Ćezareom Bordžijom (nezakonitim sinom Rodriga Bordžije) koji je kasnije postao papa Aleksandar VI.
4. G. W. F. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), 340. U Frojdovo (Freud) doba, primećuje Robert Nelson (Nelson), čovek bi možda bio u iskušenju da Hegelove ideje o zaverama da se ubiju ili otruju carevi, ili pak njegove opise pohotljivih vizantijskih žena koje se lako podaju svakoj vrsti gadosti, tumači kao »teatralne ispade postarijeg muškarca koji na bezbedno udaljeni Istok projektuje svoje najdublje strahove«. Nije, međutim, neopodno ulaziti u biografsku psihoanalizu da bi se objasnili ovakvi stavovi, s obzirom da su oni bili široko rasprostranjeni bar od osamnaestog veka, ako ne i ranije (»Living on the Byzantine Borders of the Western Art«, *GESTA* 35, no. 1 (1996), 8).
5. U vezi sa različitim aspektima ideje *balkanizma* i *orijentalizma*, vidi: Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997); Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1998); Milica Bakić-Hayden & Robert M. Hayden, »Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics«, *Slavic Review* 51, no. 1 (Spring 1992), 1-15; Milica Bakić-Hayden, »Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia«, *Slavic Review* 54, no. 4 (Winter 1995), 917-931; Alexandru Dutu, *Political Models and National Identities in »Orthodox Europe«* (Bucharest: Babel Publishing House, 1998); i Alexandru Dutu, »Small Countries and Persistent Stereotypes«, *Révue des études sud-est européennes* (Academie Roumaine) 31, nos. 1-2 (1993).
6. Nelson, »Living on the Byzantine Borders of the Western Art«, 3-4.
7. *Ibid.*
8. Ilya Prizel, »The First Decade after the Collapse of Communism«, *SAIS Review* 19 (summer-fall 1999), 7.

9. John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1982), 9.

10. Prizel, »The First Decade«, 4.

11. Uz rizik da donekle pojednostavljuje stvari Kalistos Ver (Ware) primećuje da je u Crkvi ranog perioda (koja je od samog početka nagoveštavala jedinstvo vere usred različitosti teoloških škola) grčki pristup hrišćanskim tajnama bio spekulativniji, a latinski praktičniji. Teologija u istočnoj crkvi nikada nije bila odvojena od misticizma i liturgijske službe. U zapadnoj crkvi je koncept rimskog zakona i pravnih ideja izvršio snažan uticaj na administrativni stil crkve, kao i na razvoj sholastike i kasnijih pokušaja da se vera racionalizuje. U pogledu doktrine, Grci su nastojali da naglase Hristovo božanstvo (Hrist-pobednik), dok je latinski svet naglašavao njegovu ljudskost (Hrist-žrtva); Grci su se usredsredili na oboženje, a Rimljani na iskupljenje, itd., (vidi: Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1993), 48-49).

12. Navedeno u: Ware, *The Orthodox Church*, 50.

13. Iz pisma pravoslavnog patrijarha papi Piju IX 1848. godine, navedeno u: Ware, 251.

14. *Ibid.*

15. Ovakve izjave podsećaju na opasku jednog engleskog istoričara i političara koji je ustvrdio da je sva indijska književnost (na sanskritu i persijskom jeziku) manje vredna od gomile »tričavih knjižica« kakve se koriste u engleskim osnovnim školama. Vidi: Wilhelm Halbfass, *India and Europe* (Albany: SUNY Press, 1988), 68.

16. Alexandru Dutu, »Orthodoxie en totalitarisme«, u: *Europa Orthodoxa* (Academia Romana: Institutul de Studi Sud-Est Europene, 1997), 55.

17. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), 352.

18. Zato vizantijsko društvo može izgledati kao »totalitarni kolektivitet« u kojem ne postoje nikakva »prava pojedinaca«; (cf. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* [Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1976], 175-6), ali time bismo Crkvu sveli na puki »ovozemaljski aspekt«, zanemarujući ono po čemu se ona, po sopstvenom viđenju, razlikuje od svake druge ljudske zajednice. Time bismo njeno shvatanje jđinstvenosti smisla čovekove ličnosti, stvorenoj po slici i prilici božijoj, pobrkali sa pojmom *individue* kao elementa kolektiviteta.

19. Kazhdan & Constable, *People and Power*, 142.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, poglavlje 5; vidi takođe: Donald M. Nicol, »Saints and Scholars: The 'Inner' and 'Outer' Wisdom«, u: *Church and Societies in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

22. Vidi značenje u: *The Oxford English Dictionary*.

23. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985), 2.
24. Vidi: Georges Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2 (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1974), 75.
25. Navedeno u: Aristeides Papadakis, »Church-State Relations under Orthodoxy«, u: *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, ed. Pedro Ramet (Durham, N.C.: Duke University Press, 1988), 39-40.
26. Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1991), 200.
27. Ware, *The Orthodox Church*, 243.
28. *Ibid.*
29. Papadakis, »Church-State Relations under Orthodoxy«, 43; Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 77-79.
30. Nastojanja nekih careva da nametnu Crkvi kompromis u vezi sa teološkim pitanjima, poput arijanizma, ikonoklazme i, nešto kasnije, sumnjivog »ujedinenja« sa Rimskom crkvom, potpuno su propala (*Ibid.*, 80-81).
31. *Ibid.*, 82.
32. Papadakis, »Church-State Relations under Orthodoxy«, 43. Ironično je što je *cezarpapizam*, kao uobičajeni način da se Pravoslavna crkva optuži za podređenost državi, došao upravo sa Zapada čija institucija papinstva predstavlja mnogo ambiciozniji pokušaj da se u jednoj instituciji spoje svetovna i duhovna vlast – o kojoj vizantijski carevi nisu mogli ni da sanjaju. Tek je tokom otomanskog perioda, kada je institucija cara prestala da postoji, patrijarhu dodeljena i sveštenička i upravna svetovna vlast, što je od patrijarha svorilo otomanskog činovnika.
33. Vidi: Alexandru Dutu, *Political Models and National Identities in »Orthodox Europe«* (Bucharest: Babel Publishing House, 1998), 165.
34. Uporedi: Alexandru Dutu, »Small Countries and Persistent Stereotypes«, 8.
35. Ware, *The Orthodox Church*, 88-89; Papadakis, »Church-State Relations under Orthodoxy«, 46-49.
36. Autokefalnost Bugarske i Srpske crkve bila je potpuno ugušena tokom otomanskog perioda.
37. Slučaj Grčke je u tome naročito paradokasan: novopostavljeni kralj nezavisne Grčke (koji nije bio ni Grk ni pravoslavac, već su ga na presto dovele evropske sile nakon ubistva prvog grčkog predsednika, Kapodistrijsa (Capodistrias), 1831. godine) imao je vlast nad crkvom, čime ju je praktično preobratio u državnu službu (Papadakis, »Church-State Relations under Orthodoxy«, 49-51; Theofan G. Stavrou, »The Orthodox Church of Greece«, u: *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, 187-89).

38. Navedeno u: Paschalis M. Kitromilidis, »Imagined Communities' and the Origin of the National Question in the Balkans«, *European History Quarterly* 19 (April, 1989), 181-2.
39. Meyendorf, *The Byzantine Legacy*, 251.
40. *Ibid.*, 225; »Sve hrišćanske crkve nastale u ranom periodu bile su lokalne i okupljale su hrišćane jednog određenog grada ili mesta, bez ikakve rasne distinkcije«. Navedeno u: Kitromilidis, »Imagined Communities' and the Origin of the National Question in the Balkans«, 181.
41. Uporedi: Peter Berger, *The Sacred Conopy* (New York: Anchor Books, 1967), 46.
42. Prizel, »The First Decade«, 4.
43. Lossky, *The Mystical Theology*, 18.
44. Uporedi: *Ibid.*, 13. »Za jednog 'istoričara crkve' verski faktor se gubi u korist drugih faktora, kao što su, na primer, igre političkih i društvenih interesa, pitanja uloge rasnih i kulturnih činilaca, koje smatramo ključnim faktorima u životu Crkve.«
45. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 359.
46. John Meyendorf, »Was there ever a 'Third Rome'? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia«, u: *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, ed. John Yannias (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1991), 57.
47. Ware, *The Orthodox Church*, 37-38.
48. Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 85.
49. *Ibid.*, 88.
50. Peter Brown, »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«, *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 81-101.
51. Robert Kaplan, »Yugoslavia's Fate, and Europe's«, *New York Times*, op-ed (October 6, 2000), A31.
52. *Ibid.*
53. Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 100.
54. U središtu duhovnog preporoda stoji Grigorije Palama, četrnaestovekovni monah, učenjak i, u jednom periodu, arhiepiskop solunski, koji je na osnovu svoje odbrane (1) *isihastičkog* metoda »molitve srca«, odnosno, *Isusove molitve*, koja uključuje i određeni ritam disanja i položaj tela pri molitvi, te (2) učenje o »energijma« i »suštini« Boga, stekao priznanje jednog od najpoštovanijih crkvenih otaca u pravoslavnom hrišćanstvu.
55. »Poslednja vizantijska renesanse« jeste i naziv jedne Ransimanove knjige (*The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

56. Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 130.

57. Vidi: Errol E. Harris, *Formal, Transcendental and Dialectical Thinking: Logic and Reality* (Albany: SUNY Press, 1987), 157.

58. Boris Uspensky, *A Poetic Composition* (Berkeley: University of California Press, 1973), 134-36.

59. Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 2 (Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1992), 495.

Prevod: Vesna Bogojević

Izvor: Milica Bakić-Hayden, "What's So Byzantine About the Balkans?", *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 61-78).

Rastko Močnik

»Balkan« kao element u ideološkim mehanizmima



Preko Alpa, prema Atlantiku
*Naslov uvodnika, Delo (Ljubljana), 9.
jul 1997.*

Prosto govoreći, ova svojstva su prepredenost, špekulisanje, nepouzdanost, relativnost date reči. To su koncepti koji su ... sa one strane civilizacijske cezure zapadnjaka, budući da između dva principa, evropskog i vizantijskog, kompromis nikada nije dosegnut.

*Delo, 30. maj 1998
(opis italijanske spoljne politike).*

Iza turskog brda
Ima mnogo njih
Koji se bore za nas.
Jedan je bez ruke,
Drugi je bez noge,
Treći sedi na zemlji
Bez dupeta.
(Slovenačka narodna pesma)

U ovom tekstu raspravljaju o »balkanističkom stereotipu« i nekim ideološkim mehanizmima koji se oslanjaju na njega, a na osnovu jednog izbora iskaza, uglavnom uzetih iz mas-medija na slovenačkom i hrvatskom jeziku. Analizirani materijal je izabran intuitivno, zbog njegove paradigmatičke, to jest, strukturne vrednosti. Ako se uzme u obzir skorašnja proliferacija balkanističkog diskursa, ovaj pristup ne izvire isključivo iz ličnih preferenci i ograničenja autora: neka vrsta »tipološkog«, to jest, determinističkog, odnosno, »semiotičkog« rada, čini se nužnom kao uvodna za eventualna buduća ambicioznija empirijska istraživanja, pokretana statističkim, to jest, stohastičkim metodama. Tekst se odvija u dva faze.

U prvoj, *Balkanizam* se analizira kao jedna ideologija dominacije. Pokazuje se da su, unutar Balkanizma, artikulirana *dva tipa odnosa dominacije*: odnosi geopolitičke i ekonomske hegemonije, i odnosi unutrašnje dominacije unutar društava koja su geopolitički stigmatizovana kao »balkanska«. Balkanizam podržava, to jest, ideološki posreduje i reprodukuje ekonomsku, socijalnu i političku zavisnost određene polu-periferne evropske regije, i socio-ekonomsku dominaciju vladajućih elita unutar zemalja regiona. Imanuel Wallerstein (Wallerstein)¹ govori o »etnicizaciji eksploatisanih klasa«: ovde se bavimo »balkanizacijom« čitavih zemalja, podvrgnutih režimu »nejednake razmene«, odnosno, izravne eksploatacije.² U drugoj fazi, u tekstu se ispituju ideološki mehanizmi koji su u igri u sadašnjoj balkanističkoj ideologiji. U tom delu usredsređujem se na funkcije koje obavlja balkanistički stereotip, i pokazujem da su ove funkcije pretežno pragmatičke (a ne semantičke, kako bi uobičajena *doxa* ukazivala).

👉 I Gde je Balkan?

Mnoge zemlje jugoistočne Evrope, a naročito one na koje se odnosi Dejtonski sporazum, trenutno su uključene u trku u naoružanju. Ovo svakako nije najbolja opcija za zemlje opustošene ratom, »tranzicijom«, pohlepnim državnim aparatima i lokalnim elitama koje opslužuju same sebe. Niti je ovo najbolje moguće uređenje za njihove međusobne odnose. Ipak, čini se da im je ona nametnuta.

Svaka zemlja može da odluči da li da se naoružava ili ne. Ako se zemlja odluči protiv rasipnog trošenja na vojsku, ona svakako može osloboditi važne delove svog budžeta koji bi više koristili njenim građanima. Ali ako se bude tako ponašala, zemlja takođe rizikuje da će, *u slučaju da druge zemlje iz regiona ne čine isto*, biti gurnuta u inferioran položaj, i biti podložna uceni i eventualnoj agresiji od strane svojih suseda. Tragično iskustvo Republike Bosne i Hercegovine jeste tu da prodrma bilo kakve pacifističke obzire iz umova regionalnih lidera.

Teorijski je relevantno to da se situacija ne bi promenila čak i kada bi sve zemlje regiona, i sva lokalna vođstva, u jednom neverovatnom sticaju okolnosti, zaista bili skloni pacifističkoj politici. Rezonovanje bi ostalo isto. Na prvom stupnju, svaka od upletenih strana bila bi zabrinuta u pogledu namera drugih; na drugom stupnju, svi bi mogli i da priznaju dobre namere drugih, ali bi takođe shvatali da se u pogledu ovih namera nikada ništa ne bi uradilo. Svaka od uključenih strana bi onda sledila isto odvratajuće rezonovanje: »naravno da ne žele da započnu trku u naoružanju, baš kao i mi; ali mogu li sebi dozvoliti da se uzdrže? Ne, ne mogu. Dovoljno je da jedna

od strana prekrši prećutni dogovor – i on će se raspasti. Dakle, najbolje je da požurimo i naoružamo se jer je isuviše opasno čekati i izgubiti vreme!«.

Odnosi između uključenih zemalja formiraju sistem: to je sistem konfrontacije, ali ipak sistem. To je sistem *balkanizacije* u svom dvostrukom kolkvijalnom smislu: kako izolovanja tog područja od spoljašnjeg uticaja, tako i podele tog područja na male antagonističke države. Takav sistem može nastati iz situacije u kojoj svaka strana koja je uključena igra ulogu potencijalnog ratnog huškača za sve druge. Empirijski, ovo je najuobičajenija situacija. Teorijski, pak, može se konstruisati granična situacija u kojoj će, bez obzira na to kako se strane stvarno međusobno opažaju, situaciju definisati *fantomski* militarista: sa stanovišta svake pojedinačne uključene strane nemoguće je isključiti verovatnoću da će neka druga strana *identifikovati* jednu od ostalih (uključujući i onu koja je subjekt samog rezonovanja) kao »fantomskog« militaristu; stoga, nužno je da svaka strana stvarno *postane* militaristička. Drugim rečima: *moгуćnost*, prvo utelovljenja od strane jednog ideološkog »fantoma«, *prevodi sebe u nužnost*. Zato što strane koje su umešane ne mogu da isključe *moгуćnost* da su, po gledištu nekog drugog, one (ideološki) identifikovane kao militaristički »fantom«, one *stvarno moraju da postanu* militarističke.

Ovo je klasična zatvorenička dilema: iako postoji optimalni ishod igre, igrači ga ne mogu doseći i moraju da se odluče za ishod koji je jednako nepovoljan za sve igrače, ali koji je ipak (ili: upravo zato što je *jednako nepovoljan*) »druga najbolja« opcija. U pojednostavljenoj formi, možemo predstaviti situaciju matricom igre za dva igrača, od kojih svaki ima dve opcije: da se razoruža (R) ili da se naoruža (N). Opcije drugog igrača predstavljene su gornjom kolonom, opcije prvog igrača stupcem. Dobici (pozitivni brojevi) i gubici (negativni brojevi) za svakog igrača u svakom od mogućih ishoda formiraju matricu (prva figura za prvog igrača, druga figura za drugog igrača):

Tabela 1

1/2	R	N	
R	1, 1	-2, 2	
N	2, -2		-1, -1

Iako bi najbolji ishod za oba igrača bio dostignut ako su oba igrača za R (razoružanje), »racionalni izbor« za oba jeste da igraju N (naoružanje), što donosi ishod -1 za oba igrača.

Dakle, najbolja strategija za »dejtonske« zemlje jeste da se odluče za antagonističko, ne-kooperativno ponašanje, i da se upuste u trku u naoru-

žanju. Ovde se, ipak, u slici javlja jedan zanimljiv detalj: u smislu broja topova, tenkova, aviona, etc., koje svaka strana može da poseduje, »trka« se umerava međunarodnim sporazumom. Prema tome, svaka uključena zemlja može se nadati da će steći prednost nad drugima, ne u količini vojne opreme, nego samo u kakvoći ljudskog potencijala i socijalne organizacije. Na kraju, prednost koju zemlja eventualno može steći zavisi od njene sposobnosti da sebe pretvori u mamutsku vojnu kasarnu.

Ako međunarodni sporazum, ograničavanjem materijalnog vojnog potencijala »dejtonskih« zemalja, indirektno ohrabruje njihovu društvenu militarizaciju – zašto međunarodna zajednica nije postavila granicu trke u naružavanju na *nulu*? Budući da postoji međunarodni sporazum, zašto on nije konstrukcija *demilitarizacije*? Na ovo pitanje može se dati hiljade odgovora; ali osnovno je ovo: alternativna konstrukcija ne bi bila ona koja je usredsređena na *kontradikciju* između *antagonizma* na nižem regionalnom nivou i *kooperacije* na višem međunarodnom nivou. Alternativna konstrukcija ne bi dopustila *balkanizaciju Balkana*.

Mi nikako ne želimo da sugerišemo da su međunarodne aktivnosti, koje su kulminirale Dejtonskim sporazumom, bile »uzrok« ratobornog ponašanja zemalja o kojima se radi. Svako zna da je sporazum doneo mir. Ono što mi osporavamo, pak, jeste da je on takođe stvorio situaciju i proizveo strukturu koje su blokirale pristup mogućem boljem ishodu.³

Celokupna slika je onda sastavljena od oblasti antagonizma, omeđene oblašću saradnje. Situaciju ne bi trebalo predstaviti po modelu »kineskih kutija« gde veća kutija sadrži manju. Naprotiv, kao »primarnu« trebalo bi smatrati *ne-antagonističku kontradikciju* između regionalnog *antagonizma* i međunarodne *saradnje*: »struktura« je ono što se kristališe oko ove kontradikcije kao ishoda konjunkturne nad-determinacije.

Ovo znači da je matrica zatvoreničke dileme *nad-determinisana* svojom specifičnom spoljašnjošću. Igrači, »uhvaćeni« u shemu, određeni su *dvostrukom artikulacijom*, i upravo je ovo *dvostruko* određenje ono što ih »zatvara« unutar dileme. Ovo je važno zato što pokazuje međusobnu zavisnost dva kontradiktorna »nivoa« delanja, »nivoa« antagonizma i »nivoa« saradnje.

Ovu strukturu možemo predstaviti pomoću koncepta Romana Jakobsona (Jacobson), koncepta »dve ose jezika«, ose *opozicija* i ose *kontigviteta*.⁴ Ovo je naročito pogodna shema za naš slučaj: ako post-dejtonsku situaciju zamislimo kao *model*⁵ Jakobsonovog koncepta, odmah se pokazuje da dve ose *nisu simetrične*, i da osa opozicija *dominira osom kontigviteta*.

Opozicija je (paradigmatična i kontradiktorna) opozicija oko koje struktura organizuje sebe – »polje *saradnje* vs. polje *antagonizma*«. Ova opozicija može se ideološki predstaviti kao opozicija »*Evropa* vs. *Balkan*«. Odnosi kontigviteta su aktuelni odnosi koji su uspostavljeni među elementima sme-

štenim unutar dvogubog prostora razvijenog paradigmatičnom opozicijom. Ovo su odnosi »saradnje« unutar »međunarodne zajednice« (ideološki predstavljene kao, na primer, »Evropa«, »demokratska zajednica«, »civilizovani svet«, etc.); i odnosa antagonizma unutar oblasti »zatvoreničke dileme« (ideološki predstavljenog kao, na primer, »Balkan«. Od krajnje je važnosti da se nijedan od dva tipa odnosa ne može zamisliti, uspostaviti, reprodukovati ili »odigrati« *bez upućivanja na konstitutivnu kontradiktornu opoziciju »Evropa« / »Balkan«.*

Ovo upućivanje je konstitutivno ne samo za *odnose između* »elemenata«, to jest, uključenih zemalja, već je takođe konstitutivno i za *sáme elemente*, to jest, za konkretnu socio-ideološku strukturu »zemalja« o kojima se radi.⁶

Mali deo ideološkog diskursa iz dobro obaveštenog izvora najbolje će ilustrovati našu tezu:

(1) »postoji objektivna opasnost da Evropa, 'sigurna' i stabilna, zatvori sebe kako bi se odbranila od neprijatnih iznenađenja koja dolaze iz politički, ekonomski, vojno i socijalno nestabilnih zemalja. ... Mi smo svakako zainteresovani da šengenska granica ne ide severno od nas. ... Da li će Slovenija biti u poziciji da bira na kojoj će od njenih granica, severnoj ili južnoj, ići šengenska granica? Učinićemo sve da osiguramo da ide našim južnim granicama ... ako Slovenija bude prisiljena, delovaćemo bez altruizma...« (Milan Kučan, Predsednik Republike Slovenije, u intervjuu objavljenom u *Globus*, Zagreb, 25. jul, 1997).⁷

(Antagonistički) odnos prema susedima zamišljen je sa upućivanjem na opoziciju »Evropa / ne-Evropa«: ovo je izgleda definitivna indikacija da je Slovenija zemlja koja pripada Balkanu, budući da njena hegemonika ideologija⁸ reprodukuje obrazac koji je *konstitutivan* za »Balkan« kao simbolički region. Predsednikov diskurs očigledno nije samo diskurs razvijen unutar domena »antagonizma« između zemalja, on je takođe i diskurs koji pripada *unutrašnjoj* političkoj sceni zemlje; i usmeren je da izazove unutrašnje ideološke i političke efekte – to jest, on cilja na određenu reprodukciju odnosa koji konstitušu jedan od antagonističkih termina, naime, element »Slovenija«.⁹

Pre nego pristupimo načinu na koji *reprezentacija granice* operiše unutar »unurašnje« reprodukcije ideoloških i političkih odnosa uključenih zemalja, potrebno je da prvo kratko komentarišemo način na koji su dve reprezentacije »Balkana« i »Evrope« međusobno povezane.

»Balkan« i »Evropa« su dve »reprezentacije« koje definišu dve *oblasti odnosa, delanja i operacija*, sa dva suprotna kôda ponašanja: ko-operacija u

»Evropi«, antagonizam na »Balkanu«. ¹⁰ Umesto o »dve reprezentacije« trebalo bi, dakle, da govorimo o »dva skupa verovanja« (uključujući principe praktičnog delanja) sa dva različita domena »primene«. Iako diskursi i delanja, vršeni na pozadini jednog ili drugog skupa verovanja, određuju njihov »kontekst« sami za sebe, i bez bilo kakve dalje »garancije«, ne postoji dvo-smislenost u pogledu momenta u kojem je jedna ili druga pozadina verovanja aktivirana, naročito zbog toga što je »sintagmacija« u jednom ili drugom domenu (saradnja ili antagonizam, »Evropa« ili »Balkan«) uvek dominirana istom paradigmatičnom opozicijom koja se rasprostire između dva domena. Strogo govoreći, sa tačke gledišta ove ideologije, skoro da bi se moglo reći da je »antagonizam specifičan modus na kojem se saradnja vrši na Balkanu (za razliku od Evrope)«. Upravo upućivanje na *dominirajuću paradigmu »Evropa vs. Balkan«*, u ovom slučaju, osigurava odlučno svojstvo socijalno operativnih verovanja, njihovu »refleksivnost«. ¹¹ Ova dominirajuća paradigma pribavlja »nativnu teoriju« operativnosti dva skupa verovanja, i dodeljuje im njihov domen operisanja: antagonizam na »Balkanu«, saradnju u »Evropi«.

Akteri koji su interpelirani unutar ove ideologije delaju u skladu sa matricom »zatvoreničke dileme«, kada deluju u okviru domena primene matrice. Oni ne delaju na ovaj način zato što oni »znaju« matricu: njihovo delanje počiva na verovanju da je to »ispravan«, odnosno, »odgovarajući« način činjenja stvari unutar jednog od određenih domena (»Balkan«) postavljenih velikom podelom »Evropa / Balkan«. Upravo su u smislu ovog »operacionalnog« verovanja, *izvedenog iz verovanja u dominirajuću paradigmu*, oni spremni da opravdaju, odnosno, objasne svoja delovanja. *Ograničenja* njegovog verovanja (ovo njegovog »važi« za određeni region) dodeljuju verovanju njegovu »operativnost«, kako u smislu *mesta* primene (»Balkan«) tako i u smislu *modus operandi* (antagonističko ponašanje). Ova »ograničenja« nisu ništa drugo do njegova artikulacija unutar dominirajućeg skupa verovanja, usredsređenog oko dominirajuće dihotomije »Evropa / Balkan«.

U ovom svetlu, »nativna teorija«, iako uključena u oblast verovanja, čini se i sofisticovanijom i kompletnijom nego »znanje« kako je ono izraženo, npr., u »zatvoreničkoj dilemi«. Iz ovoga možemo izvesti »strukturni uslov« *znanja, le savoir* u fukoovskom smislu, kao ono što je nasuprot *verovanju*, u smislu »ideologije«. Znanje, u ovom smislu, jeste skup verovanja, opisanih i/ili formulisanih u skladu sa nekim institucionalnim (»akademskim«) kriterijumima, *uz isključenje ideoloških uslova mogućnosti »operativnosti« ovog određenog skupa verovanja*. ¹² Operacije 'nativaca' unutar polja opisanog pomoću »zatvoreničke dileme« zavise od identifikacije sa »subjektom za kojeg se pretpostavlja da *veruje*«; s druge strane, idealni izvršilac »racionalnog izbora«, kao »subjekt za kojeg se pretpostavlja da *zna*«, jeste

»subjekt za kojeg se pretpostavlja da veruje« *minus* ideološki uslovi identifikacije sa ovom instancom verovanja. Ovi uslovi su *upisani u* ideološke strukture, ali su *isključeni iz* polja znanja.

II Ko su »Balkanci«?

»Balkanci«, ovde metonimijski predstavljajući »nativce« bilo koje ideološke konjunkture, jesu oni koji se slobodno i sigurno kreću između različitih skupova verovanja, »mitskih« ili drugih, »uključujući« se u jednu pozadinu verovanja, kada to odgovara, i odbacujući je kada se prebacuju na drugu, a da im nije potreban ni kompas niti ikakvo vođenje, jer se sva zahtevana operacionalna »teorija« već sadrži unutar svakog svežnja verovanja, u formi svojih posebnih ograničenja, granica, međa i artikulacija spram drugih snopova verovanja.

Pojedinci sa Balkana, poput drugih »aktera« koji se bave regionom, jesu neka vrsta »nativaca« – ali samo u izvesnim situacijama, poput onih koje su definisane upućivanjem na Dejtonski sporazum. Ovde predstavljenoj teoriji nije potrebno da se oslanja na pojam »interiorizacijek«; ljudi sa Orijenta »interiorizuju« orijentalističku fikciju ništa više nego što to čine takozvani Zapadnjaci: ona je univerzalni bedeker, uvažavan i upotrebljavan zbog svoje praktičnosti, a ne zbog neke misteriozne »kolonizacije duha«. Od kako je Zapad upao u ludilo političke korektnosti, priručnik se u stvari bolje prodaje u samom regionu.

Postoji, ipak, jedan neprijatan detalj: »akteri« »zatvoreničke dileme« jesu »zemlje«, a ne pojedinci. »Zemlje« moraju na neki način da budu konstruisane kao *kolektivni akter* racionalnog izbora. Rekli smo da se »entitet« kolektivnog aktera drži skupa svojom dvostrukom artikulacijom, koja ga povezuje sa matricom, s jedne strane, i sa specifičnom spoljašnjošću matrice, s druge. Bez mnogo pojednostavlivanja, možemo reći: *ista orijentalistička ideologija* koja degradira i »pritiska« region Balkana kao celinu, takođe »podržava« vladajući položaj lokalnih političkih klasa, koje delaju (stvarno ili *in spe*) kao lokalni akteri međunarodnog sistema dominacije.

»Orijentalistička ideologija« Balkana istovremeno funkcioniše u dve dimenzije:

1. U međunarodnoj dimenziji, unutar koje se »Balkan« definiše kao određeni region sa specifičnim »kóдовима ponašanja«, suprotstavljenim »univerzalnom« kódu saradnje. Na ovom međunarodnom nivou, balkanske zemlje se definišu kao kolektivni akteri njihovom sposobnošću da iz »saradnje« prelaze u »antagonizam« i obrnuto, to jest, njihovom mogućnošću da se kreću između dva nivoa, naime, nivoa »Evrope« i nivoa »Balkana«. Vidimo da *prak-*

tični efekt ideologije protivreči njenom eksplicitnom sadržaju: »balkanizam« nije ono što razdvaja ove zemlje od »Evrope«, to je njihovo specifično sredstvo integracije u međunarodni sistem. Ipak, ova iluzija razdvajanja podržava i reprodukuje suštinsko svojstvo ove integracije: ona drži balkanske zemlje u inferiornom položaju. Orientalistička ideologija Balkana je tako mehanizam međunarodne dominacije.

2. Ali – i ovo je ono što čini, kako moglićim tako i nužnim, da se teorijski odbaci bilo kakva *mystique* »interiorizacije« – ova ista orijentalistička ideologija *takođe funkcioniše kao mehanizam dominacije unutar samih balkanskih zemalja.*

Sada moramo da objasnimo kako ova ideologija »drži skupa« same »zemlje«, kako proizvodi lokalne efekte »Društva«, to jest, kako konstruiše balkanske zemlje kao »kolektivne subjekte«. Drugim rečima, moramo da objasnimo kako i zašto je ovo *hegemonijska ideologija* zemalja o kojima se radi, i koja je njena uloga u ideološkim (i, prema tome, klasnim) borbama unutar samih zemalja. Stoga, naša sledeća tema biće:

III Balkanizam kao državna ideologija

Započecemo diskusiju onim što, na prvi pogled može izgledati kao skretanje od glavne teme: samo-reprezentacijom koja je balkanskim zemljama zajednička sa ostatkom post-komunističkog područja, slikom o sebi kao »*mladim demokratijama*«.

U post-komunističkim zemljama uopšte, ova politička ideologija jeste jedan od mehanizama za uvođenje odnosa ekonomske represije i eksploatacije putem *političkih sredstava*. Njen efekt granice bio bi instalacija uslova pod kojima bi ekonomska eksploatacija izgledala »normalna« i pod kojima bi se, klasično, ona vršila bez pribegavanja »ekstra-ekonomskim« pritiscima. Možemo s pravom biti skeptični da će efekt granice ikada biti dostignut: što takođe znači da možemo biti optimistični obzirom na buduće ideološke mehanizme kapitalističke reprodukcije, bilo »demokratske«, »orijentalističke«, ili neke druge. Naročito ideologija »mladih demokratija« smera ka tome da složi snažne egalitarne ideologije društvene solidarnosti, čvrsto ugrađene širom socijalnog spektra zemalja o kojima je reč. Za naš problem, pak, najvažnije svojstvo ove ideologije jeste njen *individualizam*. U ideološkoj dimenziji, ovo znači »slobodu svesti«, »slobodu izražavanja«, pravo da se prihvati bilo koje mnjenje, da se promeni, da se pređe sa jednog verovanja na drugo, itd. To je ono što se obično naziva »ideološka modernizacija«, i ona zaista uklanja sve ostatke iz prošlih statusnih društava i »tradicionalističkih« struktura uopšte. Karl Marks (Marx) je bio jedan od prvih mislilaca koji je veličao ovu istorijsku

novost kapitalizma: ipak, on je nije predstavio u smislu »modernizacije«; umesto toga, on je pisao o istorijskoj likvidaciji svih »*naturwüchsige*« veza lične zavisnosti, zamenjenih u kapitalizmu građanskom slobodom i pravom građanstva, određenom vrstom pravne »jednakosti« i depersonalizovanim odnosima ekonomske zavisnosti, dominacije i eksploatacije.

U najširem smislu, likvidacija statusnog društva, sa njegovim personalizovanim odnosima, znači nestanak svake *naturwüchsig*, regularne povezanosti između položaja koji neki pojedinac društveno zauzima, i misli i iskaza koje on/a proizvodi; ovo takođe znači odsustvo bilo kakve *naturwüchsig*, odnosno, regularne povezanosti koja bi vezivala individuu za njen/njegov položaj, status, itd., u društvu. *Ideja* »slobode savesti« na taj način pretpostavlja »slobodnu« individuu u buržoaskom smislu, to jest, istorijsku situaciju u kojoj ne postoji nikakav biunivokni, odnosno, lako zamisliv odnos između položaja za koji se »dešava« da ga neka individua zauzima, i misli i iskaza za koje se »dešava« da ga on/a misli i iskazuje.¹³

Ako neka individua treba da bude »slobodna« da prihvati bilo koji »skup verovanja« koji su socijalno dostupni, snopovi verovanja, pak, treba da budu »slobodni« od bilo koje indikacije »situacije« u kojoj oni mogu biti zaista aktivirani. Verovanja više ne »ukazuju« na domen njihove »primenek. Drugim rečima, njihova ograničenja više nisu inherentni deo njihove strukture.¹⁴ Prosta »nativna situacija« više nije primenljiva.¹⁵

Umesto čvrsto strukturisanog, višestruko artikulisanog socijalnog prostora »statusnih društava«, moderno političko društvo predstavlja jedno atomizovano polje »slobodnih i jednakih«, jednako »apstraktnih« individua, koje prihvataju snopove verovanja, i prelaze između njih, bez ikakvog očitog socijalnog ukotvljavanja. Bez međusobne artikulacije i socio-strukturne relativacije, skupovi verovanja moraju da budu stabilizovani na neki drugi način: jedno od mogućih rešenja jeste da su oni »stabilizovani«, da su »odnosni« obzirom na *granicu* »*univerzuma*« *unutar kojeg operišu*. Umesto da budu međusobno artikulisani svojim unutrašnjim granicama, kao u prosto »nativnoj« situaciji, skupovi verovanja su individualno artikulisani prema spoljašnjoj granici koja ih »sve« obuhvata. Nije potrebno naglašavati, ova specifična forma artikulacije verovanja u individualističkim ne-statusnim društvima, u stvari *određuje* spoljašnju granicu socijalnog »diskurzivnog univerzuma« – »univerzum« nacije.¹⁶

IV Teorija nacije

Očigledno nam je potrebna teorija nacije koja bi poduprla ovu analizu balcanističke ideologije. Neka mi bude dopušteno da ukratko izložim obrise takve teorije.¹⁷

U tekstu iz 1956.,¹⁸ Levi-Stros (Levi-Strauss) je razvio tezu da se dualističke društvene organizacije na neki način »spontano« razvijaju u trialiističke organizacije. Baz razrade njene moguće važnosti za glavnu ideju teksta, on je takođe sugerisao da u svakom društvu postoji jedna očigledno nefunkcionalna *nulta institucija*, čija je jedina funkcija da omogući društvu da postoji. Uz pomoć odgovarajuće definicije »dualističkog društva«, možemo pokazati da je uvođenje treće komponente strukturno nužno, i da ova dodatna strukturna instanca jeste *nulta institucija*.

Levi-Stros daje primer dualistično organizovanog sela Vinebago, i skreće pažnju na činjenicu da informanti iz različitih polovina daju različite prikaze organizacije sela: iako su obe reprezentacije dualističke, jedna počiva na dijametrickoj koncepciji dualizma, a druga na koncentričkoj koncepciji.

Tabela 2

Selo Vinebago prema informantima gornje polovine	Selo Vinebago prema informantima donje polovine
--	---

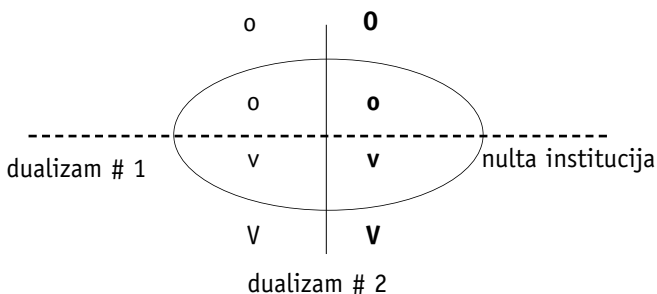
Diskrepanciju između dve reprezentacije – jedne dijametricke i druge koncentričke – podržava istorijsko-materijalistički stav da pojam »društvenog totaliteta« zavisi od strukturnog položaja iz kojeg se »totalitet« posmatra. Ona takođe radikalizuje pitanje kako neko takvo društvo može da proizvede *efekt totaliteta* uopšte, kako može da reprodukuje sebe: pod ovim uslovima, reprodukcija socijalne »integracije« izgleda nemoguće, jer se čini da je ona blokirana dvema radikalno različitim, međusobno isključivim ideološkim shemama kojima je nemoguće da međusobno komuniciraju.

Ovaj očigledni ekplanatorni čorsokak u stvari je teorijska uvertira. On nudi dobru početnu poziciju za striktniju definiciju »dualističke« (ili bilo koje druge) društvene organizacije, jer on uvodi nužnost po kojoj bi takva definicija trebalo da *uzme u obzir ideološko posredovanje reprodukcije društvenih odnosa*.¹⁹

Dualistička društvena organizacija može se onda definisati kao vrsta organizacije koja *dopušta dve različite dualističke koncepcije* društvene »celine«. ²⁰ Jedna takva organizacija se suočava sa strukturno motivisanim komunikacijskim slomom koji može biti razrešen (jedino) uvođenjem *treće* ideološke koncepcije koja je »neutralna« u pogledu druga dva pojma »društva«, i obzirom na koju dve konstitutivne ideologije mogu da definišu i »situiraju« jedna drugu, i tako međusobno komuniciraju. Pretpostavimo da je mali društveni svet, koji se sastoji od objekata definisanih sa tri para međusobno protivstavljenih distinktivnih svojstava, inicijalno organizovan na dualistički način. Jedna od »inicijalnih« dualističkih ideoloških koncepcija organizuje

je ovaj svet duž opozicije »cirkularno / necirkularno« (o / v), a druga duž opozicije »crno / ne-crno« (o / o). Zamišljajući društveni svet na dva različita dualistička načina, članovi ovog društva ne mogu da komuniciraju direktno, ukoliko dve grupe, definisane njihovim ideološkim »pogledom na svet«, ne nađu zajedničko rešenje. Rešenje proističe iz uvođenja *trećeg tipa »konceptualne sheme, zasnovane na ne-pertinentnom distinktivnom svojstvu*. Ovo rešenje se može rastaviti na dva stupnja: 1. Percepcija i definicija nerazumevanja (nerazumevanje se javlja kao pozitivan moment u socijalnoj integraciji): »Tvoja koncepcija društvenog sveta zasnovana je na svojstvu koje *nije pertinentno* mojoj koncepciji«. – »Moj način organizovanja sveta proističe iz distinkcije koja *nije pertinentna* tvom načinu njegovog organizovanja«. – Ovaj stupanj uvodi pojam ne-pertinentnog distinktivnog svojstva. – 2. U pogledu drugog stupnja, obe grupe »se slažu« oko zajedničke sheme organizacije sveta, zasnovane na distinktivnoj opoziciji koja je ne-pertinentna unutar njihovih respektivnih specifičnih ideoloških koncepcija, npr., »veliko / ne-veliko« (O / o). Ova »treća« konceptualna shema jeste *nulta institucija*. Nulta institucija funkcioniše kao zajednička referenca dve međusobno isključive konceptualne sheme (ove se mogu »generisati« iz nje), i tako osigurava njihovu međusobnu komunikaciju, namećući sebe kao »neutralnu«, posredujuću instancu. Nulta institucija proizvodi *totalizujući efekt »Društvo«*.

Tabela 3



Naša hipoteza je da *nacija funkcionoše kao nulta institucija*. Intuitivno, ideja izgleda ubedljivo: 1. dok druge institucije, podele, etc., izgledaju kao one koje su funkcionalne u modernom društvu, nacija izgleda kao da joj »nedostaje« funkcija; 2. korelativno, u nacionalno organizovanim društvima, sve funkcionalne institucije, etc., upućuju na naciju, i osmišljavaju se unutar njene perspektive. Stoga bi izgledalo plauzibilno to da nacija nema drugu funkciju nego da omogući određenom tipu društva da postoji, to jest, da

reprodukuje sebe »kao celinu«. – Nasuprot intuiciji stoji činjenica da *ovaj* tip društva već poseduje mehanizam za sveukupnu društvenu reprodukciju: Državu. Nacija onda izgleda kao da duplira jednu već postojeću instituciju. Drugačije teškoće se pojavljuju iz razlika između toga kako nulte institucije operišu u društvima bez države, i načina na koji operiše nacija:

1. Dok standardna nulta institucija *deli društvo iznutra* – nacija *ujedinjuje* moderno društvo i definiše njegovu spoljašnju granicu. Dok nulta institucija *deli društvo na isključive, ekskluzivne odeljke* – nacija *totalizuje društvo u jednu uključivu, inkluzivnu celinu*.

2. Dok standardna nulta institucija definiše sebe u odnosu na *druge* (funkcionalne) institucije *istog* društva – nacija definiše sebe u odnosu na *istu* instituciju (naciju) *drugih* društava.

Nacija je inkluzivna prema unutra i ekskluzivna prema spolja, dok je standardna nulta institucija ekskluzivna prema unutra i nema spoljašnju dimenziju. Ili, tačnije:

Nacija je inkluzivna u heterogenoj dimenziji (ona uključuje druge heterogene institucije istog društva) *i ekskluzivna u homogenoj dimenziji* (ona isključuje institucije iste vrste, tj., druge nacije).

Standardna nulta institucija je ekskluzivna u heterogenoj dimenziji (ona »preseca« druge institucije različitih, heterogenih vrsta) *i inkluzivna u homogenoj dimenziji* (unutar vlastite dimenzije, ona distribuira individue na unifikovan način).

Važne konsekvence slede iz ovih razlika: dok standardna nulta institucija definiše sebe u odnosu na druge (»funkcionalne«) institucije, i *deli* društveno polje na ekskluzivne odeljke – nacija sebe definiše u odnosu na druge nacije, prvo prema onima sa kojima joj je »zajednička« granica, i u odnosu na individue unutar te granice; ona unifikuje društveno polje u jednu »celinu« koja je inkluzivna prema unutra i ekskluzivna prema spolja.

Prevedena na naš idiom »skupova verovanja«, ova svojstva ukazuju na to da je nacija, kao nulta institucija, rešenje problema društvene integracije pod uslovima međusobno nezavisnih i situaciono bez-odnosnih verovanja. U Levi-Strosovom primeru, koji može biti slučaj retkog socijalnog dogmatizma, konceptualne sheme su povezane sa društvenim položajem. Ni situaciona ni socijalna relativizacija nigde nije povezana sa apstraktnim političkim konstituisanjem individualističkih društava.

Jedina opozicija koju nacija uvodi u društveno polje koje definiše, jeste opozicija između individue i kolektiviteta. Nacija mrvi društveno polje u skup apstraktnih individua, definisanih samo njihovim odnosom prema nacionalnom kolektivitetu, tj., prema imaginarnoj granici. Ova *strukturna opozicija* »funkcioniše kao«, ili »se predstavlja, iskušava kao« *kulturna identifikacija*. Identifikacija sa strukturnom instancom subjekta jeste ono

što se pripisuje nacionalnoj nultoj instituciji. Nasuprot instanci »subjekta za kojeg se pretpostavlja da veruje«, koja podržava skupove verovanja,²¹ ovo je »subjekt za kojeg se pretpostavlja da zna«, jer je identifikacija sa ovom instancom *korelativna sa okultacijom uslova mogućnosti takve identifikacije*.

Subjekt nacionalne nulte institucije svakako je subjekt za kojeg se pretpostavlja da »zna«, ali »znanje« pripisano ovoj instanci je prazno: ono se iscrpljuje u svojoj »funkciji« koja se sastoji u obezbeđivanju mogućnosti »prebacivanja« između inače ne-povezanih skupova verovanja. Zbog toga je ono otvoreno za investiranje od strane nekog *određenog* skupa verovanja, neke *određene ideologije* koja operiše unutar prostora omeđenog nacionalnom nultom institucijom. Ideologija koja investira inače »prazno« polje »znanja« pripisanog subjektu nacionalne nulte institucije postaje *hegemonia ideologija*. Hegemonia ideologija može zahtevati da bude podržana autoritetom »subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna«. U nacionalno organizovanim društvima, ideološka borba se vodi oko pitanja *koja će ideologija* (privremeno) investirati »znanje« za koje se pretpostavlja da pripada subjektu nacionalne nulte institucije, instanci koja podržava nacionalni *identitet*. Ideologije koje su stilizovane na balkanistički način naročito su pogodne za ovaj zadatak: budući da su ideologije granice, one se dobro mogu složiti sa nesavršenim ideološkim skeletom »nacionalne granice«; štaviše, preuzimajući nultu instituciju, one same je *podržavaju* u njenoj funkciji održavanja spoljašnje granice »nacije«.

V Kako balkanizam radi

(2) Hrvatske oružane snage su izmenile strateške odnose u ovom delu Balkana. (Franjo Tuđman, Predsednik Republike Hrvatske, na proslavi »Dana patriotske zahvalnosti«, u vazdušnoj bazi Zemunik; *Vjesnik*, Zagreb, 5. 8. 1995.)

(3) ... oni koji hoće da gurnu Hrvatsku na Balkan. (Tuđman, u istom govoru, prenela *Hrvatska TV*, 4. 8. 1996.)

Izgleda da između (2) i (3) govornik prelazi od jedne pozadine verovanja na drugu, ili da se barem referenca termina »Balkan« izmenila. U drugom primeru, Predsednik je napravio poetički trop koji Pjer Fontanije (Fontanier) naziva »*syllepse de metonymie*, silepsa metonimijek«²²: Hrvatska nije na Balkanu, dok je Balkan tamo gde njena vojska jeste. »Doslovni smisao« izraza »Balkan« bi se odnosio na militarni kontekst, dok bi njegov »figurativni, metonimijski smisao« figurirao u kontekstu »državništva«. Ovo je sva-

kako moguća interpretacija. Ali ona u stvari opovrgava prvu predloženu mogućnost: jer sa promenom konteksta takođe dolazi do promene u relevantnoj pozadini verovanja.

Kako se takav prelaz može pojaviti tako prirodno? Do toga dolazi zato što su skupovi verovanja o kojima se ovde radi već *artikulisani* između njih, i strukturno upućuju jedno na drugo. Razlika u smislu dva pojavljivanja »Balkana« nije razlika između »doslovnog« i »figurativnog« smisla, to je razlika između dva »modusa operacije« istog termina unutar dve različite dimenzije. Ključ za misteriju dvostrukog značenja »Balkana« jeste strukturni položaj termina »Hrvatska«. Termin »Hrvatska« je dvostruko artikulisan, »vertikalno« do »područja saradnje« (koje nije Balkan), i »horizontalno« do »područja antagonizma«, u kojem su njene oružane snage aktivne.²³ Iskazi (2) i (3) na taj način reprodukuju balkanističku shemu u kojoj je područje antagonizma omeđeno područjem saradnje. Daleko od toga da su kontradiktorni, samo zajedno oni razvijaju potpunu ideološku shemu.

Isti kvazi-prirodni prelaz od jedne pozadine verovanja do druge pojavljuje se u sledećem daleko zabavnijem iskazu:

(4) »Duh Balkana« lebdeo je iznad /sportske dvorane/ Lucija. Ne toliko zbog igre poznatih igrača, nego pre zbog njihovih trenera: Svetislava Pešića (Alba) i Miroslava Nikolića (Partizan). (*Dnevnik*, Ljubljana, 19. 8. 1996)

»Duh Balkana« se prvo uzima u smislu košarkaške mitologije: košarka je na Balkanu najvišeg kvaliteta; isti izraz se onda prenosi u domen »moralne« (odnosno, »političke«) pozadine verovanja: dva trenera, obojica Srbi, svađali su se sa sudijama.

Ista shema leži u osnovi naslova u ljubljanskom dnevniku *Slovenec*: »Balkanski metodi hrvatskih klijenata«, upućujući na manifestaciju ispred slovenačkog parlamenta, koju su organizovali klijenti iz Hrvatske čiji su depoziti u vodećoj slovenačkoj banci bili zamrznuti od razdvajanja dve zemlje. Ovde, simultano »upisivanje« prideva u dva registra »činjenične« i »moralne« geografije, proizvodi lepu rasističku aluziju: insuiniira se da metodi, kojima se verovatno može nešto prigovoriti, imaju nekakve veze sa zemljom porekla onih koji protestuju

Ovaj poslednji primer pokazuje jedno važno svojstvo balkanskog orijentalizma: nije potrebna nikakva posebna indikacija da bi se aktiviralo »drugog« (»imaginarno«, »moralno«) značenje termina »balkanski, Balkan«, etc. Višak značenja kvazi-prirodno prijanja za bilo koje pojavljivanje termina koji se odnosi na paradigmu »Balkan«. Zbog same svoje trivijalnosti, sledeći primer može potvrditi ovaj utisak²⁴:

(5) Reporter: »Uprava kluba ne veruje balkanskoj kuhinji: tim će poneći svoju hranu sa sobom«.

Voditelj sportskog programa: »Da, mogu postojati neukusni sastojci u balkanskoj kuhinji«. ²⁵

Kvazi-automatsko aktiviranje potcenjujućih konotacija može voditi pretpostavci da su one do nekog stepena ušle u »leksičko« značenje termina koji se odnosi na paradigmu »Balkana«. Naša teorija, pak, dopušta nam da izbegnemo takvo rešenje, koje bi neopravdano izložilo lingvistički leksikon milosti političkih konjunktura; radije bismo objasnili isti fenomen pomoću pritiska upotrebe. U skladu sa ovim objašnjenjem, upotreba je ono što, pod određenim uslovima, prenosi *locus* tamo gde se pojavljuje prelaz između pozadine verovanja, od »subjekta za kojeg se pretpostavlja da *veruje*« do »subjekta za kojeg se pretpostavlja da *zna*«. Umesto da funkcionišu kao *moguće* konotacije, koje su aktivirane samo kada su u odnosu sa izvesnim pozadinama verovanja, potcenjujući semantički elementi onda poprimaju kvazi-univerzalnu vrednost, aktivnu u *svakom* kontekstu. Ovo je odlučujući razvoj: *čim podrška artikulaciji različitih skupova verovanja, unutar kojih se termini odnose na paradigmu »Balkana«, aktuelno funkcioniše, odnosno, počinje da biva osigurana instancom »subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna«, shema Balkan-Orijentalizam preuzima nacionalnu nultu instituciju*. Kontaminacija balkanske leksičke paradigme potcenjujućim ideološkim konotacijama jeste efekt »grčke« ideološke sheme koja je nad-determinisala onu apstraktno individualističku.

Ovo znači da je »spoljna granica« nacionalne nulte institucije definisana upućivanjem na balkansko-orijentalističku dihotomiju. Ovo može imati potpuno mučne učinke, kako to pokazuje sledeći niz naslova u splitskom dnevniku *Slobodna Dalmacija*:

(6) 19. 7. 1996.: »Zagrebu nije potrebna balkanska veza za Savet Evrope« (ss. 1; 6-7)

20. 7. 1996.: »Da li je Hrvatska gurnuta u savez sa Balkanom i Afrikom?« (ss. 1;5)

21. 7. 1996.: »Balkan se obazire samo na Ameriku« (s. 10)

Rekli smo da se dualističke sheme, u »nativnom modelu«, odnose na dualističke socijalne strukture: zaista, dualistička shema povlači za sobom mogućnost druge dualističke sheme, i samo njih dve zajedno vrše i upotpunjuju dualističko strukturisanje socijalnog prostora. Ovde stvari mogu biti drugačije. Razmotrimo ovaj zip iskaza:

(7) Ovaj put vodi Hrvatsku ka balkanskim vodama, a ne prema Evropi, kažu mnogi posmatrači ... (*Dnevnik*, Ljubljana, 22. 8. 1996. kurziv R. M.)

Upućivanje na »posmatrač« lako bi moglo da bude stilistički alibi; ipak, upravo je ovaj određeni alibi ono što je izabrano.

(8) Hrvatska mora da bije tešku diplomatsku bitku protiv onih koji pokušavaju (a i dalje to rade) da je smeste na Balkan. (*Vjesnik*, Zagreb, 6. 8. 1996)

Schema Balkan-Orijentalizam je traumatična zato što se pripisuje perspektivi drugog. Smeštanje spoljne granice nacionalne nulte institucije stoga zavisi od priznanja od strane drugog.²⁶

(9) Dobili smo uveravanja u bezrezervnu podršku SAD da Hrvatska pripada centralnoj Evropi a ne Balkanu. (Predsednik Tuđman posle povratka iz Vašingtona, 3. 8. 1996, *Hrvatska TV*)

Balkanistička shema se imanentno zamišlja kao ona koja se odnosi prema »pogledu drugog«.

(10) Bilo koji poziv na međunarodnu arbitražu (kako bi se rešio spor oko slovenačko-hrvatske granice) uverio bi *udaljene posmatrače* u to da na Balkanu i u njegovoj okolini žive ratoborna plemena, nesposobna da sama reše svoje probleme. (*Delo*, Ljubljana, 22. 8. 1996, kurziv R. M.)

Schema može biti objekt parodije, u kojoj je preživela duhovitost:

(11) Međunarodna zajednica se više ne bavi ludim kravama nego ludim balkancima. (*Svijet*, sarajevo, 27. 6. 1996)

Takođe može opravdati morbidnu samodegradaciju:

(12) Zahvaljujem Ministru što je došao na naš mračni Balkan. (Predsednik Tuđman, na zajedničkoj konferenciji za štampu sa francuskim Ministrom inostranih poslova Alanom Žipeom (Juppe), 10. 2. 1994., *Hrvatska TV*)

Ipak, ono što može izgledati kao diskurs samodegradacije, u stvari operiše kao diskurs dominacije. Razlozi su strukturni. Mi smo tvrdili²⁷ da je

»dualistička socijalna organizacija« struktura, koja se ideološki reprodukuje uz podršku *dve dualističke koncepcije o samoj sebi*. Da bi preživela, takva organizacija mora da se obrati trećoj shemi, koja je »neutralna« obzirom na druge dve. Pomoću ekstrapolacije, konstruisali smo »naciju« kao osobenu vrstu takve »nulte institucije«. U balkanističkoj shemi, nulta institucija podržava sebe pozivanjem na dualističku shemu, gde se strukturalna funkcija »trećeg« i »neutralnog« dualizma vrši submisivnim prihvatanjem od strane onih koji bi trebalo da razviju vlastito viđenje (a ne razvijaju ga), *pozivanjem na dualističku shemu pripisanu privilegovanom »drugom«*.²⁸ Dualistička shema »Evropa vs. Balkan« jeste dualizam u skladu sa nekim hegemoniskim drugim, sa »međunarodnom zajednicom«, »Sjedinjenim Državama«, etc.

Sada možemo pravilno razumeti *tour de force*, pri čemu se ova shema refleksivno okreće nazad i obraća »balkanizovanom« javnom umu:

(13) Ovo je izbor između Evrope i Balkana. (Slovenački Premijer Janez Drnovšek, *Dnevnik*, Ljubljana, 3. 6. 1995).

Retorički entimem, koji leži u osnovi, mogao bi biti sledeće: »Morate napraviti izbor. Ipak, premise izbora mogu se razumeti samo sa stanovišta sa kojeg vam se obraćam, sa stanovišta Evrope. Vi možete birati samo kao Evropljani. Ergo: ako hoćete da birate, uvek već mora da ste izabrali«. Premijer govori u ime distinkcije »Evropa / Balkan«, i saopštava da se distinkcija može izvući samo sa stanovišta »Evrope«. Ali kako se ovaj »rasek« (/) distinkcije može locirati? On se može locirati samo tako što *znanje koje posedujemo*, znanje granice *definisane nultom institucijom*,²⁹ čini da ono koincidira sa *znanjem koje treba steći*, granicom između »Evrope« i »Balkana«.³⁰ Upravo *priznavanjem* samih sebe kao članova slovenačke »nacije« primaoci poruke *postavljaju sebe* kao »Evropljane«. I *to* je realni efekt entimemskog »zaključka«. Na taj način, »mlade demokratije« organizuju svoje društveno polje uz pomoć diferencijalističkog rasizma.³¹

VI Mehanizmi

Prema Edvardu Saidu (Said), *Orijentalizam* je konceptualna shema, koja ideološki posreduje dominaciju »Zapada« nad »Orijentom«.³² Orijentalistička hegemonija potvrđuje sebe kada »orijentalci« više ne mogu da zamisle sebe sem u orijentalističkom smislu. Ovaj refleksivni moment upotpunjuje konstituisanje »Orijenta« i »orijentalaca« kao objekta zapadne civilizacije. Subjektivacija unutar simboličkog polja *Orijentalizma* jeste ono što konačno transformiše »Orijent« u *objekt* dominacije.

»Balkanizam« se javlja kao jedan još radikalniji mehanizam. Nasuprot *Orijentalizmu*, u kojem je logika dominacije nametnuta kolonijalnom vladavinom, u Balkanizmu, upravo je imanentna logika sámog samo-konstituisanja ono što generiše nesposobnost da neko zamisli sebe drugačije nego sa stanovišta dominirajućeg Drugog.³³

Neka mi bude dopušteno da sažmem svojstva balkanističke ideologije koja smo do sada otkrili:

1. To je ideologija *dominacije unutar nacije-države*, snažno i delotvorno artikulirane do mehanizama *međunarodne dominacije*.
2. Ona ne interveniše u argumentacioni diskurs obezbeđivanjem »premis« za argument – nego, naprotiv, *postavlja okvir unutar kojeg treba izvršiti argumentaciju*. *Balkanizam* nije u tolikoj meri »sadržinska komponenta« koliko je *para-logičko sredstvo*, koje obezbeđuje »horizont« specifične racionalnosti.

Da bismo shvatili ideološke mehanizme koje »Balkanizam« pokreće, može biti prikladno da započnemo tako što ćemo prvo posmatratu »balkansku temu« kao jednostavni retorički *topos*. Ovo je, u stvari, način na koji se tema obično pojavljuje: kao *stenografska* indikacija, kao deo diskursa koji upućuje na pozadinsko znanje koje je zajedničko govorniku i publici. Za ovo pozadinsko znanje se pretpostavlja, a i nudi se kao takvo, da je *zajedničko, trivijalno i istinito*³⁴: upravo kao »opšte mesto«, *lieu commun, koinos topos*. Ovo »mesto« nudi govornicima prednost u pogledu smeštanja sebe na privilegovanu graničnu liniju, na limitrofičnu poziciju: u tačku u kojoj se nacionalna i internacionalna dimenzija artikuliraju jedna drugom (svojstvo br. 1), ili u kojoj se opšti okvir argumentacije dotiče određenih ponuđenih argumenata (svojstvo br. 2).³⁵

Istraživanja koja pristupaju »temi Balkana« iz ugla različitog od našeg, i usredsređuju se na njen »sadržaj«,³⁶ mogu na zanimljiv način da osvetle sposobnost »teme« da artikuliraju eksplicitan argument svojom implicitnom pozadinom, i da funkcioniše kao naročito moćni diskurzivni »operator«. Maria Todorova (Todorova)³⁷ predlaže tezu da »Balkanizam« nije tek varijanta Saidovog »Orijentalizma«, nego da ima i vlastite specifičnosti. Nasuprot Orijentu:

Balkan ima konkretnu istorijsku egzistenciju. ... Ne samo da je tokom otomanskog perioda deo jugoistočne Evrope dobio novo ime, Balkan, već su uglavnom otomanski elementi, ili oni koji su se opazali kao takvi, uticali na stvaranje aktuelnih stereotipa. ... čini se da ne bi bilo

preterano zaključiti da Balkan predstavlja otomansko nasleđe. ... Može biti da događaji čiji smo svedoci danas, a koji se pogrešno objašnjavaju nekakvom balkanskom suštinom, predstavljaju konačnu evropeizaciju Balkana. Ako se Balkan može izjednačiti, a ja mislim da može, sa svojim otomanskim nasleđem, onda ti događaji predstavljaju poodmaklu fazu u nestajanju Balkana.³⁸

Može biti produktivno ako produbimo tezu Todorove: »Balkan« bi onda bio *percepcija*, sa *stanovišta* »evropeizacije«, »vesternizacije«, ili »modernizacije«, *onoga za šta se pretpostavlja da jeste* »otomansko nasleđe«. ³⁹ Imajući u vidu ovu hipotezu, »Balkan« bi bio mit o Evropi pročitao dvaput: prvo, *recto*, kao mit o progresu i modernizaciji, potom *verso*, kao mit o »ne-evropskom« zaostajanju, etc. »Balkan« nastaje u tački gde se *recto* i *verso* čitanja sastaju.

Osobita delotvornost balkanističke ideologije proishodila bi onda iz samih svojstava koja razlikuju »balkanizam« od različitih »orijentalizama«. ⁴⁰ Ne samo da balkanistička ideologija pretpostavlja »evropsku« tačku gledišta, i tako učestvuje u mehanizmima dominacije; ona je takođe strukturisana duž *teleološke* ose (»vesternizacija« kao »normalizacija«, »modernizacija« kao »tok Istorije«, etc.), što je snabdeva određenom mobilizacionom moći. ⁴¹

»Balkan« je na taj način određen tip graničnog pojma, *Grenzbegriff*. On operiše duž dve različite ose, i proizvodi dva tipa komplementarnih efekata:

1. Na »horizontalnoj« osi diskursa, on proizvodi (semantički) efekat *disjunkcije*:
2. ili *prostornu* disjunkciju na imaginarnoj mapi (Balkan kao suprotstavljen Evropi, Zapadu, Evro-Atlantskoj civilizaciji, etc.);
3. ili *vremensku* disjunkciju na liniji teleološkog vremena (evropeizacija, vesternizacija, modernizacija, tranzicija, etc.).

Ovde, »Balkan« je »granični koncept«, zato što je on *koncept granice*. Kao takav, on pruža koordinate koje podržavaju »*logičku*« *koherentnost* diskursa.

4. Na »vertikalnoj« osi koja povezuje diskurs sa njegovom pozadinom, on proizvodi (pragmatički) efekat *konjunkcije*:
 1. i konjunkciju između »subjekta iskazivanja« (*sujet de l'enonciation*) i »subjekta iskaza« (*sujet de l'enonce*);
 2. i konjunkciju između eksplicitnih elemenata diskursa i implicitnog »pozadine verovanja« na osnovu kojeg iskaz stiče značenje. Ovde, »Balkan« je »granični koncept«, zato što se on prostire *preko* granice,

ili, radije, zato što je *dvostruko upisan* – i na površini »očiglednog sadržaja« diskursa i unutar domena specifične spoljašnjosti diskursa, unutar ne-eksplicitne pozadine verovanja, odnosno, »latentnih misli«, na osnovu koje, odnosno, kojih, diskurs stiče svoju koherentnost i svoje značenje.

Dok je »semantičke« efekte prvog tipa relativno lako analizovati, i objekt su naše dosadašnje rasprave, analiza »pragmatičkih« efekata, koji pripadaju drugom tipu, zahteva snažniji aparat, naročito zato što je upravo ovaj tip efekata ono što podržava instalaciju odnosa dominacije i, korelativno, uspostavlja horizont racionalnosti u kojem se diskurs pojavljuje kao »smislen, onaj koji ima značenje«. Moglo bi se čak reći da fasada racionalnosti i koherentnosti, uspostavljena prvim tipom efekata, služi kao zamajac za drugi tip »pragmatičkih« efekata.

U ovoj tački, potrebno je da osnažimo naš konceptualni aparat. Kao što je naša formulacija već nagovestila, strukturni *locus* označavajućeg elementa »Balkan« formalno je analogan paradoksalnoj poziciji zauzetoj onim što Frojd (Freud) naziva »nukleus sna«, a što *i* figurira unutar »misli sna«, *i* operiše kao složeni element oko kojeg »rad, da tako kažemo, izgradnje fasade sna«⁴² organizuje sebe.

Sklon sam da elemente u mislima sna, koje imam na umu, opišem kao »fantaziju« (*Phantasie*).⁴³

Označavajući element »Balkan« tako funkcionise na način onoga što Lakan (Lacan) naziva *point de capiton*, prošivni bod, naime, kao element koji je zajednički i fasadi koherentnosti i racionalnosti, i onome što ova fasada skriva. Već možemo da anticipiramo da jedan takav element može da ima sposobnost da funkcionise kao istinska fantazija unutar kolanja komunikacije. On onda preuzima funkciju strukturnog elementa, koji skreće primaočev »zahtev za smislom« ka posredujućoj petlji nesvesne želje.⁴⁴ U ovom slučaju, ono što inače može biti samo primaočeva *uslovna identifikacija sa »subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-veruje«*, transformiše se u jednu *bezuslovnu identifikaciju sa subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna*, pri čemu je primalac poruke *interpeliran kao subjekt*, i podleže ideološkom mehanizmu.⁴⁵

Ipak, ne bi trebalo da prebrzo uđemo u frojdotski konceptualni aparat: frojdotska *Phantasie* jeste jedan idiosinkretički element individualno nesvesnog, dok je »Balkan« dirkemovska *representation collective*, koja ostavlja široko otvorenim pitanje vlastite konačne artikulacije idiosinkretičkim mehanizmima individualno nesvesnog, tj., pitanje vlastitog teorijskog statusa *tout court*. Treba da nastavimo pažljivo: bez anticipiranja konačnog *Phantasie*-potencijala termina »Balkan«, prvo ćemo razmotriti njegova *formalna* svojstva, i prizvati umereniji koncept »*pre-konstrukta*«, koji je razrađen unu-

tar teorije diskursa.⁴⁶ U svrhu ovog taktičkog poteza, možemo pozajmiti neku vrstu opravdanje od Frojda:

U podizanju fasade sna, često se upotrebljavaju želje-fantazije, koje su prisutne u mislima sna *u formi pre-konstrukta* ... tako, u nekim slučajevima, fasada sna direktno otkriva stvarni nukleus sna ...⁴⁷

Dve kvalifikacije bi trebalo dodati gornjem Frojdovom optimističkom stavu: fasada «direktno otkriva» nukleus sna samo unutar procesa analize; zahvatanje nukleusa sna samo je mogući prvi potez prema analizi mehanizma sna. Bez ovih kvalifikacija, mogla bi se promašiti Frojdova glavna teza: koherentnost fasade maskira nesvesne mehanizme koji su na delu u pozadini latentnih misli sna. *Inteligibilnost* fasade sprečava *razumevanje* nesvesnog procesa. Fantazija se može upotrebiti kao privilegovani prolaz kako bi se, počinjući od fasade, došlo do misli sna, zato što ona pripada obema dimenzijama, jer je ona inkorporisana u fasadu u pre-konstruisanoj formi, proizvedena neprimetnim mehanizmima.

Na sličan način, balkanistički stereotip pomaže organizovanju diskursa u njegovoj «horizontalnoj» semantičkoj funkciji, koja je predstavljena pod tačkom 1 gore; diskurzivna koherentnost kojoj on pomaže da bude dostignuta, maskira njegovu »vertikalnu« pragmatičku funkciju, predstavljenu pod tačkom 2 gore. U balkanističkom diskursu, njegova specifična racionalnost, njegova inteligibilnost, maskira ideološke mehanizme kojima balkanistički stereotip pomaže da se aktiviraju.

VII Balkanistički stereotip kao »pre-konstrukta«

Kao primer prekonstrukta, Peše (Pecheux) citira šalu iz Frojdovog teksta o *Witz*:⁴⁸ »Da li je ovo mesto na kojem je Vojvoda od Velingtona izgovorio čuvene reči? – Jeste, ovo je to mesto, ali on nikada nije izgovorio te reči«. ⁴⁹ Peše primećuje da efekat ove vrste šala dolazi od činjenice da one eksplicitno iznose na videlo kako je *identitet* («subjekta, stvari ili događaja», kako on поближе navodi) konstituisan »negde drugde, u jednom *hors-lieu*«, u jednom *off-side*, odnosno, *alibiju*, i da iz ovog razloga efekat identiteta nije oštećen, *bez obzira na to šta se događa unutar ponuđenog iskaza*.⁵⁰ Peše potom skače na zaključak da se »efekat prekonstrukta može uzeti kao diskurzivni modalitet intervala iz kojeg je individua interpelirana u subjekta ... a istovremeno je 'uvek-već' subjekt«.

Trebalo bi da nastavimo dalje sa refleksijom koju je Peše započeo, i uvedemo neke dalje distinkcije. Možemo se složiti da je identitet diskursnih

stavki »konstituisan« negde drugde, to jest, unutar »konceptualnih shema« koje su deo pozadine verovanja na osnovu koje neki iskaz ima smisla. Sada se postavlja pitanje: kako primalac nekog iskaza (ili, pak, sâm govornik/sâma govornica) preuzima pozadinu verovanja na osnovu koje on/a treba da interpretira (ili ponudi) iskaz. Sâmo ovo pitanje je dovoljno da sugeriše da se »konstituisanje« »subjekta« (govornika, slušaoca, komunikacione zajednice »subjekata«), *razlikuje od* konstituisanja diskursnih stavki (referencijalni izrazi, predikati, etc.⁵¹). Dalje bismo trebali biti u stanju da objasnimo kako je govornik-slušalac u stanju da pređe od jedne pozadine verovanja do druge, uključujući one u koja on/a ne »veruje«. ⁵²

Mehanizam subjektivacije (ili, bolje reći, proizviđenje *efekta* »subjekt«) trebalo bi onda da osigura da diskursne stavke finkcionišu, i da se postupa s njima, *kao da* nisu konstituisane »negde drugde«, unutar pozadine verovanja. *Kao da* je njihovo pojavljivanje unutar iskaza bilo samodovoljno. Subjekt-efekt bi trebalo da osigura *nevidljivost Pešeovog »intervala«*, morao bi da bude u stanju da zasiti, prožme iskaz, da ga učini »smislenim, punim značenja«. ⁵³ Uzimajući Lakanovu cirkularnu definiciju označitelja ⁵⁴ kao određenje »subjekt-efekta«, mogli bismo da kažemo: subjekt je ono što diskurzivni *interval* unutar iskaza, *uzet kao označitelj*, predstavlja za neki drugi označitelj unutar pozadine verovanja. ⁵⁵

Vraćajući se na našu temu, sada možemo reći da se u našem primeru:
3. Ovo je izbor između Evrope i Balkana.

– subjekt-efekt se dešava između (bizarnog, ne-smislenog, »protivčinjeničnog«) *intervala* stvorenog opozicijom »Evropa / Balkan«, i označitelja »Balkan« kako on figuriše u pozadini verovanja koje podržava značenje iskaza (13 /vidi gore/). (Altiserovski) subjekt (ideologije) je, da tako kažemo, odnos između paradigmatičkog (»idealnog«) entiteta, konstruisanog u pozadinskom alibiju, i njegove aktuelizacije kao pojavljivanja u iskazu.

»Pozadina«, naravno, nije ništa drugo do odnosi između diskursnih stavki koji se moraju preuzeti, pretpostaviti, uzeti kao »prethodno zamišljene«, kako bi iskaz imao smisla – i koja se može izraziti u formi dopune propozicionalnom stavu, odnosno, pristupu. ⁵⁶ Pozadina, stoga, nije ništa manje retroaktivni, *nachträglich*, efekt nego što je to subjekt. Zbog toga se pozadina konstituiše sâmim iskazima u kojima se pojavljuje kao »prekonstrukt«. To je i razlog zašto individue mogu biti navedene da »preuzmu« takve pozadine samo time što su izložene njima i samo time što se one izgovaraju. ⁵⁷

Ipak, samo se neke »stavke« kvalifikuju za ovu »subjektivirajuću« funkciju. »Balkan« to čini: zašto? Zato što je »Balkan«, poput drugih slično privilegovanih ideoloških elemenata, u stanju da *organizuje* pozadinu verovanja na osnovu kojeg diskurs »ima smisla«. Pod pretnjom komunikacionog sloma, i konsekventnog gubitka inter-subjektivnosti, komunikacionim part-

nerima (ili »socijalnim individuama« uopšte) su krajnje potrebni takvi čvrsti elementi na osnovu kojih oni mogu da suspenduju mrežu svojih intersubjektivnih (i, uopšte uzev, socijalnih) odnosa.

»Balkan«, i slični elementi, predstavljaju takvu jednu suspenzionu udicu, zato što oni, takoreći spolja, podržavaju konstituisanje »nulte institucije«,⁵⁸ koja je sama apsolutno jemstvo komunikacione mogućnosti u individualističkim društvima. Idući za dodatnom distinkcijom koja ili koincidira, ili je teleološki skicirana tako da jednom u budućnosti, koincidira sa spoljašnjim rubom nulte institucije, »Balkan« i slične segregacione naprave *nadopunjuju* imanentnu nestabilnost, ne-zasićenost (nacionalne) nulte institucije.⁵⁹

Budući da nulta institucija obezbeđuje mogućnost *prelaženja* između različitih pozadina verovanja u modernoj ideološkoj situaciji, njeno održavanje je apsolutni uslov za reprodukciju »komunikacione zajednice«. Dakle, budući da je takva nulta institucija »čista forma«, ona ne može da podupire sebe, a da nije, u bilo kojem datom momentu, nad-determinisana nekom »određenom« ideološkom shemom. Ova »shema« je poznata »hegemonijska ideologija«. U demokratskim individualističkim društvima, što je više neka ideologija »formalna«, i što je manje »vezana za sadržaj«, to se bolje ona kvalifikuje za hegemonijsku ukogu. Balkanizam je upravo takva jedna ideologija: konačno, ona samo prati distinkciju, i ostavlja široko otvorenim sekundarno pitanje »semantičkog« ispunjavanja dva odvojena odeljka koje uspostavlja, odnosno, instituiše.

Da bi mogla da pređe od jedne pozadine verovanja do druge, što je uslov komunikacije⁶⁰ i, uopšte uzev, socijalne interakcije u modernim »demokratskim« društvima,⁶¹ socijalna individua mora da bude u stanju da pristane na identifikaciju sa »subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna« koji se pripisuje nacionalnoj nultoj instituciji. Bezuslovna identifikacija sa ovom instancom jeste uslov mogućnosti uslovne identifikacije sa »subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-veruje«, koja podržava svakodnevnu komunikaciju. Individua je neposredno suočena samo sa »mogućim« verovanjima i njihovim predmetima verovanja. Ali ona ili on ne mogu pristati na njih a da prvo ne izvrše preliminarnu identifikaciju sa subjektom znanja, identifikaciju koja otvara polje »mogućih« verovanja i pristup predmetima verovanja koji su im pripisani. Drugim rečima, razumevanje i komunikacija su, uopšte uzev, nemogući ako njihovi akteri nisu prvo identifikovali sebe sa subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna nulte institucije, ako nisu *postali »subjekti«*, tj., ako nisu *interpelirani u neku (određenu) ideologiju*.

Ideologije, čije se sheme verovanja mogu načiniti, na ovaj ili onaj način, tako da koincidiraju sa »shemom« nulte institucije, koja leži u osnovi,

i čiji »subjekt-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-veruje« može tako biti *zamagljen subjektom-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna nulte institucije*, jesu stoga *la voie royale* prema osiguravanju apsolutnog preliminarnog uslova svake komunikacije i socijalne interakcije uopšte.

Balkanizam je jedna takva ideologija.

➤ VIII Sterotip kao »program menadžer«

Bavili smo se sa dva različita slučaja, kojom prilikom smo pokušali da uhvatimo balkanističku ideologiju »na delu«:

1. Konstruisali smo i analizirali prvi slučaj kao matricu racionalnog izbora, koja vodi praktično delovanje i praktično rezonovanje. »Balkanizam« tu operiše kao formalna distinkcija koja ili ne treba da bude leksikalizovana u poznatom balkanističkom vokabularu, ili je, konačno, samo sekundarno tako izražena. U ovom slučaju, ono što možemo samo analitički prepoznati kao »balkanizam«, funkcioniše na nivou *zdravog razuma*, koji postavlja *horizont racionalnosti* za različite svakodnevne prakse, i podmazuje mehanizme različitih aparata kojima i unutar kojih se ove prakse sprovode.

2. U drugom slučaju, bavili smo se nizom istorijskih iskaza u kojima se balkanistički vokabular eksplicitno pojavljuje, i to smo činili na način koji može biti uznemiravajući za »zdrav razum« koji je zajednički komunikacionoj zajednici u kojoj se ovi iskazi nude.

Dva različita i čak kontradiktorna modusa očigledno se ne isključuju međusobno i, uprkos njihovoj logičkoj kontradikciji, oni operišu simultano unutar iste komunikacione zajednice. Kako ovo možemo prikazati?

U prvom slučaju, ideološki horizont je dihotomno podeljen na dva domena u kojima se primenjuju dva različita skupa praktičnih regulativnih principa. Treba primetiti da, već u prvom slučaju, stereotip »Balkana« vrši *dvostruku funkciju*: on je *ime* jednog od dva domena, ali on je takođe i *operator dihotomizacije*. Ideološka mapa je razbijena na dva nejednaka dela *zato što* postoji nešto što mi zovemo »Balkan«.

Po samoj svojoj prirodi, ovo nije simetrična shema. Na imaginarnoj mapi, »Balkan« figurira kao *enklava*; ako dinamizam asimetrije dobije na brzini i snazi, on može preuzeti figuru *izuzetka*. Pod pretpostavkom onoga što smo nazvali »dvostruka funkcija« stereotipa, razvitak od enklave ka izuzetku proizvodi jednu važnu konsekvencu: sa *povlačenjem domena* koji denotira »Balkan«, dolazi do *ekspanzije operacionalnog kapaciteta* stereotipa.

Već smo primetili teleološku strukturu balkanističkog stereotipa: u smislu njegove prostorne lokalizacije, »Balkan« je nešto što treba gurati južnije; u smislu njegove vremenske egzistencije, on je nešto što treba ostaviti u prošlosti. Objasnili smo ovu teleološku komponentu kao jedno nastupanje popularnih i pomodnih ideologija modernizacije, »evropeizacije«, etc. Sada možemo videti da, čak i pre ove sekundarne i spoljašnje podrške, sklonost ka onom teleološkom pripada imanentnoj logici balkanističke sheme. Što više »Balkan« nestaje kao domen unutar imaginarne geografije, to je on moćniji kao premisa praktičnog rezonovanja i kao princip unutar procedura legitimizacije. Budući da, čak i kao »geografski« domen, »Balkan« nije ništa drugo do pragmatični *alibi* i *topos*, logika sheme gura stereotip iz njegove denotacione dimenzije ka »operacionalnoj« funkciji.

Prizivanje »Balkana« može onda opravdati izuzetna delanja, neprilagođena preovlađujućem okviru zdravog razuma – kako to i čini u iskazima koje smo grupisali pod »drugim slučajem« (*vide supra*).

3. Slovenija se zalaže za rešenje u političkom smislu; ali mi ćemo razumeti upotrebu sile, budući da izgleda da je to jedini jezik koji ovaj deo sveta razume.⁶²

Stereotip onda funkcioniše kao 'prebacivač' između »normalnog« i »izuzetnog«. U krajnjem slučaju, on može postati oruđe koje opravdava *bilo koji tok* delovanja.⁶³ On je takođe snažan mehanizam *diskursa autoriteta*, tj., *legitimisane moći*, jer on *stvara situaciju izuzetka kao što i nudi pripravljen lek za razrešenje takve situacije*.

Uopšteno govoreći, ova vrsta stereotipa pomaže prelazenju od jedne »konceptualne sheme« ka drugoj, od jedne pozadine verovanja ka drugoj, od jednog skupa pragmatičkih smernica i principa opravdavanja ka drugom takvom skupu. Takav stereotip onda funkcioniše na način onoga što, u PC-kulturi, nazivamo »program menadžer«: on je oruđe pomoću kojeg je moguće zatvoriti i otvoriti različite »programe« koji su dostupni u datoj kulturi.⁶⁴

IX Stereotip kao mehanizam ideološke hegemonije

Sličnu ulogu smo dodelili nacionalnoj nultoј instituciji: ona »sadrži« i drži na okupu sve ideološke sheme unutar nacionalne kulture, i osigurava prelaz između njih u smislu *razumevanja*. Ukazali smo da nacionalna nulta institucija, kao »prazna« i čisto »formalna« shema, ne vrši ideološku interpelaciju sama po sebi. Korelativno, uspešna ideološka interpelacija pod uslovima nacionalističkog ideološkog konstituisanja zavisi od kapaciteta određene ideo-

logije da potpomogne da njen »subjekt za kojeg se pretpostavlja da veruje« dođe na strukturno mesto »subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna« nacionalne nulte institucije.

Sada se pokazuje da stereotip balkanističke vrste može da služi kao privilegovani instrument koji omogućuje određenu ideologiju, sposobnu da inkorporiše takav stereotip u vlastiti diskurs, da investira i, konačno, da prisvoji poziciju »subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna« nacionalne nulte institucije. Balkanistički stereotip, kao i neki drugi sličnog tipa,⁶⁵ i sâm je u stanju da radi kao »oruđe prelaza«: štaviše, »prelaženje« koje on podržava ne ograničava sebe na relativno benigne interpretacione efekte »razumevanja« – on *inkorporiše* različite ideološke pozadine u preovlađujući sklop zdravog razuma. On može da služi kao kraljevski put ka *ideološkoj hegemoniji*.

X Neki zaključci

Iz gornjeg možemo izvući izvesne teorijske i praktične zaključke:

1. Ideologija koja je *hegemonijska* u datom trenutku nije ideologija koja, na ovaj ili onaj način, uspeva da »ubedi« veći deo populacije. Ideologija, koja je u stanju da pruži sredstva za prelaženje između različitih »konceptualnih shema«, pozadina verovanja ili ideoloških »programa«, jeste ono što postoji u datoj kulturi. Budući da je postojanje pluraliteta takvih programa nužnost u svakom društvu, *a fortiori* u svakom kompleksnom i *modernom*⁶⁶ društvu; i budući da je prelaženje između različitih ideoloških pozadina, između različitih skupova praktičnih principa, etc., egzistencijalna nužnost ljudskog postojanja, funkcija koju vrši hegemonijska ideologija jeste od životne važnosti za opstanak zajednice i individua koje žive u njoj. Pitanje hegemonije nije pitanje ubedljivosti, javnih odnosa ili propagandnih kampanja – ono je pitanje opstanka.

2. Prosvećeni pokušaji da se demistifikuju stereotipi sistematski promašuju stvar: stereotipi ne funkcionišu unutar semantičke dimenzije, oni su *pragmatičko* diskurzivno oruđe.

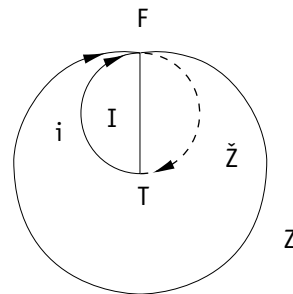
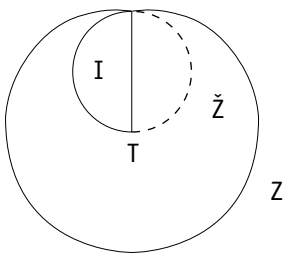
3. Balkanistički stereotipi, ili drugi istog tipa, dodatno pružaju dragocen alat nacionalno konstituisanim zajednicama za rukovođenje njihovim *spoljašnjim* odnosima: budući da je nacionalna nulta institucija isključiva u svojoj homogenoj dimenziji (tj., u svom odnosu sa drugim analogno konstituisanim zajednicama), ona ima teškoća da ocrta, odnosno, projektuje svoje odnose sa drugim zajednicama: dihotomijski stereotip balkanističke vrste nudi koristan regulativni princip kako da se razreši ova teškoća. U kontekstima gusto nastanjenim i snažno opterećenim nacionalističkim ideologija-

ma, skoro da je obavezno da se balkanistički, odnosno, drugi slični stereotipi, pojave. To je naše tragično moderno ozakonjenje stare antropološke izreke, naime, da ljudi moraju da budu razdvojeni kako bi njihove zajednice bile na okupu.⁶⁷

Appendix: Shema ideološke interpelacije

Lakanova shema

Ideološka interpelacija



Z: zahtev (za smislom)

T: tačka prenosa

I: identifikacija

Ž: želja

Z: zahtev (za smislom)

I: identifikacija – princip interpelacije

T: subjekt za kojeg se pretpostavlja da veruje/zna

Ž: želja

F: (individualna) fantazija

i: ideološka interpelacija

Napomene

1. Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, *Race, Classe, Nation, Decouverte*, Paris 1988.

2. Problem treba posmatrati unutar šireg okvira svetske ekonomije. Cf., Gyorgy Wiener, »The Change of Epochs in World History and the Changes of Eastern Europe«, u: *The Anti-Capitalist Left on the Eve of the 21st Century*, Eszmelet Books, Liberter, Budapest, 1996. »Veličina dugova stalno raste tokom 1980ih ..., iako, od 1983., zadužene zemlje nisu uvezile dodatne izvore u svoje ekonomije, štaviše, kolektivno one su postale izvoznici kapitala ... srazmera dugovanja po osobi u Mađarskoj, Poljskoj i Rumuniji dostigao je najviši nivo u svetu«.

3. »Teorija Dejtona« nije predmet ovog teksta. Ako će i biti napravljena jednog dana, sugerisali bismo da to bude u stilu »*le materialisme de la rencontre*«, »materijalizma susreta«, iz poslednjih Altiserovih rukopisa (cf., »Le courant souterrain du materialisme de la rencontre«, u: *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, F. Matheron, ed., Stock/IMEC, Paris, 1994), i da se učini pokušaj da se »zamrzne« post-jugoslovenska situacija u smislu susreta između klasnih borbi unutar regiona i protivrečnosti kapitalističkog svetskog sistema. Što se tiče analize ovog poslednjeg, nemamo neke određene predloge (iako bi sugerisali da se pođe od teze koju je predložio Đerd Viner u već pomenutom članku, »The Change of Epochs in World History and the Changes of Eastern Europe«, objavljenom kao uvodni tekst u: *The Anti-Capitalist Left on the Eve of the 21st Century*, Eszmelet Books, Liberter, Budapest, 1996). Što se tiče prvog, naša hipoteza bi uglavnom bila sledeća: međunarodni odnosi su suštinski za uspostavljanje kapitalizma u zemljama bivšeg »državnog socijalizma«; u izvesnom smislu, njihova uloga je *obrnuto simetrična* onoj koju su oni vršili u uspostavljanju *prvih* klasnih društava. Dok se klasna organizacija istorijski javlja kada se odnosi dominacije i eksploatacije šire izvan područja u kojem bi se oni mogli regulisati srodničkim strukturama, tj., kada savezništva i suparništva (u najvećoj meri kroz procese trgovine i osvajanja) prestala da budu ona između srodničkih grupa i pretvorila u odnose između klasa – u današnjem uspostavljanju klasne dominacije i eksploatacije pomoću političkih sredstava u »tranzicionim« društvima, međunarodni odnosi (opet »putem trgovine i rata«) jesu funkcionalni u uspostavljanju *prelaznih* lokalnih birokratskih i upravljačkih elita koje vladaju nad stanovništvom, organizovanih, u ovu svrhu, u pseudo-srodničke mega-grupe, tj., u etničke nacije. Dok su »prve« države nastale iz procesa *ekspanzije* odnosa dominacije-eksploatacije i *ograničavanja* regulacije zasnovane na srodstvu, sadašnja aneksija novih područja u sistem svetskog kapitalizma zahteva sužavanje i smanjivanje odnosa dominacije, zadatak koji obavljaju pseudo-države koje su ideološki zasnovane na etničkim pseudo-srodničkim strukturama, kako bi procesi eksploatacije bili prošireni. (Za ovu teoriju nastanka klasne dominacije, vidi: Eric Wolf, *Europe and the Peoples without History*; i prikaz ove knjige od strane Erika Hobsbauma (Hobsbawm): »All Peoples Have a History«, u: *On History*, Weidenfeld & Nicolson, 1997). Mi ovde pokušavamo da analiziramo ideološku strukturu etničkog »zamišljenog srodstva«.

4. Roman Jakobson, »Linguistics and Poetics«, u: *Style in Language*, Thomas A. Seboek, ed., MIT Press, 1960. Vidi i druge dobro poznate tekstove Jakobsona o ovom predmetu.

5. Cf., Alain Badiou, *Le concept de modele*, Maspero, Paris, 1969.

6. Ovdje analiziramo samo ideološku logiku ovih konstituisanja. »Materijalna osnova« ideološke logike reprodukcije jeste, naravno, klasna borba u svom dvostrukom aspektu: unutar kapitalističkog svetskog sistema, i unutar zemalja nedavno priključenih svetskom sistemu.

7. Predsednik ne upražnjava čisto diferencijalistička gledišta; ovako on opisuje svoje političke oponente u Sloveniji: »/Njihova/ logika je kukavička, izdajnička, očito preneti dugim godinama života na Balkanu«. Intervju u: *Delo*, Ljubljana. 26. juli, 1997.

8. Ne sugerišemo da bi trebalo zaključiti u smeru hegemonijskog karaktera ove ideologije iz toga što je propagiraju najviši funkcioneri Republike. Odnos je pre suprotan: širenjem hegemonijske ideologije, *kvalifikujemo* se za takvu poziciju.

9. Vidi prethodnu napomenu, gde ista ideologija funkcioniše u okviru unutrašnje političke scene; takođe je simptomatično da je odlomak koji navodimo bio jedini fragment naveden *in extenso* od strane vodećeg slovenačkog dnevnika *Delo*, u izveštaju o Predsednikovom intervjuu datom vodećem hrvatskom političkom tabloidu. Naslov sažetka bila je dalja varijacija na balkansku temu, povezujući ideju Jugoslavije sa negativnim konotacijama reprezentovanja Balkana: »Da li je rešavanje problema na 'jugoslovenski način' zastarelo?»; i podnaslov: »Ako bude prisiljena, Slovenija će zatvoriti granicu sa Hrvatskom« (*Delo*, 25. juli, 1997).

10. Dvostruki mehanizam balkanističke ideologije (horizontalni antagonizam, vertikalna submisivnost) lepo je izložen u sledećem primeru, uzetom iz bugarske štampe (primer i komentar iz: Roumen Yanovski, »Balkan neighbours in the Bulgarian press (October 1996–March 1997)«, *Balkan Neighbours Newsletter*, no. 5, ACCESS Association, Sofia, 1997): Naslov: »Čak nam se i Rumunija smeje«; tekst: »Bugarska nije smela da dozvoli rumunskom državniku da nas baca na hrpu zajedno sa 'grupom prezrenih', čak iako u nju upravo i spadamo ... Dočekaćemo dan kada će ispravan rumunski zaključak izreći neki Somalijac ili Kurd« (*Kontinent*, 22. 11. 1996.). – Čak i kada bi se smatrao »istinitim«, određeni stav ne bi smeo da iskaže »horizontalni« sused; antagonistički »horizontalni« partner dalje je okarakterisan paradigmom »Somalijac, Kurd«. – Važna implikacija ove distinkcije (horizontalni vs. vertikalni odnosi) jeste da je *znanje nedostupno »horizontalnom drugom«*. Što znači da »istiniti« stav »horizontalnog« suseda nije nikakav stav, i da, prema tome, ne može biti ni istinit ni lažan, nego naprosto kleveta.

11. Ova artikulacija dva različita skupa verovanja putem njihove supsumcije pod istu paradigmatičku opoziciju razrešava problem »prelaza« od jedne pozadine verovanja do druge. U suprotnosti prema »internacionalnim« delanjima i diskursima, u velikoj meri ritualizovanim, ovaj uslov nije ispunjen u »sekularnim« individualističkim kontekstima, ideološki predstavljenim kao oni koji su određeni »slobodom mišljenja« i »izražavanja«; ovo je upravo *unutrašnja* situ-

acija zemalja koje se bave dihotomijom »Evropa / Balkan«; tu reprezentacija granice, krajnje nad-determinisana opozicijom »Evropa / Balkan«, funkcionirše drugačije. To je predmet odeljaka koji slede.

12. To jest, uslovi mogućnosti identifikacije sa »subjektom za kojeg se pretpostavlja da veruje« isključeni su iz »pristupa zatvoreničke dileme«, dok su »prisutni« u naivnom rezonovanju aktera: »Kada si na Balkanu, radi što ljudi sa Balkana rade«: »Balkan«, kao domen primene, pravovaljanosti ili »operabilnosti« određenih »orijentalističkih« verovanja, omeđen je i ograničen unutar sâmog ovog verovanja, na primer, svojom zavisnošću od paradigme »Evropa / Balkan«. – Moris Bloh (Bloch) primećuje da je moguće izvesti »socijalnu strukturu« (u smislu koji upotrebljava Redklif-Braun /Radcliffe-Brown/) pomoću isključivog koncentrisanja na ritualnu komunikaciju; ritualna komunikacija, »u sâmim rečima ljudi koje mi proučavamo«, proizvodi »akademsku teoriju socijalne strukture«: ovo je istinito *pod uslovom da je ritualna komunikacija bez spoja sa drugim* (»univerzalnim«) tipovima komunikacije. Upravo je ova artikulacija između dva tipa komunikacije, sadržanih, u skladu sa današnjom teorijom, u ritualnoj komunikaciji i njenim verovanjima, ono što prikazuje »operativnu«, praktičnu dimenziju socijalne strukture. »Akademska teorija« kao znanje težila bi tome da bude *redukcija* »ritualne komunikacije«.

13. Teorija ideologije mora da pokaže upravo suprotno. To je razlog što projekt teorije ideologije može biti inherentno kontradiktoran. Istorijski i materijalni uslovi koji postavljaju dnevni red teorije ideologije pretpostavljaju da je moguće »videti« razliku između »pozicije« sa koje se diskurs iskazuje, i »sadržaja« ili »strukture« onoga što se iskazuje. Samo na osnovu ove razlike mogu se ovo dvoje povezati zajedno na neki regularan način, što je klasična ambicija svake teorije ideologije. Pozicija sa koje se teorija ideologije uopšte može iskazati, slabi sâmu mogućnost njenog iskaza. Takva teorija može, na osnovi pozicije iskaz/iskazivanje, razraditi odnose *bilo kojeg iskaza osim svog vlastitog*. Ona je sâma svoja slepa mrlja. Ona kao svoj objekt može uzeti bilo koju socio-istorijsku situaciju osim one od koje zavisi njena mogućnost. Budući da su socio-istorijski uslovi diskurzivnih formacija njen objekt *par excellence*, takva teorija je slepa za svoj vlastiti objekt sve dok ga nosi unutar sebe. Projekt teorije ideologije – ukoliko on konceptualno pretpostavlja »prirodnost« stâ-tusa, i »perspektiva« koje se odatle otvaraju u pogledu socijalne »celine«; i, s druge strane, ukoliko ona nije istorijski moguća sve dok se statusi i njihove odgovarajuće »perspektive« slamaju – jeste prirodno *zakasneo*.

14. Prema tome, ona mogu lako razviti univerzalističke pretenzije, i verovatno postati netolerantna i ekskluzivistička. Ovo može biti jedan od glavnih razloga za inače bizarnu preferenciju koju »mlade demokratije« pokazuju za ekstremističke, čak fašističke, političke doktrine.

15. Ovo je razlog što se Vejnovo (Veyne) početno pitanje u knjizi *Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes* (Da li su Grci verovali u svoje mitove?), Seuil, Paris, 1983, 1992, može postaviti samo iz prosvećene, »moderne« perspektive: Grcima ne bi palo na pamet da bilo kakvo verovanje poimaju u modernom, apsolutističkom, ekskluzivističkom smislu.

16. U prethodnom odeljku, pokušao sam da pružim vlastiti prikaz istorijske cezure »modernosti«. Način na koji sam formirao ovaj prikaz služi svrsi ovog teksta. Svakako sam pojednostavljivao, igrajući na grubu distinkciju »statusno društvo / individualističko društvo«; *en passant*, trebalo bi da priznam časno i daleko poreklo ove distinkcije u opoziciji »status vs. ugovor«, koju je ustanovio ser Henri Mejn (Maine) u svom delu *Ancient Law*, 1861. Čineći to, čini se da se pridružujem Karlu Marksu koji je, kao što Klod Lefor (Lefort) ispravno primećuje, prevideo istorijska dostignuća »apsolutne monarhije« (tj., centralizovane proto-moderne administrativne Države), i sledstveno promašio »pragmatičke« socijetalne efekte u restrukturaciji socijalnog prostora, proizvedene Deklaracijom o ljudskim pravima (vidi: Claude Lefort, »Droits de l'homme et politique«, *Libre*, vo. 7, Payot, Paris, 1980; preštampano u: *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981; vidi takođe Leforov tekst: »Esquisse d'une genese de l'ideologie dans les societes modernes«, i dalju produktivnu razradu iste ideje u: *Splendeurs et miseres des sciences sociales*, Droz, Geneve / Paris, 1986). Neka mi bude dopušteno da iskažem dve stvari u svoju odbranu: 1. Pre svega nas zanima situacija posle »de-supstancijalizacije« političkog domena, kada je poslednja »čvrsta tačka« (ili, Leforovim terminima, »ekstra-socijetalna garancija socijalnog«) definitivno uklonjena; budući se mi fiksiramo na rezultat istorijskog procesa (pokušaćemo da konceptualizujemo ovaj rezultat u sledećem odeljku), stenografska priroda našeg prikaza može biti opravdana. 2. Deset godina post-komunističke »tranzicije«, obeleženih onim što Lefor naziva »buržoaska« interpretacija ljudskih prava, svakako nas navodi da ponovo iščitamo »Jevrejsko pitanje« s one strane horizonata inače primerene i elegantne Leforove kritike.

17. Za duže izlaganje ovde date teorije, vidi naš tekst: »Das 'Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institution«, u: H. Boecke *et alii*, eds., *Denk-Prozesse nach Althusser*, Argument, Hamburg / Berlin, 1994. Engleska verzija: »Subject supposed to believe and nation as a zero-institution«, u: *Along the Margins of Humanities. Seminar in Epistemology of Humanities*, A. Milohnić & R. Močnik, eds., Ljubljana, 1996. – Ovaj odeljak predstavlja skraćenu verziju navedenog teksta.

18. Claude Levi-Strauss, »Les organisations dualistes existent-elles?«, u: *Anthropologie structurele*, Plon, Paris, 1958.

19. Na ovaj način, mi pokušavamo da ponudimo jedan stari teorijski *desideratum*: definiciju socijalne strukture u smislu upisivanja subjekta u nju. (Cf., takođe: Claude Levi-Strauss, »Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss«, u: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950; i, isti, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962). Koliko ja znam, prva definicija »društvene činjenice«, u smislu njenog »subjektivnog« (tj., ideološkog) poimanja, jeste definicija »telesne tehnike«, koju je ponudio Marsel Mos u: »Les techniques du corps« (1934), u: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950, p. 372.

20. U našem slučaju, dve reprezentacije su bazirane na dva različita pojma dualizma: jedan je dijometrički, drugi, koncentrički.

21. »Subjekt za kojeg se pretpostavlja da veruje« jeste koncept koji smo razvili unutar teorije ideologije shvaćene kao teorija interpelacije (cf., »From hi-

historical Marxisms to historical materialism: toward the theory of ideology», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. XIV, no. 1, New School for Social Research, New York, 1991; »Ideology and Fantasy«, u: *The Althusserian Legacy*, Ann Kaplan & Michael Sprinker, eds., Verso, London / New York, 1993; *Denk Prozesse nach Althusser*, op. cit.). Ova teorija može da prikaže način na koji tumač razume iskaze poput:

(a) Neka cveta hiljadu cvetova.

Ako primalac poseduje »kontekstualnu informaciju« u smislu da je Klod Loren (Lorrain) rekao (a), onda on/a može biti uvučen/a da tumači (a) kao da izražava hortikulturnu doktrinu (»engleski vrt« naspram »francuskog vrta«); ako informacija upućuje na to da je Mao Cedung rekao (a), onda se (a) tumači kao izražavanje doktrine o kulturnoj politici u Komunističkoj partiji. Nije »autorstvo« ono što određuje tumačenje, nego je to, u stvari, račun o relativnoj »proizvodnji« pozadina verovanja: neće biti od neke pomoći znati da je (a) rekao Pu Ji (Pu Yi), jer je poslednji kineski car možda to mnivao u jednom smislu dok je bio na prevaspitavanju a u drugom kada se kasnije posvetio baštovanstvu. Niti tumačenje ima išta sa odnosom iskaza sa »ekstra-lingvističkom« realnošću: mi bismo porekli istinosnu vrednost iskaza (a?) Drug Ždanov je rekao: »(a)«, zato što bismo ga razumeli; a ključ razumevanja bilo bi upravo osporno pripisivanje (a) Ždanovu, pripisivanje koje situira (a?) na pozadinu određene političke debate. – U skladu sa ovom teorijom, do pozadina verovanja koje daju ključ tumačenja, tumač stiže pomoću *identifikacije sa »subjektom za kojeg se pretpostavlja da veruje«*, pripisanog skupovima pozadinskih verovanja. Teorija iznosi komunikacioni proces kao *inverziju* Lakanove sheme analitičkog procesa (kako ga je on dao u: Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse – Seminaire XI*, Seuil, Paris, 1973, p. 244): komunikacioni proces polazi od primaočevog »zahteva za smislom«, koji je suočen sa alternativom »smisao / nesmisao«; primalac razrešava ovu alternativu *identifikovanjem* sebe sa *subjektom za kojeg se pretpostavlja da veruje* »sve što je nužno verovati« da bi određeni lanac označitelja »imao smisla«; od ove kvazi-neutralne stožerne tačke komunikacije (kojoj se i pošiljalac i primalac implicitno obraćaju), »smisao« dolazi natrag primaocu; pod određenim uslovima, ovaj pokret unatrag, koji pripada zahtevu primaoca, može zadobiti efekt *ideološke interpelacije* (u Altiserovom smislu). Opšti uslov srećne interpelacije jeste konverzija »subjekta za kojeg se pretpostavlja da veruje« (instanca osnovne identifikacije koja omogućuje tumaču da preuzme pozadinska verovanja kao jedino moguća) u »subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna« (instanca bezuslovne identifikacije koja nameće pozadinska verovanja kao nužna). U nastavku ovog teksta, pokazaću da balkanistički stereotip može, pod određenim uslovima, podržati mehanizam takve konverzije.

22. Ovo je trop gde se isti izraz upotrebljava, jednom u doslovnom smislu, a potom u figurativnom (metonimijskom) smislu. Primer koji daje Fontanije jeste: »Rome n'est plus dans Rome, elle est toute ou je suis. – Rim više nije Rim, on je tamo gde sam ja«. Vidi, Pierre Fontanier, *Les figures du discours* (1821), Flammarion, Paris, 1977, Deo 1, odeljak 1, glava IV, 1, p. 105.

23. *Vide supra*, Odeljak I, »Gde je Balkan?«.

24. Primer je uzet iz izveštaja o pripremama slovenačkog fudbalskog tima za meč u Rumuniji, POP TV (vodeći komercijalni kanal), Ljubljana, 28. 7. 1997.

25. Za kulinarsku paradigmu, cf., takode, ove slučajno izabrane primere: »dva glavna kuvara balkanske kuhinje«; »šta se dešava u balkanskoj kuhinji« (*Delo*, Ljubljana, 17. 8. 1996); »(Bavarci) će biti prisiljeni da stave, na balkanski način, poslednju šolju kafe na sto« (*Delo*, Ljubljana, 21. 8. 1996, povodom deklaracije bavarskog Ministra unutrašnjih poslova, Bekštajna (Beckstein) o nameri Bavarske da započne repatrijaciju izbeglica iz Bosne i Hercegovine; odlomak ima blagi ukus poznavaoaca, jer upućuje na ono što se, u određenim delovima, obično naziva »kafa sikteruša«).

26. Godine 1992., napisao sam sledeće: »*Während die neuen Nationalstaaten nach internationaler Anerkennung strebten, befand sich ihr öffentliches Leben in einem beinahe psychotischen Zustand: die Menschen wurden ermuntert, die 'geheime Zeichen' zu lesen, die Europa ihnen schickte, sie wurden dazu verleitet zu glauben, sie seien Europas 'ausgewähltes Volk'. In Serbien und Montenegro, und jetzt zum teil auch in Makedonien, ist dieses Bild umgekehrt, Europa wird dämonisiert, während Kroaten und Slowenen eingeredet wird, dass jene die 'zurückgewiesenen Nationen' des neuen Europa seien. 'Europa' nimmt den Platz des 'Grossen Anderen' Lacans ein – und was kann man mehr von solch einem 'Anderen' verlagten als die Anerkennung. Die Menge wird dazu verleitet, die Osychose der neuen Machthaber zu teilen und von 'Europa' die Absoluten von ihrer nicht existenten Schuld am 'Vatermord' zu erbitten*«. (Dok su nove nacionalne države težile međunarodnom priznanju, njihov javni život nalazio se u jednom skoro psihotičnom stanju: ljudi su bili podsticani da čitaju 'tajne znake' koje im Evropa šalje, uz to su bili navedeni da veruju da su oni evropski 'izabrani narod'. U Srbiji i Crnoj Gori, a sada delom i u Makedoniji, ova slika je obrnuta – Evropa se demonizuje, dok se Hrvati i Slovenci uveravaju, da su oni 'povratničke nacije' nove Evrope. 'Evropa' uzima mesto Lakanovog 'Velikog Drugog' – a šta se drugo može tražiti od jednog takvog 'Drugog' nego *priznanje*. Veliki deo ljudi navodi se na to da učestvuje u psihozi novih vlastodržaca i da od »Evrope« traži razrešenje za nepostojeću krivicu »oceubistva«. (R. Močnik, »Der 18. Brumaire des östlichen Frühlings«, u: *Krieg in Europa*, Gaisbacher, Kaser, Promitzer, Sax, Schögler (Hg.), Sandkorn, Linz, »Ost-West Gegeninformationen«, Graz, 1992, p. 47) – U to vreme, činilo se da će histerija priznavanja biti gotova sa uspostavljanjem novih država kao međunarodnih subjekata. Ovo je bila preterano optimistička prognoza. Ludilo priznavanja je reprodukovano i održavano (u prilikama kakve su ulazjenje u Savet Evrope, NATO, partnerstvo sa EU, etc.) zato što je ono služilo kao gorivo za unutrašnje ideološke borbe u sámmim »balkanskim« zemljama.

27. Za ovaj razvitak, *vide supra*, Odeljak IV, »Teorija nacije«.

28. Korelativno, »znanje« se poriče ne-neutralnom (»horizontalnom«) partneru. Tako da iskazi koji mogu biti validni – ako su iskazani sa odgovarajuće (»neutralne«) pozicije (»znanja«) – stiču drugačiji smisao ako proishode iz »balkanske« pozicije govora. Cf. sledeće primere: »Albanija se žali na nizak kvalitet bugarske robe« (naslov u *Standart*, Sofia, 30. 11. 1996). »Čak i u Albaniji se glupavost opisuje kao 'bugarski radijator'«. (*24 časa*, Sofia, 14. 12.

1996). Ovaj tekst aludira na stereotipni izraz u bugarskom jeziku – ako nekog ili nešto nazoveš »albanski radijator«, to znači da su oni zaista tupi i glupi. »A sada kada nas je Albanija pretekla u svemu, vreme je da počnemo da izmenjujemo 'poruke' sa ovom balkanskom zemljom. Jednom smo opisali tupoglavost na sledeći način: grejati («zagrejati» na bugarskom takođe znači «razumeti, shvatiti») kao albanski radijator« (168 časa, Sofia, 14.–20. 2. 1997); (primeri i komentari Roumen Yanovski, op. cit.).

29. Vidi Odeljak 4.

30. Ova paralogika nije ekskluzivna idiosinkratičnost Balkana. Isti mehanizam operiše u iskazu tadašnjeg francuskog Premijera Mišela Rokara (Rocard): »*La France ne peut pas accueillir toute la misere du monde*« – »Francuska ne može da ugosti svu bedu sveta«. Neodgonetljiva distinkcija između »dobre« i »loše« bede, doneta ovim iskazom (»ne ... svu« znači »samo neku«, tj., u krajnjem, postoji »dobra beda« nasuprot »lošoj bedi«; cf. analizu Žaka Ransijera /Rancier/, »L'inadmissible«, u: *Les bons sentiments, Le genre humain* 29, June 1995), može se fiksirati time što će koincidirati sa granicom nulte institucije »la France«. Mišel Rokar je kasnije korigovao sebe, dodajući: »... *mais elle doit en prendre sa part* – ali ona (Francuska) mora poneti svoj deo u tome« (v. *Le Monde*, 21. 8. 1996) – što, zapravo, samo izgovara ono što treba zaključiti, odnosno, prečutno razumeti u izvornom stavu: dodatak ne menja smisao, on ga samo eksplicitno uspostavlja – ali, začudo, poboljšana verzija je trebalo da bude »politički korektna«.

31. Cf., ovaj kratki, ali bogati tekst: »*Kiseli Krompiri i Izbeglice* – Izbeglice u Centru Čnomelj neprestano se žale na hranu. Kada im je, nedavno, poslužena salata od krompira, bila im je vrlo neobična i, naravno, nisu je jeli. Stoga je predloženo da žene iz izbegličkog kampa dođu u hotelsku kuhinju i pomognu da se pripremi hrana, kao i da posavetuju oko hrane koja bi bila odgovarajuća. Niko od 645 izbeglica nije hteo da radi taj posao« (*Delo*, Ljubljana, 19. 1. 1993). *Monumentum aere perennius!*

32. Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, first edition 1978; Penguin Books, 1991.

33. Ako bi to moglo biti za utehu, vredno je pomena da prva politička upotreba geografije u Zapadnoj civilizaciji upućuje upravo na područje koje će postati »Balkan«. Vidi, Herodote, *Histories*, V 49-54. Takođe: Christian Jacob, *Geographie et ethnographie en Grece ancienne*, Armand Collin, Paris, 1991, sa datnom literaturom.

34. Cf., Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Cambridge, 1985.

35. Na koji način govornik, uvodeći »temu Balkana«, postavlja sebe na privilegovanu i *dominirajuću* poziciju, može se pokazati u iskazu (13), ponuđenom tokom debate o pridruživanju Slovenije u EU. U (13) »Evropa« pre svega upućuje na EU. Ona funkcioniše kao metonimijska skraćunica, kao *totum pro parte*. Izraz »Balkan«, nasuprot tome, upućuje na ideološki pre-konstruisani entitet, i pripada određenoj »pozadini« uvedenoj upravo pojavljivanjem ovog izraza. *Retroaktivno*, izraz »Evropa«, budući je postavljen kao termin definisan svo-

jom opozicijom prema »Balkanu«, »usisan« je u istu pozadinu, i »de-metonimi-san« je: tako, ono što je početno moglo biti samo »deo«, postaje »celina«, i »Evropa« počinje da figurira kao termin unutar određene geografije – geografije, za koju se sugerše da je »zajednička, trivijalna i istinita«, upravo zato što i nije predmet razgovora, nego se drži unutar područja pozadinskih pretpostavki.

36. Unutar impresivne literature koja se akumulirala oko naše teme, izgleda da teorija ideologije nije predstavljena u znatnijoj meri; da bismo situirali naš sadašnji pristup obzirom na uobičajeno, »*mainstream*« tretiranje teme, inspirisan proučavanjem književnosti i izvesnom vrstom politologije, možemo reći da ćemo, umesto opisivanja ideoloških *corpora* kao »slika« ili »vizija« koje »izražavaju«, odnosno, donose »pristupe«, početi izolovanjem ponavljajućih *formalnih elemenata*, potom ćemo pokušati da odredimo njihovu *strukturnu efikasnost*, i tek onda, na kraju, uvesti »semantička« svojstva koja su, po našem gledištu, samo uzgredni efekti strukturnih, odnosno, »formalnih« artikulacija i operacija. – Za važnu alternativu »*mainstream*« pristupu, vidi radove Milana Popovića, skupljene u knjizi: *Balkanska postmoderna 1–3*, 1. *Žargon periferije*, autorovo izdanje, Podgorica, 1994; 2. *Posle hladnog rata*, Kulturni centar Bar, Bar, 1995; 3. *Politički aparthejd*, Monitor, Podgorica, 1997.

37. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford UP, New York / Oxford, 1997.

38. Op. cit., pp. 12-13. U svetlu naših napomena u onome što sledi, nije izgledno da je »kraj Balkana« blizu: norma koja upravlja teleologijom »evropeizacije« garantuje da proces nikada ne okončava – ukoliko ne dođe do radikalne transformacije u odnosima dominacije između centra i (polu)-periferije; ali balkanistička ideologija i postoji upravo da spreči mogućnost takvog radikalnog prekida.

39. Čini nam se da Todorova u stvari preneglašava otomansku dimenziju. Ovo preterivanje može da dolazi od empiricističkog pristupa njene opozicije između »Balkana«, kao onog što ima »konkretnu istorijsku egzistenciju«, i »Orijenta«, kao onog što nema tako konkretnu egzistenciju. Ona potom smešta »konkretnu istorijsku egzistenciju« u otomansko prisustvo. Ovaj obrt isuviše podseća na istoriografski, folkloristički i, uopšte uzev, na nacionalistički diskurs devetnaestog i ranog dvadesetog veka. (Evo jednog primera, uzetog nasumice: »Iz snažnog trupa srpskog plemena, u koji su divlje Osmanlije nahrupile, iverje je nadaleko odletelo«. Vidi, *Žumberčani i Marindolci. Prilog antropologiji i etnografiji Srba u Kranjskoj*, dr Niko Županić, Beograd, Državna štamparija Kraljevine Srbije, 1912, s. 7). Konkretno istorijsko prisustvo Otomanske imperije, pojmijeno kao orijentalni element, izgleda pre kao pogodna dopunska podrška opštoj balkanističkoj shemi koja shvata Balkan kao »ne-evropski« deo Evrope, kojem je potrebna »evropeizacija«, etc. Ovaj sekundarni sastojak daje dodatnu jačinu teleološkoj strukturi balkanističke sheme, i oprema je dodatnom psihološkom snagom, jer podvlači *ne-prirodnost* Balkana, koji, iako deo »Evrope«, nije »evropski«. *Balkan se onda pojavljuje kao privilegovani lokus primene jednog od konstitutivnih mitova same Evrope*. Čini se da je »moderna ideja« Evrope uvedena u 14. i 15. veku, upravo u suprotnosti prema Islamu. Ona se pojavila u istorijskom trenutku kada su nade u univerzalno hrišćansko Carstvo mo-

rale da budu napuštene, a pojam Evrope kao »internacionalne« zajednice suverenih domena započeo svoju karijeru. (Cf., Denys Hay, *Europe. The Birth of an Idea*, Edinburgh UP, Edinburgh, 1994; 1st ed., 1957). Evropska zajednica »suvereniteta« tada je bila poimana u suprotnosti prema *religijskom* entitetu Islama. Jedno od konstitutivnih svojstava »ideje Evrope« jeste, tako, *nesposobnost da se »misli« privilegovani »drugi« prema istom kriterijumu prema kojem je shvaćeno »sopstvo«*. Ova intelektualna manjkavost čini ideološku snagu mita, jer on je, takoreći, prethodno pojmljen tako da preuzme hegemonijsku ulogu. – Povezivanje Balkanizma sa »otomanskim prisustvom« izgleda kao kasni eho ove stare »evropeističke« sheme. – U stvari, izgleda kao da je spontani gest »evropeizma« to što se u njegovu shemu uvlače različiti »egzotični« elementi »ne-evropskosti«: istu funkciju je danas preuzela »komunistička vladavina«. Kada se balkanistička ideologija pohaba, odnosno, kada njeno prizivanje postane neoportuno, »komunistička vladavina« uskaće kako bi popunila praznu funkciju, i ponaša se tačno na način na koji se »otomanska vladavina« ponašala u arhaičnijim varijantama. – »Turski mit« se proteže mnogo dalje od Balkana, i čini se pre kao da je to jedna autentično evropska legenda. Sredinom 1980ih, čuo sam austrijskog vodiča po Šenbrunu kako kaže: »Šenbrun nije tako luksuzan poput Versaja, ili nekih drugih evropskih palata, ali to je zato što smo mi pet stotina godina morali da branimo Evropu od Turaka«. U 1960im, postojala je šala: »Po statističkim podacima, prosečni Jugosloven proveo je pet stotina godina pod turskim jarmom«.

40. Naravno, ove dve ideologije mogu se artikulirati jedna drugom; cf., uvodnik u vodećem slovenačkom dnevniku, povodom posete Predsednika Republike Rimu (*Delo*, 30. 5. 1998): »*Lepljivi šarm Levanta*. – ... Shvatamo levantinski duh kao filozofiju političke kulture, a italijanska politika je svakako veoma blizu ovoj tradiciji. Sâmi Italijani često upotrebljavaju pojam 'vizantijsko' koji ima svoje poreklo u podeli Rimskog Carstva ... Ovaj pojam korespondira, naročito u svojoj degradirajućoj konotaciji, pojmu »balkanizacije«, koji nam je poznatiji. On upućuje na svojstva političke kulture koja su zajednička starim civilizacijama istočnog Mediterana, svojstva koja su ugrađena u moćnu konstrukciju turske istorije. Prosto rečeno, ova svojstva su prepređenost, spekulisanje, nepouzdanost, relativnost date reči. To su koncepti koji su odvojeni od, ili, bolje, koji su izvan civilizacijske cezure Zapadnjaka, budući da između dva principa, evropskog i vizantijskog, do kompromisa nikada nije došlo«.

41. Jedna od prednosti ovog gledišta bilo bi da ono omogućava integraciju balkanističke ideologije u veću oblast »modernizujućih« perifernih ideologija, i njeno spajanje sa komplementarnom ideologijom »mladoturaka«. Balkanizam bi se onda ispostavio kao »mladoturkizam« Rumeljana.

42. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, V, p. 490.

43. Ibid.

44. Prema teoriji ideologije sažetoj u Napomeni 21 (Odeljak IV), uslov srećne ideološke interpelacije jeste konverzija instance identifikacije od »subjekta za kojeg se pretpostavlja da veruje« ka »subjektu za kojeg se pretpostavlja da zna«. Jedan moguć mehanizam koji može da aktivira ovu konverziju jeste intervencija nesvesne fantazije, *Phantasie*, u tački u kojoj »zahtev za smislom«

prevodi sebe u odnos identifikacije; u slučaju kada određeni diskurs, ponuđen interpelaciji, dotiče nesvesnu fantaziju primaoca, to može da pokrene nje-nu/njegovu nesvesnu želju koja onda podržava odnos identifikacije; identifi-kacija onda postaje bezuslovna, i »tačka identifikacije« preuzima status »sub-jekta za kojeg se pretpostavlja da veruje«. Intervencija (idiosinkretičkih indi-vidualnih) fantazija može dobro da obrazloži ideološku interpelaciju izvršenu od strane ekstremističkih diskursa (to objašnjava i snagu njihovog obraćanja i njihov socijalno ograničeni domet); inače, ovo je isuviše jak uslov da bi pro-zaično, svakodnevno funkcionisanje ideologija moglo da se prikaže. – Naša te-orija ideologije predstavlja ideološku interpelaciju kao inverziju Lakanove she-me analitičkog procesa (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 244): vidi Appendix na kraju teksta.

45. Za detaljniju diskusiju uslova ideološke interpelacije, vidi naš tekst, »Das 'Subjekt dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institu-tion«, u: *Denk-Prozesse nach Althusser*, H. Boeke, J. Ch. Mueller, S. Reinfeldt, eds., Argument, Hamburg, 1994.

46. Evo kako Peše uvodi ovaj koncept u svoju teoriju ideologije: »P. Anri (Henry) (*De l'enonce au discours: la presupposition et les processus de discours*, CNRS – EPHE, Paris, 1974) je predložio termin 'pre-konstrukt' (*preconstruit*) da označi ono što upućuje na prethodni, spoljašnji, stoga nezavisni konstrukt, na-suprot onome što je 'konstruisano' unutar iskaza (*enonce*). Ovo je, ukratko, dis-kurzivni efekt, povezan sa sintetičkim *enchassement*«. (Michel Pecheux, *Les ve-rites de la Palice*, Maspero, Paris, 1975, p. 89).

47. Odlomak dodat 1911. godine tekstu »O snovima«; Standard Edition, V, p. 667 (kurziv R. M.). U spisu *O tumačenju snova*, Frojd već piše o »slučaju ... u kojem formiranje te vrste već postoji, dostupno za upotrebu u materijalu misli sna«.

48. Sigmund Freud, *Studienausgabe IV, Psychologische Schriften*, Fischer, Frank-furt, 1974, S. 69, Napomena.

49. Klasična instanca prekonstrukta jeste rečenica iz »Poslanice Titu« Sv. Pa-vla: »*Dixit quidam ex illis, proprius ipsorum propheta: Cretenses semper menda-ces, malae bestiae, ventres pigri* (A reče neko od njih, njihov prorok: Kričani svagda lažljivi, zli zverovi, besposleni trbusi« (Tit., 1, 12). – U napomeni Peše nudi još nekoliko primera. On ne komentariše eksplicitno izuzetnu činjenicu da su svi oni povezani sa ideološkim aparatima, tj., sa »materijalnom egzistenci-jom ideologije«, to će reći, sa *institucijama* (iako ih klasifikuje u skladu sa ovim kriterijumom: šale povezane sa školom, sa književnim kanonom, sa religijskim aparatom – i sa »ideološkim ponavljanjem«). – Tokom 1980ih, često je upotre-bljavana sledeća rečenica: »Više nema staljinista u našoj partiji; poslednjeg smo likvidirali jučec«. – Najproduktivniji, po mom osećaju, još uvek jeste ka-lambur Čikoa Marksa iz filma *Braća Marks u cirkusu*: »Ako imate problema, na-đite advokata; onda ćete imati još više problema, ali ćete bar imati advokata«. (U produkciji Braće Marks, postoji još jedan metafizički kalambur, koji pokazu-je prekonstrukt u *procesu svoje institucije*: »Ti podsećaš na XY. – Ja sam XY. – Nije čudo da podsećaš na njega«).

50. »... Efekt prekonstrukta zasnovan je na intervalu kroz koji neki element upada u iskaz, kao da je mišljen 'pre, negde drugde, nezavisno'. (Michel Pecheux, *Ibid.*).

51. Zbog jednostavnosti izlaganja, ovde preuzimamo »supstancijalistički pristup« Pešeove diskusije; isto pitanje bi se postavilo u oštrijoj i mnogo bolje diferenciranoj formi ako se, umesto raspravljanja o referencijalnim izrazima i predikatima, fokusiramo na »govorne činove«: na koji način se govorni činovi srećno vrše i nastavljaju, ako se, kao što je obično slučaj, oni ne vrše putem eksplicitnog performativa? Ovaj pristup neposredno vodi ka pitanjima intersubjektivnosti i formacije »komunikacione situacije«.

52. Opšta manjkavost marksističke tradicije u teoriji ideologije jeste potcenjivanje aktuelne *pluralnosti* ideologija koje su u igri u svakom društvu. Ili, preciznije, većina marksizama ima sklonost da pluralnost ideoloških obrazaca vidi skoro isključivo pod uglom »ideološke borbe« shvaćene pretežno u antagonističkom smislu – umesto da polazi od simultane međugre heterogenih, u krajnjem slučaju, kontradiktornih ideoloških »shema« u svakodnevnom socijalnom međudelovanju. – Pravo govoreći, ovo ostaje kao težak i nerešen problem i u drugim tradicijama, npr., u britanskoj antropologiji (cf., Rejmond Firt /Firth/, Edmund Lič /Leach/, Moris Bloh). – Značajan pomak napravio je Pol Vejn uvođenjem koncepta »istinosnih programa, *programmes de verité*« (*Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983). – Opšta slika iza gornje diskusije, grubo rečeno, jeste ovo: svaka socijalna situacija može se opisati različitim (ideološkim) idiomima; opis koji je izabrao određeni socijalni akter definiše opseg delovanja otvorenih za nju/njega; pre nego što se upuste u aristotelovski praktični silogizam, akteri se dogovaraju oko deskriptivnih idioma koji određuju njegove premise; to znači da, već na nivou »shvatanja« njihove situacije, akteri prelaze između različitih deskriptivnih idioma; bilo bi naivno pretpostaviti da je prelaženje aktera kontrolisano, i da je njihov konačni izbor određen njihovim »interesom« – budući da je definicija »interesa« takođe stvar idioma unutar kojeg je on pojmljen; veći deo ovog prelaženja i dogovaranja može proći neprimećen od strane aktera koji je uključen: to zavisi od pozadinskog »obrasca« prelaženja, mehanizma dogovaranja koji proces čini uglavnom »nevidljivim«, kvaziautomatskim, odnosno, »*prirodnim*«; upravo za ove mehanizme situacionih »kolaža«, za »*naturwüchsige*« procese svakodnevnog pragmatičkog »brikolaža« ja ovde hoću da rezervišem koncept »ideologijek«.

53. Na subjekt bismo mogli da primenimo formulu koju Lakan upotrebljava za »smisao«: on ne postoji ni u jednoj od diskursnih stavki., iako insistira na svakoj od njih. Takođe bismo mogli da se poigramo sa etimologijom: u odnosu na iskaz, subjekt ek-sistira.

54. »Le signifiant est ce qui represente le sujet pour un autre signifiant. – Označitelj je ono što predstavlja subjekt za drugog označitelja«.

55. Manje kriptično, mogli bismo reći: altiserovski »subjekt ideologije« jeste izvesni modalitet odnosa između lingvističkog *sujet de l'enonciation* i *sujet de l'enonce*, modalitet koji čini da dve »instance subjekta« postanu neizdiferencirane. – Tretirajući »interval«, »l'ecart«, kao označitelj, mi samo proširujemo staru ideju strukturalizma (»svojstva nulte vrednosti«, ne-označenost kao od-

ređeni označivač, etc.), koju je u društvene nauke uveo Marsel Mos (u dva teksta: »Les parentes a plaisanteries«, 1926; »La cohesion sociale dans les societies polysegmentaires«, 1931), u kojima on argumentiše u prilog strukturne relevantancije »negativne činjenice«. Jednu generaciju kasnije, i pod dodatnim uticajem Koževljevog (Kojève) hegelijanizma, »negativitet« postaje opsesija generacije (Žorž Bataj /Bataille/, »College de sociologie«; takođe, Klod Levi-Stros, Žan-Pol Sartr /Sartre/, Žak Lakan, Moris Merlo-Ponti /Merleau-Ponty/, etc.).

56. To jest, kao p u iskazima tipa: »Verujem (znam, sumnjam, pretpostavljam, etc.) da p «.

57. Čitaoca ne treba podsećati na povezanost sa idejom Bleza Paskala (Pascal) o »navici ... koja navija automat, koji za sobom povlači duh, a da ovaj na to i ne misli« (cf., *Pensees*, 250, 252).

58. Kako je razvijeno u odeljku IV, »Teorija nacije«, *supra*.

59. Čini se da je prvu lucidnu formulaciju ove *nužnosti suplementacije koja je imanentna institucionalizaciji*, dao Redklif-Braun u svom tekstu »Odnosi šegačenja«: »normalno« funkcionisanje institucionalizovanih socijalnih odnosa *po sebi* proizvodi kontradiktorne situacije, na pr., one u kojima, terminima Redklif-Brauna, socijalna disjunkcija i socijalna konjunkcija koincidiraju, i gde oba zahteva (čuvanje distance i njeno redukovanje) moraju da se održavaju. Ovaj tip situacije je regulisan svojom *suplementarnom institucionalizacijom*, ritualima izbegavanja ili onima »šegačenja«. (Alfred Reginald Radcliff-Brown, »On Joking relationships«, *Africa*, vol. XIII, no. 3, 1940. Preštampano u: *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, 1952).

60. Za prikaz naše pozadinske teorije »komunikacije« (tj., ideologije), vidi, Napomena 21, *supra*.

61. To je uslov i u drugim tipovima društva, ali je tu on osiguran na različite druge načine; problem je, u opštim crtama, obrađen u tekstu Marsela Bloha: »The Past and the Present in the Present«; naročito obzirom na staru Grčku, vidi, Paul Veyne, *op. cit.*

62. Ovaj iskaz je rekonstrukcija; o njemu se izveštava u obliku *oratio obliqua*, u *Dnevnik* (Ljubljana, 25. 9. 1998), kao izjava Ministra za inostrane poslove Slovenije, na konferenciji za štampu u sedištu UN u Njujorku. »Upotreba sile« upućuje na pretnju NATO udara na SRJ. »Ovaj deo sveta« je očigledno eufemizam.

63. Nije čudo da stereotipi cvetaju u situacijama krize, ili kada se nedostatnost argumentacije oseća za već donete odluke, već učinjena delanja; posle početka vazdušnih napada NATO na Saveznu Republiku Jugoslaviju, u kojima je Slovenija učestvovala ustupajući svoj vazdušni prostor, došlo je do provale balkanizma u provladinim medijima u Sloveniji. Na primer: »... uzimajući u obzir 'balkanske posebnosti' ...« (*Delo*, Ljubljana, 2.4.1999); »... vazdušni napadi nisu dovoljni za Balkan ...« (*Delo*, 5.4.1999); etc.

64. U teorijskom pogovoru za knjigu Pola Vejna, *Les Grecs ont-ils cru en leurs mythes?*, (prevod na slovenački, Ljubljana, 1998) pokušao sam da pokažem da je, u klasičnom i helenističkom periodu, ovo bila funkcija koju su preuzele mitološke reference. One, pak, onda služe kao pragmatičko sredstvo koje pomaže »Grcima« da veruju u različite i ne nužno kompatibilne pozadine između kojih njihovi diskursi stalno prelaze. Kao takvu pozadinu, Pol Vejn uvodi prikladan, iako malo prejak, termin – *programme de verite*, istinosni program«.

65. Slavljenički diskurs na sastanku ministara inostranih poslova zemalja članica NATO u Briselu, 12. 4. 1999., tokom vazdušnih napada NATO na SRJ, obilovao je izrazima kakvi su: »demokratska zajednica« (nasuprot »bivšim komunističkim zemljama«); »civilizovani svet« (nasuprot »varvarizmu«) (cf., *Dnevnik*, Ljubljana, 13. 4. 1999.).

66. Na ovim osnovama, mogao bi se konačno konceptualizovati Valerstinov argument u tekstu: »Three ideologies or one?«, u: *Social Theory and Sociology*, Stephen P. Turner, ed., Blackwell, Oxford & Cambridge, Mass., 1996.

67. Princip je formulisao Marsel Mos u tekstu: »La cohesion sociale dans les societe polisegmentaires« (1931), u: Marcel Mauss, *Oeuvres III*, Minuit, Paris, 1969. On je dalje razvijen u dva teksta Redklif-Brauna o »odnosima šegačenja« (1940 i 1949), vidi: A. R. Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, 1952.

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

Izvor: Rastko Močnik, »The Balkans as an Element in Ideological Mechanisms«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Dušan I. Bjelić & Obrad Savić (eds.), (Cambridge Massachusetts & London: The MIT Press, 2002), pp. 79-115., & manuscript

Grigoris Ananidis

Karl Šmit na Kosovu, ili rat uzeti ozbiljno



»Argumenti za upotrebu sile dovoljno su uverljivi stoga što je to u najboljem interesu sveta u celini... Ali sve te navodno dobre namere ne mogu da izbrišu mrlju nepravde sa sredstava upotrebljenih da bi se one ostvarile«.

Immanuel Kant¹

»Pretvaranje neprijatelja u kriminalca i pozivanje na *justa causa* ide ruku pod ruku sa usavršavanjem sredstava za uništavanje i premeštanjem pozornice rata. Usavršavanje tehničkih sredstava za destrukciju produbljuje već i tako razorno duboku pravnu i moralnu diskriminaciju«.

Karl Šmit²

»Neuslovljenost misli, misli koja treba da nađe svoj topos i svoj primer u univerzalnosti, priznata je tamo gde može, u ime slobode, dovesti u pitanje princip suverenosti kao princip moći«.

Žak Derida³

➤ 1. Karl Šmit i Kosovo I

Razmišljanja o odnosu vazdušnog rata i pojma pravednog rata, razmišljanja kojima Karl Šmit (Schmitt) zaključuje svoj *Der Nomos der Erde*⁴ (to važno, ali često potcenjivano delo njegove zrele faze), mogla su da budu napisana kao reakcija na NATO bombardovanje Miloševićeve Jugoslavije. Ali ona su stavljena na papir pre više od pola veka. Sâma ta činjenica kao da potvrđuje uznemirujuću *aktuelnost* Šmita. Međutim, njegova *aktuelnost* dotiče sve aspekte jugoslovenske drame. I zaista – budući da on pojam političkog svodi na suprotnost prijatelj/neprijatelj i insistira na homogenosti države – Šmita slobodno možemo smatrati *par excellence* teoretičarom politike etničkog čišćenja, politike koju su, posle Miloševića, na jugoslovenskom tlu sprovođili svi sukobljeni nacionalizmi.

Znamo, međutim, još od vremena *Rasprava* Nikola Makjavelija (Machiavelli), da »aktuelnost« političke misli nikada nije data, očigledna sama po sebi ili nedvosmislena. Odnos ranije političke misli sa sadašnjicom uvek je proizvod složenih posredovanja. Strogo govoreći, ne nameće se delo svojom aktuelnošću, već se ono zapravo *aktuelizuje*.

U aktuelizaciju Šmita upustila su se dva istaknuta evropska mislioca koja su javno podržala rat NATO-a, i to na osnovu obrazloženja da on, u krajnjoj liniji, unapređuje međunarodno pravo. Njih dvoje, Jirgen Habermas (Habermas)⁵ i Mirjam Revol Dalon (Revault d'Alonnes),⁶ smatrali su za potrebno da svoje stanovište podupru napadom na Šmitov antihumanizam i antiuniverzalizam, pretvarajući Šmita u figuru koja simbolizuje sve zamislive zamerke na račun te samoproklamovane »humanitarne intervencije«. Šmit, međutim, ne bi bio uspešna sinegdoha da nije bilo već široko prihvaćenog paralelizma, odnosno, da konflikti, neprijateljstvo i zločini počinjeni tokom jugoslovenske krize već prethodno nisu predstavljani kroz prizmu nacističkog ekspanzionizma i Holokausta.⁷ Izbor Šmita za privilegovanog suparnika očigledno je trebalo da podvuče kako na ravni teorije postoji suprotstavljenost između liberalne demokratije i totalitarizma, i da na taj način svaki alternativni pristup unapred ocrni kao politički srodan zloglasnom nemačkom pravniku. Ova shema je u mnogo slučajeva dodatno ojačana veoma problematičnom fuzijom različitih diskursa koji su se protivili NATO bombardovanju. Ne moramo deliti mišljenje Revol Dalonove o vojnim intervencijama da bi nas uznemirilo ono što je meta njene kritike: nediskriminativna saglasnost antiimperijalista levice i nacionalnih suverenista desnice.

Međutim, da li je ovo jedini način da se Šmit aktuelizuje? Mislim da nije. Činjenica da se mogu naći zamerke odgovorima koje on daje, ne anulira, sama po sebi, pitanja kojima se on bavi – a ta pitanja su u velikoj meri i dalje pitanja sa kojima se suočavamo. Time ne želim da kažem da bismo mogli odvojiti Šmitovu »teoriju« od njegovih političkih gledišta. Kategorički treba odbaciti svaki pokušaj da se na takav način »pročišćeno« šmitovstvo upotrebi u »dobre svrhe«. Takvo prisvajanje Šmita bilo bi ne samo jalovo, već i vrlo opasno. No, ako je istina ono što Derida (Derrida) pretpostavlja, ako je Šmit »poslednji veliki predstavnik evropske metafizike politike«,⁸ onda bi razmatranje aporija kojima obiluje njegovo delo moglo da nam pomogne u ponovnom promišljanju kategorija u kojima se razmišljalo o ratovima za Jugoslaviju i protiv Jugoslavije, u ponovnom promišljanju, uopštenije uzev, *modi* i *loci* politike u uslovima globalizacije. U tom duhu ovde predlažem novo čitanje *Nomos der Erde*.⁹

2. »Nomos« i odluka

Karl Šmit je *par excellence* polemički mislilac dvadesetog veka. Tekstovi koje je napisao pre 1945. godine, prožeti su duhom odlučne konfrontacije – političke, vojne, »duhovne« – i jasnom svešču i/ili konstrukcijom neprijatelja. Posle Drugog svetskog rata, Šmit više nema neprijatelja. Ranije su mu zbog ponižavajućeg Versajskog mira, i krhke Vajmarske republike, nejasno delovale granice koje dele mir od rata, i to ga je mobilisalo protiv spoljašnjeg i – naročito – unutrašnjeg neprijatelja. No, poraz nacističke Nemačke je bio tako potpun, a mir koji su Saveznici nametnuli tako apsolutan, da Šmit više nije mogao da ima neprijatelja (ili barem *javnog* neprijatelja; pojam neprijatelja ostaje u sámom središtu njegove antropologije konflikta: »Mislim, dakle imam neprijatelje; imam neprijatelje, dakle ja sam ja«).¹⁰ Razočaran, ali ne kajuci se, proteran sa univerziteta i iz javnog života, on nastavlja da radi na velikim pitanjima politike i savremenosti, doduše sa učene distance i u promišljenijem tonu. *Juriste engagé* u međuratno doba, đavolov advokat i ambiciozni *Kronjurist* Trećeg rajha, on sad postaje mudrac iz Pletenberga.¹¹

U knjizi kojom se bavimo, objavljenoj tek nekoliko godina po završetku Drugog svetskog rata, odnosno u trenutku rađanja novog svetskog poretka, Šmit pravi poslednju veliku sintezu svoje pravno-političke filozofije. Ukratko rečeno, Šmit iz doba Vajmarske republike bio je zagovornik čistog decizionizma (poredak, bez bilo kakvih racionalnih ili ontoloških temelja, proističe iz konstitutivne odluke zasnovane na normativnom »*nihil*«, a suveren je onaj ko tu odluku donosi),¹² a Šmit iz nacističkog perioda osuđuje decizionizam, pritom flertujući sa idejom organicističkog ili substantivističkog zasnivanja prava u potpuno zaokrugljenom *biću* »konkretnog poretka«,¹³ dok Šmit iz *Nomos der Erde* pokušava da u ontološkom, ili radije, »*ontonomičkom*« decizionizmu na novi način izvede sintezu pojmova »odluka« /decizija/ i »konkretni poredak«.

Šmitov ambiciozni cilj u ovoj, za njega netipično dugačkoj raspravi, jeste da genealogiju *nomosa zemlje*, odnosno genealogiju evropocentričnog međunarodnog poretka moderne, izvede sa stanovišta dvadesetovekovne krize, izazvane tehnologijom, globalizacijom i globalnim konfliktom. Šmit smatra da na taj način stiže do istorijsko-političkih pojmova koji omogućavaju »misao« novog *nomosa* zemlje, misao do koje, kako veruje Šmit, mogu doći samo »mirotvorci«.¹⁴

Šmit nije slučajno izabrao grčki termin »*nomos*« (zakon). Do njega je došao držeći se svoje omiljene metodološke strategije – etimološkog traganja za osnovnim značenjem koje, po njegovom mišljenju, izražava suštinu stvari.¹⁵ Spasavanje takvog apokrifnog znanja od zaborava pretvara se, u njegovim rukama, u temelj, merilo, i naravno, u oruđe usmereno ne samo na

zahvatanje realnosti već i na njeno preoblikovanje. Šmit veruje da za tako nešto nemačka reč *Gesetz* (izvedena od glagola *setzen*: postaviti) nije pogodna jer ona, budući da nema istorijsku dubinu, postaje etimološki plen pravnog pozitivizma, glavnog [mitovog teorijsko-političkog neprijatelja. Šmit veruje da dominantna ideologija liberalne moderne nije u stanju da izađe na kraj sa zapletima prava i politike, zato što je usvojila racionalnost prirodnih nauka, kao i njihove »zakone« koji ne priznaju izuzetke i nemaju »*Heimat*, odnosno, poreklo«. ¹⁶ [mit tvrdi da pozitivističko davanje novog značenja terminu *Gesetz* ima svoje korene u njegovim konotacijama još od kada je prvi put skovan u Luterovom prevodu Biblije, konotacijama koje ga vezuju za nešto uzvišeno, naročito kada je reč o starozavetnom, apstraktnom pojmu zakona u kojem se čuju odjeci jevrejskog iskustva *nakon izгона*, dakle *a-topičkog iskustva*. ¹⁷ Za Šmita je jednako problematičan i latinski termin *lex*, koji je skovao Ciceron kako bi preveo grčki *nomos*. Taj prevodilački izbor predstavlja »jedan od najtežih tereta zapadne pojmovne i lingvističke civilizacije«, ¹⁸ zapisao je Šmit. Svi ovi termini podjednako zamračuju ono za šta Šmit misli da je sada od ključnog značaja: prostornu dimenziju zakona, političku vezu između poretka (*Ordnung*) i lokalizacije (*Ortung*).

U grčkom terminu *nomos*, međutim, Šmit prepoznaje egzemplarnu *Urwort* koja je sačuvala svoju tajnu uprkos semantičkom iskrivljenju kroz koje je prošla već u antičko doba, kada su joj sofisti, suprostavljajući *nomos* i *physis*, dali samo normativno, odnosno deontološko značenje, veoma udaljeno od supstantivnih odbredbi *bivstvovanja*. Osnovno značenje *nomosa* stoga može da posluži kao početna tačka u razradi »fundamentalnih kategorija« koje, u svojoj »radikalnoj jednostavnosti«, mogu da zahvate jedinstvo društvene realnosti koja se razmatra, prevazilazeći fragmentiranost specijalističkih pristupa. ¹⁸

Šmit kaže da etimologija reči *nomos* upućuje na nesvodivo, konstitutivno, *spacijalno* određenje. Izvedena iz glagola *nemein*, imenica *nomos* označava raspodelu i deljenje, ali pre svega zasnivačko prisvajanje zemlje (*Landnahme*). Prisvajanje zemlje, odnosno osvajanje, podrazumeva spacijalizovan poredak (*Raumordnung*) zato što na prvom koraku odvaja unutrašnjost od spoljašnjosti i tako prethodi unutrašnjim procesima distribucije, redistribucije, proizvodnje i eksploatacije. Nijedna institucija, kao ni bilo kakvo zakonodavstvo, nisu zamislivi bez prethodnog razgraničavanja, bez obezbeđivanja »osnovnog prava« na tlu. Prisvajanje zemlje je stoga logička i istorijska pretpostavka poljoprivrede, emigracije i kolonizacije, izgradnje gradova, javne i privatne imovine, razlikovanja javnog i privatnog, kao i međunarodnog prava. »Tako je *nomos*«, precizira Šmit, »neposredna forma zahvaljujući kojoj politički i društveni poredak ljudi postaje prostorno vidljiv, on je prvo premeravanje i raspodela pašnjaka (*Weide, nomé*), odno-

sno, on je prisvajanje zemlje, kao i konkretni poredak koji to podrazumeva, odnosno koji iz njega proizilazi. ... *Nomos* je *merilo* prema kojem se razdeljuje i markira (*verortet*) tlo zemlje (*den Grund und Boden der Erde*) u određeni poredak, ali je i oblik političkog, društvenog i verskog poretka koji iz njega proizilazi. Mera, poredak i forma ovde konstituišu prostorno konkretno jedinstvo.²⁰ U tom prostornom smislu Šmit zakon posmatra kao »vezan za zemlju« (*erdhaft*) i slaže se sa pesničkim opisom zemlje kao *justissima telus*.²¹ Sposobna da održi *nomos* i oblik, zemlja je suprotsavljena, kako to Šmit vidi, moru, koje je po prirodi fluidno, neodređeno i amorfno,²² nesposobno da iznese jedinstvo prostora i zakona. Kao što ćemo videti, to suprotstavljanje elemenata predstavlja osovinu Šmitove istorijske naracije.

Postavlja se pitanje od čega se sastoji pomenuta sinteza logike »odluke« i logike »konkretnog poretka«. Potpuniji odgovor na to pitanje moći ću da ponudim nakon razmatranja opštije Šmitove analize. Sada je na redu preliminarno razjašnjenje. Na osnovu površnog pogleda na odlomke u kojima se Šmit bavi pojmom *nomosa*, moglo bi se pretpostaviti kako je njegov cilj da pravo utemelji u stabilnosti i plodnosti zemlje, da mu dodeli nesporan, prvobitni dom, odnosno, *Heimat*; da za njega *bivstvjuće, konkretnost i supstancija nomosa* poizlaze iz esencijalističke korelacije prostora i poretka.

Pažljivije čitanje pokazuje da to nije slučaj. Sâm Šmit – ostajući na distanci, usuđujemo se da pretpostavimo, prema vitalističkim *Lebensraum*-teorijama²³ – upozorava da njegovo naglašavanje »prostornog porekla pravnih koncepcija« ne povlači za sobom svođenje sámog prostora na »konkretno bivstvjuće« (*Konkret-Seiende*). Takvo svođenje, veoma popularno u Nemačkoj »posle 1939«, Šmit odbacuje kao neistorijsko, zato što je zasnovano na problematičnoj distinkciji prostora i vremena.²⁴ Zaista, *bivstvjuće nomosa*, koje Šmit brani suprotstavljajući ga *trebanju* pozitivističkog *Gesetz*, gubi svoju navodnu čvrstinu kada uzmemo u obzir da temelj na koji se Šmit tako često poziva, nije zemlja kao takva, odnosno prostorni *uslov*, već je *čin*: primarni čin (*Ur-akt*) prisvajanja zemlje, razgraničenja, formiranja. Taj odnos između *Ortung* i *Ordnung*, skovan odlukom, u suštini je *politički*, a ne prirodan. Drugim rečima, nije zemlja izvor mističkog značenja koje poredak čini svetim. Naprotiv, zemlja, kao i poredak koji ona nadalje nosi, postaje *justissima* zahvaljujući odluci o prisvajanju zemlje – odluci koju Šmit vidi kao »pravnu snagu neposredovanu pozitivnim zakonima«, kao »konstitutivni istorijski događaj«, kao čin »legitimacije« i »označavanja«.²⁵ (Do zabune dolazi zato što on termin *nomos* koristi nediskriminativno, njime označava i zasnivajuće prisvajanje i njegov ishod.) Ovu dimenziju stvari je Šmit, virtuozi jezika i majstor za neologizme, elokventno predočio kada je prisvajanje zemlje okarakterisao kao »*ontonome seinsgerechige Urteil*«, što je ambiva-

lentna karakterizacija koja se može pročitati i kao »arhetipska *ontonomska* raspodela« i kao »*ontonomski* sud/odluka«. ²⁶

Nomos, dakle, zasniva poredak, ima ulogu *ordo ordinans*, koristeći radikalno rasecanje ili razdeobu uključenu u čin prisvajanja zemlje: »lokalizacija« zakona (»svako pravo je pravo na pravom mestu«) ²⁷ pretpostavlja radikalno »dislociranje«. Drugim rečima, kako to kaže Karlo Gali (Galli), imamo posla sa utemeljenjem koje podrazumeva istovremeno raz-temeljenje. ²⁸ Zbog ove priznate inherentne napetosti, Šmitova se »ontonomija« nije očvrstnula u romantičarsku ontotopologiju, ²⁹ a njegov *nomos* se otvorio za istorijsko »kretanje«: »Svaki novi period i svaka nova era u koegzistenciji naroda, carstava i zemalja, kao i posednika moći i njenih različitih oblika, bazirana je na novim prostornim distribucijama, novim razgraničenjima i novim spacijalizovanim porecima zemlje«. ³⁰

3. »Nomos zemlje« i evropska modernost

Ako je pojam *nomosa* uopšte, koekstenzivan sa istorijom, onda je pojam *nomosa zemlje*, po Šmitu, proizvod modernog doba. Naravno da je i u antici i u Srednjem veku postojalo mnoštvo političkih entiteta, i s obzirom da oni jesu razvijali međusobne odnose, nije potpuno neprimereno govoriti o primitivnom, predmodernom »međunarodnom« pravu. Ipak, ti odnosi nisu bili globalnog karaktera, budući da tada još nije bila razvijena politički delotvorna koncepcija zemlje kao celine. Stanovnici svakog područja su, po pravilu, svoje područje videli kao *kosmos*, ili barem kao centar *kosmosa*. Granice su odvajale mirni poredak i red, od nemirnog nereda, pretvarajući zemlju koja se proteže van »kosmosa« u prostor bez gospodara, prostor ostavljen osvajanjima, kolonizaciji i eksploataciji. Te granice su, drugim rečima, bile granice koje isključuju, a ne granice uzajamnog priznavanja. Šmit kaže da su ratovi tada obično bili ratovi do uništenja, upravo zato što zaraćene strane nisu delile zajednički prostor.

Šmit naročitu pažnju poklanja srednjovekovnom spacijalizovanom poretku zapadne i srednje Evrope, smatrajući da je on matrica modernosti. Tle srednjovekovnog komonvelta na različite je načine bilo raspodeljeno među krunama, prinčevskim kućama, feudima, buržoaskim zajednicama i tako dalje, a vojni sukobi među njima bili su veoma česti. Ipak, naglašava Šmit, tu feudalnu »anarhiju« ne treba tumačiti kroz prizmu »nihilizma« koji je karakterističan za sekularizovani XX vek, pre svega zato što je unitarno spacijalizovan poredak *respublica christiana* počivao na specifičnom odnosu između *imperium* i *sacerdotium*. Za koheziju ovog spacijalizovanog poretka, bio je, smatra Šmit, presudan eshatološki pojam »katehon«, onako kako ga je apo-

stol Pavle izložio u svojoj Drugoj poslanici Solunjanima.³⁰ *Katehon* je istorijska sila koja može da zaustavi dolazak Antihrista, »*anomosa*«, i da tako odloži dolazak Strašnog suda. Upravo takvu moć Rim je pripisivao imperatoru i iz toga razloga titula imperatora nije bila niti ekskluzivna, niti je podrazumevala apsolutnu vlast. Po ovom tumačenju, srednjovekovni hrišćanski poredak se rastočio, i izgubio svoju svetost, onda kada je ideja *katehona* prestala da bude delotvorna.

Šmit kaže da je *nomos* zapadnog hrišćanstva, to jest, ono što je odlika teritorija hrišćanskih prinčeva, jasno izraženo u tada preovladavajućim predstavama o vođenju rata, i u gradacijama pojma neprijatelja. Feudalni ratovi su imali karakter legalnih sukoba koji nisu tražili izgovor ni u primenivanju zakona, niti u ostvarivanju uobičajenog prava na otpor ili odmazdu; pritom nijedna od zaraćenih strana nije dovodila u pitanje okvir zajedničkog poretka. Dakle, u skladu sa *jus gentium* tog vremena, to su bili, ili se očekivalo da budu, ograničeni ratovi. Zatim, pitanje da li su takvi ratovi »pravedni« ili »nepravedni«, bilo je akutna teološka i pravna tema. Tome nasuprot, ratovi protiv nehrišćanskih prinčeva ili naroda smatrani su *a priori* za pravedne. Papa je njihove teritorije mogao da preda hrišćanskim prinčevima zbog širenja misionarstva, ili za osvajanje nakon krstaškog pohoda. U takvim slučajevima suparnik se smatrao za apsolutnog neprijatelja, te je rat mogao da se vodi bez ikakvih ograničenja, sve do potpunog uništenja. Pravedni rat, naglašava Šmit, uvek teži tome da postane totalni rat. Slično stanovište je postojalo i u islamskom svetu u kojem se *dar-el-islam*, odnosno kuća mira, razlikuje od *dar-el-harb*, odnosno kuće rata koja se proteže van granica tog islamskog sveta.

Šmit veruje da su predmoderni pojmovi »međunarodnih« odnosa pod velikim uticajim »prostorne revolucije« koja se dogodila u XV i XVI veku. Preplavljanje zemlje i otkriće Amerike promenili su ne samo »mere i razmere, ne samo granice čovekovog horizonta, već i samu strukturu pojma prostora«. ³² Kada je sferičnost zemlje prvi put dobila praktični i politički značaj, postavljeni su i temelji za globalni prostorni poredak koji će potrajati naredna četiri veka.

Taj »planetarni« poredak, koji je nasledio hrišćanski komonvelt, od samog začetka je bio evropocentričan i zbog toga Šmit pravničku tradiciju iz koje je on iznikao naziva *jus publicum europaeum*, evropski javni zakon. U samom središtu tog poretka nalazi se novostvorena država moderne Evrope; teritorijalni i politički »suverenitet« te države je nastao kao reakcija na verske građanske ratove XVI i XVII veka. Evropska država je iskovana kao unitarna javna sila koja zauzima jasno obeleženu površinu evropskog tla i koja je personifikovana u liku apsolutnog monarha, zamišljenog kao »*persona moralis*«. Apsolutnu moć, odnosno suverenitet tog monarha, potvrđivali su nje-

gova nadmoć u odnosu na »nad-teritorijalne« religije (*cujus regio, ejus religio*) i njegovo oslobađanje od srednjovekovnih odnosa zavisnosti u odnosu na crkvu i feudalce. Posle potpisivanja Vestfalskog mira (1648), država je postala pravni subjekt i osnovna jedinica novog pravno-političkog poretka razvijenog u sistem ravnoteže suverena koji su imali jednaki status, ali ne nužno i jednaku moć.

Još dvadesetih godina taj je proces za Šmita bio sirova istorijska građa na kojoj je mogao da razrađuje osnovne pojmove svoje decizionističke političke filozofije.³³ U Šmitovoj analizi, *arhé* (u oba značenja te reči, i kao početna tačka i kao *principium*³⁴) unitarne i homogene države bila je suverena politička odluka koja krizu predmodernog poretka okončava tako što neutralizuje sukobljene strane i eliminiše partikularističke sile. Tako uveden poredak od tada je trebalo da bude delotvorna, legitimizirajuća pretpostavka koja udahnjuje život svakoj legalnosti. Jedinstvo i homogenost države prethode svakoj određenoj institucionalnoj artikulaciji. Taj *arcanum* političkog zamaglili su pravni pozitivizam i liberalna politička teorija, koje je, u jeku međuratne krize, Šmit rešio da odstrani kako bi diktaturu opet inaugurisao kao nužni instrument države.

Posmatran iz ugla spacijalne revolucije i pojma *nomosa*, ovaj proces u Šmitovim očima dobija globalne dimenzije. U tom kontekstu on odbacuje ideju da kohezija evropskog sistema može da se redukuje na pojam suvereniteta, to jest na pojam samoobuzdavajućih, ugovornih aranžmana autonomnih suverena – kako to zamišlja klasični liberalizam i kako je sažeto izraženo u principu *pacta sunt servanda*. Šmit uviđa da sâm pojam suvereniteta mora da bude »spacijalizovan«, odnosno da se o njemu mora ponovo razmisliti u kontekstu širih *raumordentlich* parametara koji su ga i učinili mogućim.

U ovom svetlu, odlučujući istorijski događaj za oblikovanje evropskog prostora u »među-državni« poredak, u »porodicu nacija«, bio je viđenje Novog sveta ne kao neprijateljskog, već kao »slobodnog prostora«, odnosno, prostora otvorenog za osvajanje i eksploataciju. Evropske sile su se otimale za »slobodne« zemlje i za kontrolu nad »slobodnim« i otvorenim morima. Evropsko javno pravo je u ovom kontekstu razvijano pre svega kao pokušaj da se opravdaju i obrazlože ta nova osvajanja. »Značenje i srž hrišćansko-evropskog međunarodnog prava (*Völkerrecht*), njegov temeljni poredak, leže upravo u razdeobi nove zemlje«, tvrdi Šmit.³⁵ Evropa je tako postala merilo i centar sveta u jednom potpuno novom smislu. Evropski narodi – najpre kao hrišćanski, a potom i kao nosioci civilizacije – postali su subjekti novog svetskog poretka, dok su neevropski narodi – kao nehrišćanski, a zatim i kao »necivilizovani« – bili osuđeni da budu njegovi objekti. Drugim rečima, evropska modernost, »civilizovana« Evropa i njen spacijalni *status*, proiste-

kli su iz ustavnog/konstitutivnog nasilja koje je neevropsko tle odredilo kao kolonijalno tle. Kao što sasvim tačno kaže Đorđo Agamben (Agamben),³⁶ implicitno povezujući logiku ranog Šmita sa logikom kasnog, novoiskovani *nomos* zemlje, pozadina *jus publicum europaeum*, kao zapravo i svaki *nomos*, doslovno jeste *Aus-nahme*: uzimanje iz spoljašnjosti.

Međutim, svaki *Ausnahme*, odnosno izuzetak, podrazumeva veoma složen odnos između »unutra« i »spolja«. Šmit tu složenost ispituje analizirajući »globalnu linearnu misao« koja rukovodi razdeobom i kontinentalnih i okeanskih delova Novog sveta. Preciznije rečeno, zanimalo ga je kako je, odmah po otkriću Amerike, geografija politizovana iscrtavanjem demarkacionih linija. Do dogovora oko prvih takvih demarkacija, *rayas*, koje su odvajale teritorije koje je osvojila Španija od onih koje je osvojila Portugalija, došlo je u kontekstu predmodernog pravnog i duhovnog poretka, kada su katolički vladari Iberijskog poluostrva prihvatili papinu arbitražu u raspodeli nehrišćanskih teritorija. *Linije prijateljstva* su bile sasvim drugačije prirode, a njihovo iscrtavanje je bilo odlučujući faktor u oblikovanju modernog poretka. One su bile proizvod ere verskih ratova između protestantskih i katoličkih pomorskih sila, ere raspada hrišćanskog komonvelta, ali nisu odvajale dominione – naprotiv, te linije su odredile arenu u kojoj se vodila borba za sticanje dominiona. S ove strane prijateljskih linija protezao se Stari svet u kojem je, uprkos ne tako retkim sukobljavanjima, ostalo sačuvano sećanje na ranije jedinstvo, i u kojem se primenjivalo evropsko javno pravo, odnosno vladali su »konvencije, mir i prijateljstvo«. »S one strane linije« započinjao je neodređeni prekomorski prostor »slobode« u kojem je vladalo nasilje i na snazi je bio zakon jačeg. Postojala je saglasnost da sve što se događa s te strane linije, »ostaje van pravnih, moralnih i političkih vrednovanja« koja se priznaju s ove strane.³⁷ Za Šmita je simbol te razlike bio zloglasni *privateer* [mali privatni ratni brod u službi neke države] koji je, za razliku od pirata koji je van zakona, imao *pravo* da pljačka, budući da se na njega nisu primenjivala pravila koja su formalno važila u Evropi.³⁸ Drugim rečima, posmatrano s pravne tačke gledišta, *privateer* je bio najbolja personifikacija izuzetka.³⁹

Dakle, prema Šmitovoj analitičkoj šemi, nije reč o jednostavnoj geopolitičkoj ekspanziji; »unutrašnjost« nije bila proširena kako bi obuhvatila »spoljašnjost«. Naprotiv, reč je o istorijskom kretanju koje je upravo konstituisalo razliku između unutrašnjosti i spoljašnjosti: normalizacija *jus publicum europaeum* pretpostavljala je »lokalizaciju« svog izuzetka, odnosno, drugim rečima, pretpostavljala je suspenziju svih zakona u Novom svetu. Među-državni poredak Evrope podignut je na temelju jasnog ograđivanja od nereda. Globalni *nomos* Evrope obuhvatio je svoju negaciju; on je bio, mogli bismo reći, konstitutivno antinomičan.

Etička i politička »katastrofa«, koja je u korenu *nomosa* zemlje, ostavila je tragove, kaže Šmit, na političkoj filozofiji rane moderne, tragove vidljive svakome ko ima u vidu parametre novog prostornog poretka i novog linearnog mišljenja. Na primer, čuvenu Paskalovu (Pascal) izreku, »*Un meridian décide de la vérité*«, treba razumeti ne kao banalni relativizam, već kao reakciju mislioca na »šokantnu činjenicu da su se hrišćanski vladari i narodi dogovorili da razlikovanje između ispravnog i neispravnog smatraju nepostojećim za neke prostore«.40 Paskalov meridijan, drugim rečima, upućuje direktno na linije prijateljstva iz njegovog doba, na činjenicu da je politička geografija definisala i moralnu geografiju. Isto važi, kaže Šmit, i za pojam prirodnog stanja kod Hobsa (Hobbes) i Loka (Locke). Iako je ono u njihovim delima samo racionalistička konstrukcija, istorijska referenca tog koncepta leži »s one strane linije«. Hobsov »*homo homini lupus*« i Lokov »*In the beginning all the world was America*« (»U početku je čitav svet bio Amerika«), takođe su odjek smeštanja »slobode« van granica Evrope, u Novi svet.41

Slična napetost, ukazuje Šmit, postoji i u humanističkoj ideologiji moderne Evrope. O »često iznenađujućoj dijalektici« pojma humaniteta (*Humanität*) govori, na primer, činjenica da je već u XVI veku humanistički filozof poput Bekona (Bacon) mogao da iznese »nehuman« argument koji kaže da je Indijance, s obzirom da su kanibali, »osudila i sama priroda«. Uprkos svojoj navodnoj univerzalnosti, pojam humaniteta, tvrdi Šmit, uvek sadrži specifično političku mogućnost razdvajanja i isključivanja. Ne bi trebalo da nas čudi što ova Šmitova »sumnjičavost« danas zvuči tako prepoznatljivo fukovski – i Šmit i Fuko (Foucault) mnogo duguju Ničeju (Nietzsche). »Tek sa pojavom (u XVIII veku) čoveka (*Mensch*) u smislu apsolutnog humaniteta (*Humanität*)«, piše Šmit, »javlja se, kao druga strana istog pojma, za njega specifičan, novi neprijatelj, nečovek (*Unmensch*). Nakon distinkcije čoveka i nečoveka u XIX veku javilo se još dublje podvajanje između *nadčoveka* i *podčoveka*. Kao što čovek obuhvata i nečoveka, tako je i nadčovek, dijalektičkom nužnošću, čim se pojavio, u istoriju čovečanstva uveo podčoveka kao svog neprijatelja-blizanca«.42

➤ 4. *Jus publicum europaeum* i »deteologizacija« rata

Prema Šmitovoj postavci, zakon predviđa izuzetak, *nomos* i podelu, i upravo zato je srž svakog međunarodnog pravnog poretka način na koji je prostorno konkretizovan odnos između rata i mira: »Međunarodni zakon je zakon rata i mira, *jus belli ac pacis*«.43 U tom pogledu, istorijski značajno dostignuće *jus publicum europaeum* bilo je ukidanje, s ove strane linije, »diskriminišućeg rata« i institucionalizacija njegovog obuzdavanja. Zločini počinjeni

u verskim i građanskim ratovima XVI i XVII veka ukazali su na blisku povezanost pravednog rata, rata vođenog u ime dogmatske izvesnosti ili apsolutne vrednosti, i totalnog rata. U ovom smislu »pravedan« rat podrazumeva i moralnu i pravnu diskriminaciju neprijatelja, a to pak povećava intenzitet konflikta i podstiče na potpuno uništenje neprijatelja. Stoga su »racionalizacija« i »humanizacija« rata postale središnje komponente šireg procesa sekularizacije i »deteologizacije« javnog života.⁴⁴ To je omogućila juridička formalizacija rata u pravnu instituciju novog međudržavnog poretka. Kako kaže Šmit, slogan humanističkog pravnika Alberikusa Đentilisa (Gentilis), »*Silete theologi in muniere alieno!*« (Teolozi, ne mešajte se u spoljne poslove!), ilustruje kako su ogromni naponi usmereni na izmeštanje pojma rata iz konteksta etičko-teološke problematike u kontekst pravno-političke argumentacije.⁴⁵

Početna tačka u određivanju šta je pravedan rat, odnosno *bellum justum*, više nije teološki autoritet Crkve, već jednaki suverenitet novostvorenih država. Odlučujući korak bio je odvajanje pojma pravednog rata od pojma *justa causa*, odnosno, pojma pravednog ili ispravnog razloga. Pravedni rat, shvaćen kao pravno prihvatljiv rat, sada zavisi od pojma *justus hostis*, odnosno pojma pravno priznatog spoljašnjeg neprijatelja koji se više ne ponižava pozivanjem na pravo i moral, i koji se jasno razlikuje od unutrašnjeg neprijatelja (pobunjenika, kriminalca ili pirata). Da bi se izbegao rat do istrebljenja, potrebno je »oponenta priznati kao ravnopravnog neprijatelja«. ⁴⁶ Stoga je »pravedan« isključivo međudržavni rat, naime, rat između suverena shvaćenih kao *magni homines*, jer jedino oni imaju rang *hostes aequaliter justi*, jednako »pravednih« neprijatelja. S obzirom da ne postoji opšteprihvaćeni duhovni autoritet koji sve natkriljuje, tadašnje javno pravo u Evropi zainteresovano je za *učesnika* rata, za to da li je on legitimni nosilac *jus ad bellum*, odnosno prava da vodi rat, a nije zainteresovano za *razloge* koji vode do rata i za to da li oni jesu, i u kojoj meri, po sebi pravedni ili nepravedni. U svakom slučaju, sve zaraćene strane tvrde da je njihov razlog pravedan. To je tačka, primećuje Šmit, u kojoj se spajaju tradicija humanističkog skepticizma i decizionistička problematika koju je uveo Žan Bodin (Bodin): »(U) međunarodnom pravu, kao i u domaćem pravu, beskrajna i tvrdoglava natezanja svih koji su ubeđeni da su u pravu, natezanja proizašla iz tvrdnji o *justa causa*, pala su u zasenak jednog jednostavnog pitanja: »Ko je taj ko odlučuje?« – velikog pitanja: *Quis judicabit?* I unutar jedne zemlje, i na međunarodnom planu, to može biti samo suveren«. ⁴⁷ Drugim rečima, »svaki suveren sâm odlučuje šta je pravedan razlog« (*auctoritas non veritas facit legem*), kao što je rekao Hobs, Šmitov učitelj. Ta logika suverenosti omogućava prelazak sa aksiološki neodredivog, i stoga destruktivnog, verskog rata, rata *veritates*, na »čisti državni rat«, *guerre en forme* u doba baroka.⁴⁸

Kada je postao prerogativ koji ima isključivo država, rat je racionalizovan i ograničen – od tada se on vodi kao dvoboj pravno jednakih suverena, na ograničenoj pozornici operacija i u skladu sa svim formama i pravilima opšteprihvaćenog *jus in bello* (vodi se računa o razlici između boraca i onih koji to nisu, između vojnih i civilnih ciljeva, poštuju se prava ratnih zarobljenika i tako dalje). Štaviše, upravo je logika suvereniteta omogućila da zaraćene strane postignu sporazum o miru i dopustila da treća strana ostane neutralna, što je najvažnija pretpostavka ograničavanja rata. Stoga je pogrešno uverenje, usađeno u istrajni stereotip klasične političke teorije, da je rat sličan neredu koji vlada u prirodnom stanju; kao međudržavni institut, rat je, zaključuje Šmit, bio konstitutivni element evropskog poretka i ne treba ga brkati sa trenutnim teritorijalnim *status quo*. U kontekstu šire ravnoteže moći često su neizbežna teritorijalna preuređivanja, a kao legitimno sredstvo za to prihvata se »delimični« ili ograničeni rat, samo ukoliko ne dovodi u pitanje, odnosno ukoliko ne izlaže opasnosti egzistenciju pojedinačnih članova sistema, ili pak sistem kao celinu. To novo stanje stvari može se opisati kao »anarhično«, ali nikada kao »anomično«. ⁴⁹ Zahvaljujući institucionalizaciji rata – Šmit to naziva »umetničkim delom ljudskog uma« ⁵⁰ – na evropskom tlu više od dva veka nije bilo rata do istrebljenja.

Šmit nas, naravno, stalno podseća da je ta »normalnost« zasnovana na izuzetku, na svesti o razlici koja odvaja Evropljane od ostatka sveta. Rat između Evropljana i ne-Evropljana zaista se vodio drugačije nego rat između Evropljana van kontinentalne Evrope. Sama reč *Hegung* (doslovno: ograđivanje) koja označava ograničavanje ili obuzdavanje rata, spada među arhetipske reči koje čuvaju sećanje na prostorno određenje rata i mira. U tom aspektu Šmit poklanja naročiti značaj razlici između kopnenog i pomorskog ratovanja, a ona pak odražava veliko sukobljavanje tla i mora, sukobljavanje koje, prvi put zadobivši globalne dimenzije, udara pečat *nomosu* zemlje u samom trenutku njegovog nastanka.

5. Kopno i more

Razvijajući Hegelov (Hegel) uvid, ⁵¹ Šmit suprotstavljenost tla i mora razmatra kao ključ za razumevanje moderne istorije, takoreći kao njen dugo zanemarivani *arcanum*. ⁵² Ta suprotstavljenost je iznikla iz činjenice da otvoreno more ne može biti podvrgnuto državnom poretku kontinentalne države; more je ostalo »slobodno«, *staatsfrei*, čak i posle mira iz Utrehta (1713), kojim je učvršćen državni karakter međunarodnih odnosa i koji je pirate stavio van zakona. Za prevlast Engleske, odnosno za njenu, kako to kaže Šmit, *Seenahme*, od presudnog značaja je bilo to što je more označeno kao *mare liberum*:

»Čvrsto tle sada pripada nekolicini suverenih zemalja, a more ne pripada nijednoj, odnosno, pripada svima; a zapravo ono na kraju pripada samo jednoj zemlji: Engleskoj.«⁵³ Donevši odluku od svetskoistorijskog značaja, odluku da se okrene »elementu« mora, da »postane« ostrvo, Engleska je zauzela ključno mesto u novom globalnom poretku, našla se na pola puta između zemlje i mora, istovremeno »Evropa, ali ne i u Evropi«.⁵⁴ Dok je poredak kontinentalne Evrope uslovljen ravnotežom sila suverenih država koje priznaju ulogu »velikih sila«, na otvorenom moru nije bilo moguće uspostavljanje takve ravnoteže. Nesumnjiva superiornost Engleske na moru bila je, zapravo, od odlučujućeg značaja za održanje ravnoteže na kontinentu. Šmit kaže da su ovakvi odnosi proizveli dva različita i suprotstavljena sveta, dva nesamerljiva pogleda na svet, dva konkretna »univerzalna i globalna poretka koja se ne mogu svesti na odnos univerzalnog i pojedinačnog prava. Oba su univerzalna. Oba imaju vlastiti pojam neprijatelja, rata i pljačke, a čak i slobode«.⁵⁵

Kakva je relacija između pojmova rata i slobode? Po Šmitovom mišljenju, napetostima ispunjena koegzistencija ova dva poretka ostaje neprimećena u kontekstu globalnog *nomosa* sve dok se zakon mira posmatra odvojeno od zakona rata. Sloboda na moru je specifična po tome što se jednako odnosi i na globalnu trgovinu i na vođenje rata. Stoga slobodna trgovina na moru ne može da se uzme nezavisno od sredstava kojima je nametnuta i od uslova koji je anuliraju. U tom smislu Šmit naglašava da nasuprot ograničenom kopnenom ratu, rat na moru nema lokalizovanu pozornicu za izvođenje operacija, u njemu ne postoji razlika između boraca i onih koji to nisu, između vojnih i civilnih meta (primer tog nerazlikovanja su blokade morskih puteva, nediskriminativno bombardovanje obale, upotreba mina, ekonomski rat), rat na moru ne zna ni za neutralnu navigaciju (primer je pravo na pljačku). Drugim rečima, gledano s mora, neprijatelj je *de facto* »totalni« neprijatelj i rat na moru je takav da se ne može obuzdati.⁵⁶ Upravo zahvaljujući sredstvima ovakvog ratovanja Engleska je osvojila kontrolu nad morskim putevima i izgradila svoju prevashodno ekonomsku imperiju. Posledica je to što sada postoji čvrsta veza između internacionalnog zakona o slobodnoj trgovini i slobodnoj ekonomiji, s jedne strane, i slobode mora, onako kako je tumači i nameće dominantna pomorska sila, s druge strane.

Konačno, Šmit razliku između poretka na kopnu i na moru svodi na činjenicu da Engleska nikada nije stvorila »državu« prema kontinentalnom modelu – Engleska nikada nije bila apsolutistička država. Koncept suverenosti u njoj nikada nije primenjen u »čistoj« formi. Hobs se, kaže Šmit, na pogrešan način služio motivima iz mitova. Za njega je levijatan, veliko morsko čudovište, simbol teritorijalno ograničene i centralizovane kontinentalne države, dok je behemot, biblijska kopnena zver, simbol anti-apsolutističkih sna-

ga koje su se za vreme Engleske revolucije obrušile na parlament, i koje su, paradoksalno, Englesku gurnule ka otvorenom moru.⁵⁷ Šmit tvrdi da je ekspanzija Engleske specifična po tome što nije bila rezultat državne politike, niti je bila organizovana prema namerama države, naprotiv, nju su izvele *društvene sile* i zbog toga je engleska imperija za svoj metod dominacije izabrala »indirektnu vladavinu«. Iz ove istorijske realnosti, kaže Šmit, proizilazi sve ono što je karakteristično za anglosaksonsku koncepciju države: razlikovanje države od društva, stvaranje »mešovite« vlade, odvajanje političke od ekonomske moći.⁵⁷

Tako prostorno određena, odnosno »konkretna« sloboda trgovine i mora, podstakla je i prodor »anglosaksonskih« ideja i običaja (liberalni konstitucionalizam, individualne slobode, univerzalizam) u kontinentalnu Evropu, a te ideje i običaji su onda počeli da podrivaju kontinentalnu tradiciju suvereniteta i da relativizuju klasični dualizam između međudržavnog i domaćeg prava.⁵⁹ Ustavno razlikovanje između privatnog i javnog prava odražava razdvajanje »slobodne« svetske ekonomije od međunarodnog prava, snažno ukorenjenog u državi. Stoga se ta razlika može posmatrati i kao neka vrsta savremene verzije »linije prijateljstva«. ⁶⁰ Ta linija u svakoj ustavnoj državi određuje da privreda i štampa spadaju u privatnu sferu, izuzetu od uplitanja države, tako stvarajući nad-državnu »zajednicu« interesa i ideja. Šmit smatra da širi istorijski i politički značaj liberalnih pokreta u kontinentalnoj Evropi, nezavisno od toga koji su motivi njihovih pokreta i kako oni sâmi sebe razumeju, mogu da se procene samo u kontekstu globalnih aspiracija britanske politike.⁶¹

↗ 6. Kriza *jus publicum europaeum*

Ta nova dijalektika između »unutrašnjosti« i »spoljašnjosti« na kraju je morala da poništi suprotstavljenost kopna i mora i da razori spacijalizovani pretek modernosti. U tom pogledu su od ključnog značaja bile posledice industrijske revolucije. Engleska vladavina morima bila je nužni uslov za industrijsku revoluciju, a dominacija engleske industrije na dugo vreme je učvrstila njenu svetsku hegemoniju. Dinamika industrijskog razvoja, međutim, dovela je do velike preraspodele ekonomske i političke moći. Pojavile su se nove sile: Sjedinjene Države, Nemačka, Japan, Rusija. Šmit kaže da te trendove treba posmatrati kao deo šire transformacije. Radikalni tehnološki pomaci u sredstvima za proizvodnju, komunikaciji i ratovanju još jednom su promenili »merila i kriterijume«, a »mogućnosti čovekove dominacije nad prirodom i drugim ljudima dostigle su nezamislive dimenzije«. ⁶² Tehnologija je omogućila da se politizuje i vazdušni prostor, čime se izmenila konfi-

guracija kopna i mora, budući da za granice ne znaju ni radio talasi, niti vazdušne snage. U stvari, ti događaji su »druga spacijalna revolucija« koja je dramatično promenila savremenu percepciju prostora. Od XVI i XVII veka prostor se posmatrao kao »prazan« i neutralni okvir u kojem se objekti aranžiraju matematički, a u XX veku prostor se sve više shvata kao »dinamičko polje energije, aktivnosti i produktivnosti«. Bez ove druge prostorne revolucije, primećuje Šmit na svoj karakteristični način, ne bi se mogla zamisliti Hajdegerova (Heidegger) subverzija kantovstva koje je sažeto u iskazu: »*svet nije u prostoru, naprotiv, prostor je u svetu*«. ⁶³ Dakle, još jednom su bili zreli uslovi za novi globalni, spacijalizovani poredak.

U tom istorijskom prelomu, pod uticajem liberalne ideologije i pravnog pozitivizma, Evropa je već izgubila svest o svojoj prostorno-kulturnoj specifičnosti; ona je zaboravila svoj istorijski konkretan *nomos*, polaznu političku tačku i princip koji je oblikovao *jus publicum europaeum* i očuvao koheziju njenog državnog uređenja. Stoga ona nije bila u stanju da u spacijalnim terminima misli o hitnom pitanju novog svetskog poretka. Ishod je bio to da je evropski *Völkerrecht*, odnosno *jus inter gentes europaeas*, temeljno transformisan u »besprostorni«, univerzalistički *International Law*. Šmit smatra da on može biti samo »niz generalizacija na osnovu sumnjivih presedana koji se mahom odnose na potpuno suvišne ili potpuno heterogene situacije; niz generalizacija u kombinaciji sa normama koje su uopšteno priznate u manjoj ili većoj meri, i čija je primena u nekom datom spornom slučaju utoliko problematičnija što su one šire i punije 'priznate'«. ⁶⁴ Budući da nije naučila lekciju od Đentilisa, pravna misao je nadalje odustala od važnih pravno-političkih pitanja smatrajući ih »van-pravnim«.

Šmit analizira dva događaja koja su krajem XIX veka nagovestila takav razvoj stvari. Prvi događaj je primanje jedne azijske sile, Japana, u evropocentrični poredak država. Stručnjaci za međunarodno pravo su naivno pozdravili taj trend univerzalizacije kao trijumf evropskog javnog prava ne shvatajući da takvo širenje podriva same uslove tog primanja, odnosno konkretni spacijalizovani poredak Evrope, bio on »dobar ili loš«, kao i homogenost njene kulture. ⁶⁵ Drugi događaj, kojem Šmit pridaje još i veći značaj, jeste kolonizacija Afrike. Na prvi pogled, kaže Šmit, taj proces izgleda kao replika *Landnahme* u Novom svetu. Evropske sile su među sobom razdelile tle Afrike, svesne spona koje ih povezuju kao nosioca »progres« i »civilizacije«. Međutim, taj civilizatorski pogled na svet sada je samo »karikatura« evropske kohezije koja je postojala u vreme kada je Evropa zaista bila »sveti centar sveta«. ⁶⁶ To pokazuje činjenica da je u početku evropsko tle imalo pravni status koji se jasno razlikovao od pravnog statusa kolonija, ali je ta razlika ubrzo ukinuta jer su kolonije, počevši od Belgijskog Konga, polako priznavane kao proširenja metropolskih teritorija. Šmit kaže: »Kada kolonija

postane deo državne teritorije, koji se ni po čemu ne razlikuje od ostatka, onda u stvari kolonija više ni ne postoji i sva razlika u 'uređenju'⁶⁷ između metropole i kolonije pretvara se u puko unutardržavno pitanje o polju važnja različitih zakonskih normi. Isto tako, pred kraj XIX veka, razlika između civilizovanih, polucivilizovanih (varvarskih) i necivilizovanih (divljih) naroda, rastapa se u 'međunarodnoj zajednici' u kojoj su svi jednaki.⁶⁸

Šmit tvrdi da je međunarodni pravni poredak – odnosno »nered«, kako je on bio sklon da misli o njemu – najjači udarac koji su pobednici u Prvom svetskom ratu zadali *jus publicum europaeum*. Versajski mir i pravne okvire Lige nacija Šmit kritički preispituje u nizu polemičkih članaka (među njima je i čuveni tekst »Pojam političkog«), objavljenih tokom dvadesetih i tridesetih godina. Centralna Šmitova tvrdnja je da je Liga nacija, pod maskom univerzalističkih i pacifističkih principa, u stvari legitimisala političku eksploataciju poraza koji su Sile osovine pretrpele od zapadnih Saveznika. *Status quo* koji garantuju nove međunarodne institucije samo je nominalno mir, a zapravo je »nešto gore od rata, naime, uvođenje u pravo stanja koje je između rata i mira i u kojem politički moćni oduzimaju politički slabima ne samo život, već i prava i dostojanstvo«.⁶⁹ Šmit misli da je ta »janusovska dvoličnost«⁷⁰ izraz dublje antinomije koja karakteriše Ligu nacija. Stvaranje Lige je posmatrano kao korak ka »univerzalnom društvu« i »svetskoj državi«. Takvo ujedinjavanje čovečanstva, tvrdi Šmit, rezultiralo bi »potpunom depolitizacijom i, usled toga, eliminacijom državnosti (*Staatslosigkeit*)«, stoga što čovečanstvo, budući da nema neprijatelja, »ne može da vodi rat«.⁷¹ Ali, Liga nacija nikada nije prestala da bude »organizacija država«: ona je trebalo da reguliše *njihove* odnose i da garantuje *njihovo* postojanje. Tako je potpuno očuvala politički karakter država kao i *jus belli*. Daleko od toga da bude ostvarivanje jedinstva sveta, to je bila koalicija država koja promiviše jedan niz pojedinačnih interesa, suprotstavljenih nekim drugim interesima. Šmit nije želeo samo da kritikuje pristrasnu zloupotrebu univerzalizma i ideje o čovečanstvu, već i da posredno navede svoje sunarodnike da ne prihvate versajski *status quo* i izbacivanje Nemačke iz »sfere političkog«.

7. Ponovno oživljavanje pravednog rata

U *Nomos der Erde* Šmit se ovoj temi vraća sa stanovišta makroskopske spacialne analize. Njegovi stil više nije polemički, mada svoje ranije stanovište ne revidira eksplicitno. On smatra da konačni poraz *jus publicum europaeum* nakon Prvog svetskog rata markiraju dva povezana događanja: rađanje međunarodne političke scene na zapadnoj hemisferi i ponovno oživljavanje ideje o pravednom ratu.

Šmit ističe da su dva krajnje sporna člana Versajskog mirovnog ugovora dovela do najznačajnije promene u klasičnoj koncepciji rata. U Članu 227 Car je, zbog svoje pozicije na čelu države, optužen da je ratni zločinac. Novina je u činjenici da Car nije optužen za kršenje opšteprihvaćenog *jus in bello*, već za ratne zločine kao takve. Agresorski rat je proglašen za zločin, i to za »zločin protiv čovečnosti«, ali ne na osnovu tada važećeg međunarodnog prava, već pozivanjem na moral i politiku. Pravna osnova nedostaje i Članu 231 u kojem se kaže da su poražene sile »krive« za rat te, prema tome, ratne reparacije dobijaju karakter kazne. Agresorski rat je van zakona prvi put stavljen u nedelotvornom Ženevskom protokolu iz 1924. godine, u kojem su agresorske države označene kao počinioci nove vrste međunarodnog zločina, a određene su i odgovarajuće sankcije za njih. Međutim, tada je otpor logike klasične države još uvek bio snažan te je, uprkos odbacivanju *jus ad bellum* – koji je, po Šmitovom mišljenju, od suštinske važnosti za suverenitet – Protokol zahtevao poštovanje suvereniteta i političke nezavisnosti državaprestupnika što predstavlja »glavnu prepreku kriminalizaciji rata«. ⁷² Takve kontradikcije, primećuje Šmit, nisu bile značajne za eksponente univerzalističkog prava koji su, nadahnuti idejom napretka, o sadašnjosti sudili sa stanovišta budućnosti, a o zakonu na osnovu morala. Ta moralizacija zakona dovela je do reartikulacije ideje o pravednom ratu u pojam *justa causa*, kao i do odgovarajućeg razlikovanja prihvatljivog, odnosno, pravednog rata, od nedozvoljenog ili nepravednog rata. Na kraju je i ideja o moralno i pravno jednakom neprijatelju, ideja *justus hostis*, napuštena u korist »kvaziteološkog« koncepta neprijatelja. ⁷³

Šmit veruje da nije slučajno što su u takvoj ideološkoj klimi zagovornici univerzalizma u međunarodnom pravu često svoje argumente izvodili iz doktrina o pravednom ratu, doktrina koje su deo predmoderne sholastičke teologije. ⁷⁴ Međutim, on je uveren da je neprihvatljiv istorijski anahronizam verovati da su šesnaestovekovni katolički teolozi, kao što je recimo Fransisko de Vitorija (de Vitoria), ⁷⁵ bili vesnici modernog univerzalnog prava i morala. Kada se odvoji od svog konkretnog istorijskog i prostornog konteksta, i smesti u okvire modernih problema, pojam pravednog rata zadobija sasvim drugačije značenje, jer se ta dva ambijenta ne mogu uporediti. Razlika je ne samo u tome što danas ne postoji duhovni autoritet koji sve natkriljuje, već i u činjenici da se u Srednjem veku, kada nije bilo centralizovne države koja ima institucionalno uvrežen monopol na primenu sile, i nepravedni rat smatrao za rat koji podrazumeva elementarnu jednakost među protivnicima. Tome nasuprot, moderne teorije pravednog rata teže ukidanju rata. Od trenutka kad nad-državni, međunarodni entitet dobije ovlašćenje da donosi odluke o tome koji je rat pravedan a koji nepravedan, odluke koje su obavezujuće za države-članice, rat je zaista stavljen van zakona kao institucija me-

đunarodnog prava. Međutim, sve je to virtuelno zato što je postignuto zahvaljujući pukoj promeni značenja pojma neprijatelja. Međunarodno pravo postaje krivično pravo: oružane akcije jedne strane pandan su snagama koje, u svrhu sprovođenja zakona, imaju pravo da koriste »sva sredstva moderne tehnologije«, uključujući i »policijsko bombardovanje«,⁷⁶ dok se akcija druge strane upoređuje sa otporom vlastima, pobunom ili zločinom.⁷⁷ Takva kriminalizacija neprijatelja ukida limitacije koje su omogućile ograničen rat na osnovu *jus publicum europaeum*; postojanje »totalnog« neprijatelja, neprijatelja koji je određen pozivanjem na »nad-državne« ili »nad-nacionalne« kriterijume, predstavlja opravdanje za vođenje nesputanog, »totalnog« rata.⁷⁸ Štaviše, kada se rat vodi u ime humanosti, neprijatelj nije smešten samo »*hors-la-loi*«, već i »*hors l'humanité*«, što sukob vodi do »krajnje nehumano-sti«. ⁷⁹

Oživljavanje ovog diskriminišućeg pojma neprijatelja u međunarodnom pravu ide ruku pod ruku, tvrdi Šmit, sa napuštanjem klasične ideje o neutralnosti. Ranije »simbol mira«, utoliko što je doprinela ograničavanju rata, ta ideja sada postaje »simbol rata«. ⁸⁰ Prema evropskom javnom pravu, pravo na neutralnost obuhvata i to da u slučaju rata treća država može autonomno da odluči kako će se ponašati: ona može ili da se uključi u rat na jednoj od strana, pri čemu taj njen izbor ni na koji način ne utiče na pravnu jednakost zaraćenih strana, a može i da se odluči za neutralan odnos u skladu sa principom jednakog prijateljstva. Nakon oživljavanja doktrine o pravednom ratu, države su obavezne da udruže snage protiv onih za koje se smatra da su »prekršioc« međunarodnog prava. To vodi do daljeg intenziviranja konflikta koji sada dobija karakter međunarodnog krstaškog pohoda i opšte-svetskog građanskog rata.

8. Nadmoć zapadne hemisfere

Šmit kaže da je kalup za konačnu prevlast ovih ideja iskovan zapravo 2. aprila 1917. godine, u trenutku kada su Sjedinjene Države odlučile da odustanu od svoje brižljivo održavane neutralnosti i da objave rat Nemačkoj, pretvarajući tako »staromodni« evropski rat u svetski rat. Osim toga, Sjedinjene Države su i posle rata nastavile da se upliću u evropska događanja, stavljajući tačku na prostornu autonomiju Evrope. Šmit sarkastično primećuje: »Proteklih vekova evropske konferencije su određivale kakva će biti prostorna podela sveta, a u zimu 1918-1919. godine, na Pariskoj mirovnoj konferenciji, prvi put se dogodilo suprotno: sada je svet taj koji određuje prostorni poredak Evrope«, ⁸¹ a to čini, pre svega, zapadna hemisfera. Sjedinjene Države, našavši se u dilemi između izolacionizma i univerzalizma, nisu potpisale Ver-

sajski ugovor i odbile su da se pridruže Ligi nacija; one, drugim rečima, formalno nisu bile u međunarodnim institucijama posleratne Ženeve. Ipak, osamnaest američkih država se pridružilo Ligi, čineći jednu trećinu ukupnog članstva. SAD su posredstvom tih država – koje su, iako nominalno nezavisne, u stvari u različitim stepenima bile zavisne od Sjedinjenih Država – kasnije obezbedile indirektno, ali delotvorno prisustvo u evropskim događanjima. U isto vreme, Sjedinjene Države su uspele da izdejstvuju da se 21. članom Povelje Lige nacija prizna nadređeni pravni status Monroove doktrine, što će reći specifično spacijalnog poretka zapadne hemisfere. Na osnovu te asimetrije Sjedinjene Države su od tada mogle da imaju uticaja na ono što se događa u Ligi, pa posledično i u Evropi, dok je Evropa istovremeno prihvatila da bude isključena iz sfere američke hegemonije. Član 21, zaključuje Šmit, »jeste simbol trijumfa zapadne hemisfere nad Evropom. ... Prihvatajući ga, [Liga nacija] je odustala od toga da na jasnom prostornom poretku uspostavi vlastiti spacijalni sistem, bio on specifično evropski, ili dosledno unverzalni«. ⁸² Prema Šmitovoj analizi, odvajanje zapadne hemisfere Monroovom (Monroe) doktrinom 1823. godine, predstavlja najvažniju primenu »globalnog linearnog mišljenja« modernosti još od vremena *rayas* i linija prijateljstva. Za razliku od ranijih linija, Američka linija je na početku imala jasno odbrambeni karakter. Njen cilj je bio da obezbedi nezavisnost američkih država, da onemogući kolonizaciju američkih teritorija i da podigne barijeru koja će sprečiti mešanje neameričkih sila u dešavanja na tom kontinentu. Politička ideja koja je dala podsticaja iscrtavanju te linije bilo je suprotstavljanje monarhičko-dinastičkom principu legitimacije, kakav je postojao u Starom svetu, principu koji je opravdavao intervenciju evropskih sila u Evropi i van nje. Međutim, odvajanje Amerike od Evrope, oličene u Svetoj alijansi, nije podrazumevalo i izlazak Amerike iz još uvek evropocentrične »međunarodne zajednice«, ili pak odbacivanje evropske civilizacije. Naprotiv, još od kraja XVIII veka vladalo je uverenje da Amerika zapravo zastupa pravu Evropu, da se Zapad, kolevka civilizacije, pomerio dalje ka zapadu. Puritanska ideja o izabranom narodu koji ima naročitu misiju, kombinovana sa civilizatorskim zaslugama koje je francusko prosvetiteljstvo pripisalo Americi, pretvorilo je zapadnu hemisferu u prostor »slobode« (ovog puta u pozitivnom smislu reči), mira i ljudskih prava. Samosvest Amerike su dodatno osnažili talasi razočaranih evropskih izbeglica koji su nakon neuspelih revolucija 1848. godine bežali iz reakcionarne Evrope u kojoj su naivno potiskivana pitanja iznikla iz socijalizma, anarhizma i »nihilizma«. Razlikovanje »starog« i »novog«, kako primećuje Šmit, postalo je uobičajeno ne samo u osudama (*Verurteilung*) dekadentne i korumpirane Evrope monarhija, već i u novoj raspodeli (*Verteilung*), novoj artikulaciji, ili bolje da kažemo de-artikulaciji poretka i lokalizacije koja bi trebalo da bude od globalnog značaja. Zaista, što

se tiče Šmita, uverenje Amerike da predstavlja luku slobode, moralnosti i pravednosti, sadrži »pravu političku energiju«, to jest, »prvorazredni ratni potencijal«⁸³ koji će se osloboditi sa imperijalističkim zaokretom koji je započeo 1898. godine sa ratom SAD protiv kolonijalne Španije.

Šmit već početkom tridesetih godina počinje da se interesuje za »međunarodne principe legitimacije i pravne forme američkog imperijalizma«.⁸⁴ Njegova perspektiva, treba naglasiti, nije bila niti »antiimperijalistička« niti antiamerička. Cilj njegove analize nije bio da američki imperijalizam kritikuje generalno, *qua* imperijalizam, već da kritikuje samo one aspekte koji, po njegovom mišljenju, predstavljaju njegove »univerzalističke« devijacije. Uopštenije rečeno, nastanak američke hegemonije daje Šmitu građu za razmišljanje o novim, mogli bismo reći postmodernim kristalizacijama političkog.

Šmit primećuje da se Monroova doktrina pokazala kao krajnje elastična kada je reč o logici koju prati i o razmerama njene moguće primene. Uprkos činjenici da je prihvaćena kao sredstvo za odvracanje stranih intervencija u zapadnoj hemisferi, ona se polako pretvorila u instrument za potčinjavanje čitavog američkog kontinenta hegemoniji Sjedinjenih Država, ali i u odskočnu dasku za globalnu ekspanziju SAD kao »svetskog arbitra«.⁸⁵ Sama doktrina je mogla da podrži politiku izolacionizma i stroge neutralnosti isto tako efektivno kao i politiku aktivne intervencije u globalnoj politici. Prema tome, u međunarodnom pravu se javilo pitanje da li ta doktrina predstavlja pravni princip ili samo maksimu delanja. Šmit, naravno, smatra da je takvo pitanje potpuno neprimereno: »Međunarodno pravo, kao i ustavno pravo, jeste apsolutno političko pravo«.⁸⁶ Tome nasuprot, upravo je pozitivistički pristup stvari, koji strogo razlikuje pravo od politike, odgovoran za to što je duže od jednog veka u senci ostala prostorno-politička dimenzija ove doktrine. Šmit je pravno-politički indeterminizam Monroove doktrine video kao znak »pravog i velikog imperijalizma«. »Nezamislivo je«, pisao je Šmit 1932. godine, »da bi neka velika sila, prava globalna imperijalistička sila, mogla da bude pravno priklještena kodeksom čvrstih normi i pojmova koje bi svaki stranac mogao da okrene protiv nje same«.⁸⁷

U Šmitovom tumačenju ključ američkog imperijalizma, »najmodernijeg imperijalizma«, jeste liberalno odvajanje ekonomije od politike. Vašingtonova (Washington) maksima: »Što više trgovine i što manje politike«, formulisana 1796. godine, u najkraćem izlaže ciljeve američke spoljne politike od samog njenog nastanka. Na osnovu ovog razlikovanja, američka privredna ekspanzija i eksploatacija mogle bi da izgledaju kao suštinski »apolitične« i »miroljubive«. U suprotnosti sa ranijim oblicima kolonijalizma, američka nadmoć nije zasnovana na hijerarhijskom vrednosnom razlikovanju, kao što su razlikovanja hrišćani-nehrišćani ili civilizovani-necivilizovani, nego na

ekonomskom razlikovanju naroda »kreditora« i naroda »dužnika«. ⁸⁸ Slobodna trgovina i slobodno tržište postavljeni su za temeljne standarde u međunarodnom pravu posredstvom kojih su SAD vršile svoju privrednu ekspanziju (politika »otvorenih vrata«, razlikovanje »najpovlašćenijih« država i tako dalje). Međutim, SAD su uvek zadržavale pravo da nezavisno procenjuju kada ekonomske transakcije zadobijaju politički karakter i da postupaju u skladu sa tom procenom. Njihova centralna pozicija u svetskom kapitalističkom sistemu navela ih je, dakle, da postanu »ostrvo«, da razviju pomorske snage i, ponovo se približavajući Britanskoj imperiji, da se upuste u međunarodnu politiku globalnih intervencija. »Na dugi rok nije moguće da svetska trgovina postoji bez svetske politike«, izvodi uopšteni zaključak Šmit, odbacujući ekonomski pristup globalizaciji. ⁸⁹

Šmit naročitu pažnju poklanja metodama koje SAD koriste kako bi učvrstile svoju hegemoniju u Južnoj Americi i, pre svega, u Centralnoj Americi i na Karibima. On podvlači da su SAD uvele značajnu novinu u odnosu na ustanovljene kolonijalne prakse XIX veka: SAD ne dovode u pitanje teritorijalni integritet država, niti nameću čvrste i neposredne metode kontrole, kojima bi mogle da ugroze formalno ravnopravni položaj tih država u međunarodnom pravu. SAD ostvaruju politički uticaj preko »sporazuma o intervenciji«, kojima date države daju SAD pravo da unilateralno odluče da li postoji razlog za mešanje u njihova unutrašnja pitanja. Razlog može biti zaštita nezavisnosti ili imovine, uspostavljanje reda, odbrana demokratskog legitimiteta ili legalnosti vlasti. To pravo na mešanje praktično je dopušteno time što su Sjedinjenim Državama predate vojne i pomorske baze, pumpne stanice i slično. Teritorije zavisnih država tako se integrišu u sferu »specijalnih interesa« i »spacijalne nadmoći« (*Raumhoheit*) hegemonijalne sile.

U ovim procesima Šmit je video rascep koji se javio u nekada jedinstvenoj celini poretka i lokalizacije, karakterističnoj za klasični oblik državnog suvereniteta. Teritorijalni suverenitet se pretvara u »prazni prostor« u kojem nema nikakve supstantivne sadržine. Na ovaj način ograničena država više ne može da na svojoj teritoriji odlučuje o »konkretnom ostvarivanju koncepta kao što su *nezavisnost*, *javni red*, *legalnost* i *legitimnost*«, kao što i ne može da autonomno oblikuje svoj privredni i imovinski režim. ⁹⁰ U uslovima globalizovane ekonomije, u doba kasne modernosti, temeljni princip suvereniteta – »*cujus regio ejus economia*« ⁹¹ – pretvoren je u »*cujus economia ejus regio*«. ⁹²

Šmit svoju analizu nije ograničio samo na faktore ekonomske i vojne moći, zato što je smatrao da uspeh američkog imperijalizma, kao i svakog »istorijski važnog imperijalizma«, počiva na ideološkoj snazi, to jest, na sposobnosti da izumeva, interpretira i definiše političke i pravne pojmove, čineći ih tako široko prihvatljivim. »*Caesar dominus et supra grammaticam*: ce-

zar upravlja i gramatikom«, – tako Šmit ukratko izlaže svoju poziciju, naglašavajući da je to najpodmukliji aspekt imperijalizma: »Narod je zaista poražen tek kada je izložen stranom rečniku, stranim pojmovima u vezi sa pravom, a naročito u vezi sa tim šta je međunarodno pravo«. ⁹³ Ovom pitanju ću se vratiti kasnije, za sada je dovoljno reći da je Šmit »borbu protiv Vajmara, Ženeve i Versaja« ⁹⁴ shvatio upravo kao borbu protiv »stranog vokabulara« liberalizma i univerzalizma.

Šmit se u početku suprotstavljao »anglosaksonskom« univerzalizmu u ime državne autonomije i kulturne raznolikosti. ⁹⁵ Kasnije, međutim, na izmaku tridesetih godina, on je priznao da je država, »kao vremenski ograničena, istorijski determinisana, konkretna i specifična organizaciona forma političke jedinice«, ⁹⁶ iscrpela svoje mogućnosti. »Doba državnosti«, u skladu sa »prostornom« problematikom koju je tek počeo da istražuje, traje koliko i doba *jus publicum europaeum*. Iščezavanje evropskog spacijalizovanog poretka, generalizacija države kao osnovne norme međunarodnog prava, nezavisno od prostornog konteksta i sadržaja, kao i globalizacija ekonomije, doprineli su krizi državne forme i iznova postavili pitanje o formi političkog, pitanje, drugim rečima, o »pluralizmu« na globalnom planu. Šmit misli da novi princip političkog jedinstva, koji bi trebalo da registruje međunarodno pravo, jeste, ili bi trebalo da bude, princip *Grossraum* (veliki prostor), kako je prvi put to i izrečeno u izvornoj i »autentičnoj« verziji Monroeove doktrine.

9. *Grossraum*

Pojam *Grossraum* Šmit uvodi 1939. godine, odmah nakon invazije Nemačke na Čehoslovačku i uspostavljanja protektorata Moravije i Bohemije. Drugim rečima, prvobitnu verziju razrade tih problema Šmit je namenio tome da Hitlerovom (Hitler) »novom poretku« osigura temelj u međunarodnom pravu. *Grossraum*, kako ga Šmit razume, predstavlja širi prostor koji se proteže preko državnih granica koje nisu prepreka za politički, kulturni i ekonomski uticaj hegemonске vlasti. Hegemonsku vlast, koja dominira u *Grossraum*, Šmit označava kao *Reich*, a cilj mu je da ta dva pojma razlikuje, s jedne strane, od sada već suviše državne forme, a sa druge, od koncepta imperije, koncepta koji okleva da prihvati zbog univerzalističkih istorijskih konotacija koje on sa sobom nosi. Šmitova pozicija ne podrazumeva potpuni nestanak države: on je očekivao da će države, kao podređeni oblici političkog organizovanja, nastaviti da postoje i u kontekstu *Grossraum*; uz to je očekivao i da *Reich* (odnosno više njih) sačuva neke elemente »državnosti«. Šmit je zapravo želeo da kaže da »nosioci i tvorci« novog međunarodnog pravnog poret-

ka⁹⁷ ne mogu da budu države, već samo *Reich*, dinamički centar spacijalnog uticaja; takva pozicija *Reich* naravno podrazumeva »stvarno hijerarhijsko rangiranje« subjekata međunarodnog prava.⁹⁸

Grossraum, objašnjava dalje Šmit, ne treba shvatiti kao linearni produžetak »mikro-prostornosti« (*Kleinräumigkeit*) prostorno zatvorene države. Ova dva pojma su nesamerljiva zato što pripadaju različitim ravnima. Pojam *Grossraum* u sebi sažima promene koje je »druga spacijalna revolucija« donela u domenu međunarodne politike. Stoga se pridev »*gross*« ne odnosi na opšte, neutralne i kvantitativne odredbe prostora, vezane za klasični koncept države (prostor kao neophodno »tle« ili kao jasno markirana »pozornica« moći), već na nove kvalitativne i dinamičke veličine, određene, kao što smo već videli, »čovjekovim planiranjem, organizacijom i aktivnošću.«⁹⁹

Tako stvaranje *Grossraum* počiva na integracionim trendovima koji su se javili na polju ekonomije i tehnologije, Šmit smatra da njegov sadržaj može da bude isključivo politički: »Posmatrano sa stanovišta nauke o međunarodnom pravu, prostor i politička ideja ne mogu se odvojiti. Za nas nema neprostornih političkih ideja, niti, obrnuto, ima prostora ili prostornih principa u kojima nema ideja. Štaviše, karakteristika političke ideje jeste to da su je iznedrili konkretni ljudi i da je usmerena protiv konkretnog neprijatelja, na osnovu čega i zadobija kvalitet političkog.«¹⁰⁰ Šmit smatra da upravo *Reich* govori o novoj artikulaciji poretka i lokalizacije, »povezanosti *Grossraum*, naroda i političke ideje«,¹⁰¹ i zbog toga smatra da je on, *Reich*, primarno sedište političkog. *Reich* i *Grossraum* mogu da se posmatraju kao najvažnije utočište za Šmitov pojam suvereniteta.

U periodu od 1939. do 1942. godine, Šmit je verovao da je stvaranje srednjoevropskog i istočnoevropskog *Grossraum*, pod vođstvom nemačkog *Reich*, nužan uslov za prevladavanje »balkanizacije« na koju je anglosaksonski univerzalizam osudio Evropu. Posmatran u ovom svetlu, Drugi svetski rat je bio rat koji se vodio upravo oko spacijalizovanog poretka Evrope, bio je to *Raumordnungskrieg par excellence*.¹⁰² Definisano kao »nemačka Monroeova doktrina«, taj *Grossraum* je trebalo da stane na put korozivnim efektima globalizacije, da na čitavom kontinentu obnovi princip *cujus regio ejus economia*. Ali, od njega se pre svega očekivalo da podigne barijeru koja bi onemogućila intervencije od strane sila koje su »van tog prostora«. U tom pogledu za Šmita je glavno pitanje bilo zaštita manjina, onakva kakva je uspostavljena »versajskim sistemom«. Objasnjen preko principa »liberalnog individualizma i nadnacionalnog (*übevölkisch*) univerzalizma«, manjinska prava su zapadnim silama, koje su sebe smatrale po definiciji demokratskim, služila kao poluga za kontrolu nad prostorom Srednje i Istočne Evrope, prostorom koji je fragmentiran u slabe i nedelotvorne države.¹⁰³ Šmit je očekivao da će ojačani nemački *Reich* podriti taj poredak, da će njegove liberalno-de-

mokratske principe legitimacije zameniti vlastitim »velikim« političkim idejama poštovanja »svakog naroda kao žive realnosti određene rođenjem i poreklom, krvlju i tлом«¹⁰⁴ i na mesto »pukog među-državnog poretka« uvesti »pravi zakon narodâ«. ¹⁰⁵ Drugim rečima, Šmit je onome *Reich* dao ulogu savremenog *catechon*, sposobnog da obuzda dezintegrativne sile modernosti. Smatrao je da samo »smislena« koegzistencija sličnih spacijalnih hegemonija može da obezbedi jedan trajni globalni poredak.

10. Aporija »mirotvorca«

Ideju *Grossraum* Šmit je sačuvao i u *Nomos der Erde*, mada ona tu više ne zauzima središnje mesto: »Globalni događaji već dugo vremena upućuju na jasnu dilemu između *universum* i *pluriversum*, između monopola i polipola, drugim rečima, na pitanje da li je ova planeta zrela za svetski monopol jedne jedine sile, ili će novo međunarodno pravo (*Völkerrecht*) biti proizvod pluralističke koegzistencije nezavisno uređenih *Grossräume*, sfera intervencija i kulturnih krugova«. ¹⁰⁶ Međutim, sada ovo ponovno iznošenje te pozicije nije ništa do prazni gest, teorijski neusklađen i ispražnjen od bilo kakvog programskog sadržaja. Proživевši razorne posledice još jednog svetskog rata, Šmit, kako sâm priznaje, više ne piše kao »prorok« novog svetskog poretka, već kao »hrišćanski Epimetej«, kao »poslednji zabrinuti predstavnik *jus publicu euroaeum*«. ¹⁰⁷ Kao što smo videli, on *ex post* analizira prostorne parametre evropocentričnog svetskog poretka, moderni *nomos* zemlje, i na temelju toga nudi »dijagnozu« uzroka rastakanja tog poretka u doba »nihilizma« i »tehnik«. Iako ne skriva svoju nostalgiju za »klasičnim« državnim sistemom Evrope, Šmit ne gaji nikakve iluzije o tome da bi se on mogao ponovo uspostaviti. Od sâmog početka naglašava da je razoreni *nomos* modernosti bio proizvod jedinstvenog sklopa odnosa, da ga je omogućilo »neočekivano otkriće Novog sveta, istorijski događaj kojem nema ravna«. Treba ipak naglasiti da Šmit ovaj istorijski *unicum* ne razmatra sa stanovišta geopolitike, već to čini kao pravnik, odnosno kao *Rechtsphilosoph* koji traži »smisao«, *Sinnreich* zemlje, koji traži, naime, »ukorenjenik« princip koji bi imao snage da iznese restrukturisanje međunarodnog prava. Osim toga, Šmit taj princip vezuje za svoj pojam *nomosa*. Možda nije u stanju da odredi sadržaj novog međunarodnog poretka, ali je uveren da će on biti racionalan ili »smislen« samo ukoliko bude utemeljen u novom *nomosu* zemlje. »Misao ljudi još jednom mora da se okrene elementarnim porecima njihovog tubivanja (*Dasein*) na zemlji«. ¹⁰⁸ To je pouka koju Šmit izvlači iz svoje istorijske priče i upravo na ovom mestu možemo da uočimo aporetički karakter njegovog poduhvata.

Preciznije rečeno, primećujemo da u Šmitovoj šemi pojam *nomosa* ima dvostruku funkciju: on je oruđe analize i kritike, ali istovremeno služi kao podsticaj za prekomponovanje, odnosno kao instrument pomoću kojeg se možemo orijentisati. S jedne strane, pojam *nomosa* mu omogućava da secira racionalističku samosvest liberalne modernosti, pomaže mu da razotkrije, »učini prostorno vidljivim«, nasilje, diskriminaciju i isključivanje – jednom reči: izuzetak – koje je u njenom korenu. Međutim, s druge strane, Šmit upravo preko sámog tog pojma *nomosa* traži značenje novog svetskog poretka. Problem sa ovakvom konfiguracijom postaje vidljiv ukoliko razmotrimo na koji način Šmit razmatra početak i kraj *jus publicum europaeum*. Kao što smo videli, Šmit koristi Paskalove reči da izrazi vlastito zgražavanje nad etičkopoličkom katastrofom i globalnom diskriminacijom do koje je došlo iscrtavanjem linija prijateljstava, konstitutivnih za moderni *nomos* zemlje. Međutim, na drugom kraju istorijske parabole, Šmitov stav je dijametralno suprotan: on kritikuje evropsku svest upravo zato što je izgubila osećaj za razliku, osećaj za vlastitu prostornu i kulturnu specifičnost i sve ono što ide uz nju (bilo to dobro ili loše), na primer, za razlikovanje između metropolske i kolonijalne teritorije, između »civilizovanih« i »necivilizovanih« naroda. Dok u prvom slučaju lamentira zbog izuzetka, u drugom žali za tim što je izuzetak pao u zaborav. Ovde je reč o nečemu što je više od puke nekonzistentnosti, odnosno nekonzistentnog moralnog okazionalizma. Ovaj problem ukazuje na sámu srž kako Šmitovog decizionizma, tako i njegove recepcije.

Taj decizionizam je u političkoj teoriji, uopšteno uzev, izašao na loš glas zato što je najčešće identifikovan sa iracionalizmom, amoralizmom i fašizmom, i to pre svega zahvaljujući sámom Šmitu i njegovom zaveštanju. Od vremena klasične kritike iz pera Karla Levita (Löwith),¹⁰⁹ Šmitova politička pozicija i angažman posmatrani su kao nužan produžetak njegovog decizionizma, i to uprkos činjenici da je on taj decizionizam vrlo eksplicitno odbacio, i to upravo u vreme saradnje sa nacizmom.¹¹⁰ Ipak, anti-utemeljivački preokret u savremenom mišljenju¹¹¹ još jednom je na površinu izveo pitanje decizije, i to na način koji omogućava da se još jednom razmotri *nužnost* ovakve korelacije.

Ukratko rečeno, u svetlu tih događanja na ravni teorije, može se tvrditi da odluku – ukoliko je zaista odluka a ne predrasudna ili predvidiva primena pravila jednog već prethodno utvrđenog normativnog poretka – uvek karakteriše element neodređenosti i kontingencije. To je tako zato što je odluka, po svojoj prirodi, pokret koji se udaljava od univerzalnosti pravila i koji se upravlja ka singularnosti datog slučaja. Drugim rečima, ona je bliska predkidu ili odvajanju (*krisis, de-cisio, Ent-scheidung*) u kojem se jedna mogućnost ostvaruje na račun ostalih. U tom smislu upravo nedostatak temelja daje odluci njenu tragičnu slobodu, slobodu da inauguriše, da zasnuje, da

otvori nove horizonte. Takav anti-utemeljivački pristup na novi način postavlja pitanje o etici i politici, i njihovom međusobnom odnosu, i to zato što odbacuje podređivanje politike etici. To odbacivanje ni u kom slučaju ne podrazumeva moralnu neuračunljivost, kao što se redovno čuje u racionalističkim primedbama, jer ono politizuje etiku isto onoliko koliko i eticizuje politiku. S jedne strane, ovaj pristup posmatra antagonizam kao konstitutivni i neuklonjivi element društvenog, kao element koji potcrtava potencijalno političku dimenziju svakog moralnog suda, a s druge strane, isto tako naglašava teret odgovornosti koji nosi svaka politička odluka, teret koji je naročito težak upravo *stoga* što nema nikakvog obavezujućeg, ohrabrujućeg ili utešnog utemeljenja.

Šmitovo delo je prožeto nelagodnom zbog »nihilizma« koji je, po njegovom mišljenju, obeležje modernosti i njene krize. Međutim, Šmitov stav prema nihilizmu vrlo je neobičan jer se on protiv njega bori tako što ga u isto vreme prihvata: »Mi zaista živimo u doba teogonije onda kada i prihvatamo koncept nihilizma i ne dozvoljavamo da nas on priklješti«, karakteristično je mesto iz *Glossarium*, zapisano u vreme kada je radio na *Nomos der Erde*.¹¹² Kako mi se čini, u ovoj rečenici je sažeta čitava Šmitova filozofija i zbog toga je baš ona pogodna za razotkrivanje antinomija kojima ta filozofija obiluje.

Ovde ću se ograničiti na nekoliko primedbi koje se tiču naše teme. Za Šmita, koji je bio epigon Ničea i Vebera (Weber), nihilizam je ranije bio istoznačan sa opasnostima inflacije »istine«, inflacije proizašle iz raspada teokratskog predmodernog poretka, a u *Nomos der Erde* nihilizam je strože definisan kao ishod »dislociranja« zakona: »Da nihilizam ne bi završio kao još jedna prazna reč, moramo biti svesni te specifične negativnosti pomoću koje nihilizam zaseda svoje mesto u istoriji, svoj *topos*. ... Upravo u savezu *utopije* i *nihilizma* postaje očigledno da jedino konačno i korenito odvajanje poretka i lokalizacije može biti nazvano nihilizmom u konkretnom istorijskom smislu«. ¹¹³

Dakle, u Šmitovim očima nihilizam je isto što i raspad *nomosa* zemlje, nivelacija i »neprostorna« uniformnost u doba tehnike i programiranja. Zato Šmit nadu polaže u to da će nihilizam biti savladan od strane novog, budućeg *nomosa* zemlje, globalne re-lokalizacije i novog ukorenjivanja prava. A ipak, sâm Šmit je demonstrirao inherentnu antinomiju *nomosa*, odnosno činjenicu da nema temelja koji istovremeno nije i raz-temeljujući, nema lokalizacije zakona koja ne podrazumeva i dis-lokaciju, nema poretka koji ne obuhvata nered ili izuzetak. Kao što smo videli, »specifična negativnost« nihilizma oznaka je *nomosa* modernosti, kao i svakog *nomosa*, i to od prvog trenutka: nihilizam i *ou-topija* karakteristične su za *dve* stvari, najpre za suverenu odluku koja, odvajajući se od teološkog poretka i sudeći o izuzetku, za-

sniva modernu evropsku državu, a zatim i za »neposredovano« pripajanje tla i mora koji čine njen širi prostorni kontekst. Izgrađen na dvostrukoj praznini, teološkoj praznini nastaloj razaranjem hrišćanskog komonvelta, i prostornoj praznini Novog sveta, globalni poredak *jus publicum europaeum* je *ab initio* bio loman i osetljiv zbog toga što je zapravo veštački i neprirodan. Štaviše, njegova »konkretizacija« je počivala upravo na onim silama vezanim za vodu, koje će na kraju dovesti do njegove implozije (pomorske snage, *Landnahme* prekomorja, industrijalizacija, globalizacija). »Tečno stanje« je sve vreme bio zaštitni znak moderne egzistencije.¹¹⁴ Tako premise sámog Šmita dovode do zaključka da su nezasnovana njegova očekivanja da će doći do novog utemeljenja *nomosa* zemlje, i da će on biti oslobođen nihilizma. Takvo ponovno utemeljenje može biti samo rezultat političkog čina, odluke, potvrde suvereniteta ili dominacije – koja je onoliko autoritarnija i nasilnija koliko više skriva »*nihil*« iz svog porekla i tvrdi da ima »korene« u smislu i legitimnosti. Nimalo nije slučajno da mikro-univerzumi Šmitovih *Grossräume* reprodukuju, doduše na različitoj skali i različitog intenziteta, upravo one probleme koje on imputira univerzalizmu dok, tome nasuprot, njegovo očekivanje »smislene« koegzistencije *Grossräume* opet potajno uvodi ništa manje do odbačeno pitanje univerzalnosti. Šmit piše: »Čujem: kritika i kritičar, i odmah znam i čujem: kriza, kriza. ... Postoji univerzum i pluriverzum, ali ne i duo-ambiversum. *Binarius numerus infamis*; ko god kaže: dvo-smislenost, antinomija, aporija, već je rekao nuklearna fisija, odnosno građanski rat, odnosno, prijatelj i neprijatelj.«¹¹⁵

11. »Teolog«, neprijatelj i suveren

Do sada sam pojam »nihilizam« koristio kao samorazumljiv i neproblematičan; ipak, to je pojam koji ima smisla jedino u horizontu teologije ili nekog takvog utemeljivačkog diskursa. Stoga način na koji se Šmit bavi pitanjem nihilizma može da nam otvori put ka spornom interpretativnom problemu mesta koje teologija zauzima u njegovom delu; on nam može pomoći da utvrdimo šta tačno čini teološko-političku dimenziju njegove misli.

Kao što smo videli, Šmit smatra da je »de-teologizacija« rata najveće dostignuće modernosti; on, štaviše, u vaskrsavanju pojma pravednog rata vidi opasan povratak »teološke« koncepcije neprijatelja. U *Ex Captivitate Salus*, prikazu svog života i dela, koje je napisao u zatvoru¹¹⁶ i koje je objavljeno iste godine kad i *Nomos der Erde*, on to svoje stanovište ponavlja u ličnom, pseudoispovednom tonu: »Teolozi neprijatelja definišu kao nešto što treba uništiti. Ali ja sam pravnik, a ne teolog.«¹¹⁷ Kako se ovaj Šmit slaže sa Šmitom iz *Političke teologije* koji je eksplicitno izjavio da su »svi važni

pojmovi moderne teorije države zapravo sekularizovani teološki pojmovi»,¹¹⁸ uz pretpostavku da ta izjava nije samo puko zapažanje, već dubinski prihvaćena pozicija?

Šmit na to odgovara u *Ex Captivitate Salus* kada, aludirajući na svoje heroje, *jurisconsulti* koji su odvojili pravo od teologije, piše: »Na njihovom putu [od Crkve], pravnici su sa sobom, otvoreno ili tajno, poneli neke relikvije. Država je ukrašena ponekim *simulacri* crkvenog porekla. Moć sekularnih prinčeva proizilazi iz simbola i argumenata religijskog porekla«. ¹¹⁹ Prema priznanju samog Šmita, ni država, niti odluka kojom je ona zasnovana, nisu potekli *ex nihilo*. A kako bi i mogli? *Stvoren je privid* kako je *ex nihilo par excellence simulacrum državne moći*, odnosno suveren, Hobsov »smrtni bog«, čija je »transcendencija« u odnosu na državu, po Šmitu, analogna »transcendenciji boga u odnosu prema svetlu«. ¹²⁰ Tom *simulakrumu* i toj transcendenciji Šmit je čitavog svog života služio, ili bi barem voleo da mu je služilo, zato što je bio uveren – uz svo dužno poštovanje prema Revol Daloneovoj – da je »ponovno očaravanje« sveta nemoguće; to onda objašnjava zašto njegovo »ja sam pravnik a ne teolog«, napisano u *Glossaräum*, može tako lako da se preformuliše u »ja sam teolog jurisprudencije«. ¹²¹ Na ovom mestu Šmitov »realizam« crpe svoju snagu, ali tu on stiže i do svojih granica. ¹²²

Te granice postaju vidljive u razlikovanju unutrašnjeg i spoljašnjeg neprijatelja, razlikovanju koje podupire čitavu Šmitovu teorijsku građevinu. U tom pogledu je Habermas potpuno u pravu kada ističe da Šmit, iako kritikuje moralizaciju međunarodnih odnosa (zbog moralne i pravne diskriminacije neprijatelja koje takva moralizacija sa sobom nosi), ne pokazuje nimalo suzdržanosti kada treba kriminalizovati ili eliminisati unutrašnjeg neprijatelja. ¹²³ Međutim, nije u pravu kada tu »asimetriju« pripisuje ratničkoj »*Lebensphilosophie*«. ¹²⁴ Habermas veruje da Šmitova zainteresovanost za ograničavanje rata zapravo zavodi i da je njegova stvarna namera da restaurira rat kao legitimno sredstvo afirmacije političkog entiteta u međunarodnoj areni. Prema ovakvom objašnjenju, eliminacija domaćeg neprijatelja, odnosno interna pacifikacija, nije ništa drugo do nužna priprema za revitalizaciju spoljnog konflikta.

Nema sumnje da je u borbenim tekstovima, napisanim pre 1945. godine, Šmit tvrdio kako Nemačka mora da se pozove na *jus ad bellum* da bi povratila svoj izgubljen suverenitet i zbacila teret Versaja. I u *Nomos der Erde*, kada se bavi tim pitanjem, Šmit nedvosmisleno koristi apologetski ton. ¹²⁵ Takođe je istina da u međuratnom periodu na Šmitov jezik utiče tada prevladavajuća »estetika *Stahlgewitter*«, odnosno »oluje čelika«. Dobar primer su egzistencijalistički termini koje upotrebljava kada u *Pojmu političkog* govori o neprijateljstvu i ratu. Ipak, mislim da je krajnje problematično svesti

čitavu Šmitovu problematiku na vitalističku žed za ratom ili na veličanje nasilja. Da je to tačno, mi bi se lako oslobodili Šmita, onako lako kako to čini Habermas. Ali bismo pritom propustili ključno pitanje,¹²⁶ slepu mrlju političke teorije, odnosno, zamršen problem suvereniteta.

Šmitovi kritičari i sledbenici čvrsto veruju da je u epicentru njegove teorije pojam »političkog«, ili drugim rečima, da su njegovo gledanje na državu, ustav i međunarodno pravo određeni potvrđivanjem uvek prisutne mogućnosti rata i odgovarajuće opozicije prijatelj–neprijatelj. Takvo tumačenje nije neuverljivo, ali ono se može zastupati samo po cenu toga da Šmita pretvorimo u pukog »sociologa« *Machtpolitik*, ili pak zagovornika nasilja – a oba pristupa jednako promašuju. Kako se meni čini, istinito je upravo suprotno: Šmitov koncept političkog nije razumljiv sâm za sebe, on je u stvari *izveden* iz logike suvereniteta i njegove specifične transcendencije. (U vezi s tim treba primetiti da je Šmit izgradio osnovnu konstrukciju pojma suvereniteta mnogo pre nego što ga je uzglobio sa »demokratijom« ili »nacijom«.) Na drugom mestu sam o tome detaljnije govorio i ne želim da ovde ponavljam već iznesene argumente.¹²⁷ Samo ću da naglasim da Šmitov pojam političkog za svoj polemički kvalitet dosta duguje činjenici da Šmit nije u stanju da misli političke subjekte bez žiga suvereniteta. On smatra da politički činilac može da bude samo suveren, ili potencijalni (anti-)suveren. Stoga Šmitov suveren, u pokušaju da potvrdi punoću svog prisustva, odbija da prizna postojanje unutrašnjeg neprijatelja »na istom nivou«, te ga i moralno i pravno svodi na »pobunjenika«, »zločinca« ili »kriminalca«, ili, kraće rečeno, spušta ga na nivo van-političkog »totalnog« neprijatelja. Razmatranje relacije između identiteta i razlike kroz prizmu suvereniteta hrani »etiku isključivanja«¹²⁸ i cilja na eliminaciju razlike. Međutim, tačno je i suprotno: *raison d'être* suvereniteta je, na kraju krajeva, upravo eliminacija razlike, heterogenosti ili izuzetka.

Šmit je bio blizu tome da prevaziđe ovu logiku u svojoj »Mudrosti čelije«, najmisaonijem eseju iz zbirke *Ex Captivitate Salus*, u kojem se vraća pojmu neprijatelja, neprijatelja uopšte, ne zadržavajući se na razlici između unutrašnjeg i spoljašnjeg neprijatelja. U ovom pogledu je naročito zanimljivo što na početku njegovog razmišljanja stoji subjekt modernosti u dva svoja karakteristična lika, u liku Dekarta (Descartes), i liku filozofa singularnosti, Maksa Štirnera (Stirner). Šmit primećuje da Dekarta u traganjima za izvesnošću opsega strah od toga da će ga prevariti *spiritus malignus* i da taj strah, »postajući sve užasniji, istovremeno postaje i sve veći izvor novih sumnji«. Da bi se oslobodio straha, Dekart stavlja masku, postaje »*l'homme au masque*«. Međutim, komentariše Šmit, »svako ko razmišlja samo o tome kako da izbegne zabludu, taj direktno na nju naseda«. ¹²⁹ Na ovoj tački bismo mogli da postavimo pitanje: po čemu se »maska« kartezijskog subjekta razli-

kuje od *simulacruma* suverena, tog drugog klasika ere baroka? Izomorfizam ta dva sub-jekta je, mislim, ključ za dešifrovanje čitave Šmitove meditacije.¹³⁰

Dakle, Šmit se opet bavi zabludom, čak obmanom, kada prilazi subjektu »sirotog« Maksa Štirnera,¹³¹ čije je »stavljanje sámog sebe u oklop (*Selbstverpanzerung*) najviša forma samoobmane«. Taj subjekt sám sebe potvrđuje, precizira Šmit, tako što, »kao i svi koji su ljudi [ili zaludeni] za sobom [*Ich-Verrückte*], i on svog neprijatelja vidi kao ne-ja [*Nicht Ich*]«, tako pretvarajući »čitav svet« u svog neprijatelja. Taj egomanijak, odnosno, sobom zaludeni subjekt, misli da će uspjeti da izmakne pretećem svetu i da će sačuvati svoju nezavisnost tako što će tom svetu ponuditi »bratski poljubac«. ¹³² Međutim, u stvarnosti on može da prevari jedino sámog sebe. Neprijatelj, kaže Šmit, »objektivna je snaga« od koje niko ne može da pobegne – »pravi neprijatelj ne dopušta da bude obmanut«. ¹³³

Kako da protumačimo ovu nejasnu formulaciju? U čemu je »objektivnost« neprijatelja? Mislim da bi bilo pogrešno ovu formulaciju razumeti u »realističnom« ključu. Šmit, verujem, želi da podvuče da neprijatelj, *qua* subjekt, ima vlastitu supstancu, nezavisno od toga kako ga »zamišlja« Štirnerov subjekt. Subjekt, drugim rečima, ne može da bude samo(de)limitiran; limite njegovom prisustvu i delanju postavlja prisustvo drugog, odnosno, prisustvo potencijalnog neprijatelja. Treba naglasiti da to nije slučaj pukog sukoba ili uzajamnog ograničavanja suprotstavljenih entiteta ili monada. Šmit pravi korak kojim se odlučno odvaja od svog mentora Hobsa: on shvata kako, uprkos obmanjujućem efektu maske, subjekt nije jedan i potpun. Ukoliko Štirnerov subjekt zavarava sámog sebe, onda on to čini prevashodno stoga što se u svom pokušaju da se zaštiti oklopom, on zapravo »krije od dijalektičke sile cepanja (*Aufspaltungskraft*), koju ima ego«. ¹³³

Pošto je na takav način raščistio teren, Šmit nastavlja ka ključnom pitanju: »Stoga se pitam: ko, u ovom slučaju, može da bude moj neprijatelj uopšte? I, štaviše, tako da ga ja priznam kao neprijatelja; tako da sam ja zapravo primoran da priznam da i on mene priznaje kao neprijatelja?«. Na osnovu Šmitovih formulacija jasno je da ovo pitanje priznanja nema ništa zajedničko sa pravilima ponašanja u odnosima potpuno konstituisanih, samoograničenih ili suverenih subjekata. Naprotiv, njihov odnos konstituiše pitanje koje se tiče *uzajamnog nedostatka*.

Očigledno, za neprijatelja mogu priznati, odgovara Šmit, »samo onoga ko me može dovesti u pitanje. U toj meri u kojoj ga priznajem za neprijatelja, priznajem da me može dovesti u pitanje. A ko me može dovesti u pitanje? Samo ja. Ili moj brat. I to je to. Drugi je moj brat. Drugi se javlja kao moj brat i moj brat se javlja kao moj neprijatelj«. ¹³⁵ Drugim rečima, neprijatelj, drugi kao neprijatelj, javlja se kao *unutrašnja granica* subjekta, koja,

uvek nepotpuna i konstitutivno podeljena, uzaludno pokušava da potvrdi svoju punoću ili suverenitet. Kao posledica, najveća obmana, ili radije da kažem samoobmana subjekta, jeste u ideji da je samopotvrđivanje moguće kroz poništavanje drugog. S obzirom na dijalektiku podeljenog ega, naglašava Šmit, »svako poništavanje je jedino samoponištavanje«. ¹³⁶

Priznavanje te nepremostive parcijalnosti subjekta, priznanje drugog u vlastitom sopstvu, Šmitu je moglo da posluži kao put ka radikalnoj reviziji njegovog odgovora na »nihilizam«, ka ispitivanju mogućnosti različite »odluke« i različitog »nomosa«. Šmit, međutim, ostaje na starom. To je korak koji on nikada neće napraviti, kao što se nikada neće izviniti za saradnju sa nacistima. Prevladava njegov opsesivni, njegov zaista »jezivi« strah od »dvosmislenosti, antinomije i aporije«, i on ostaje vezan za svoju masku sve do sámog kraja.

Ograničeni vazdušni rat ima svoj vlastiti prostor, ali nema ni pozornicu niti posmatrača. Ako zanemarimo vazdušne dvoboje, ograničeni rat u vazduhu više se ne vodi kao horizontalna konfrontacija u kojoj se ratnici međusobno suprotstavljaju na istoj ravni. ...

Na ovoj presudnoj tački postale su ništavne i prazne sve metafore, analogije i paralelizmi koji bi se inače mogli protegnuti sa kopnenog ili pomorskog rata na rat u vazduhu. U ovoj tački su anulirane i sve institucije i principi koji su do sada činili mogućim ratno pravo, to jest, obuzdavanje rata. ¹³⁷

Čovek, kao racionalno biće doba prosvetljenosti, nije ništa manje subjekt nego što je to čovek koji se definiše kao nacija, koji sebe želi kao narod, koji se reprodukuje kao rasa i koji, na kraju, sebe ovlašćuje da bude gospodar planete. ¹³⁸

Sloboda nije izbor između crnog i belog, već odustajanje od takvih unapred propisanih izbora. ¹³⁹

12. Karl Šmit i Kosovo II

»Ljudska prava« su danas *lingua franca* politike i za malo koga je taj jezik, kao što je to bio za Šmita, »strani«, uvezen ili preteći. Nezavisno od istorijskih tradicija, kulturnih razlika i političkih međa, milioni ljudi širom sveta razumeju i govore taj jezik, milione taj jezik mobilise na pružanje otpora, na odbranu i solidarnost. Ipak, »gramatika« ovog *koiné* ljudskih prava ni iz daleka nije utvrđena ili samoočigledna, ona je polje interpretacije i sukoba, odnosno, polje politike. Stoga uvek postoji velika opasnost da će cezar njome dominirati.

Argumenti kojima se opravdavala intervencija NATO u Jugoslaviji orga-

nizovani su oko suprotnosti »ljudska prava – državni suverenitet«. Njihova logika je jednostavna i zvuči vrlo uverljivo: posle dvadesetovekovnih totalitarizama, međunarodna zajednica je usvojila, ili bi trebalo da usvoji, poštovanje ljudskih prava kao odlučujući kriterijum međunarodnog legaliteta. Iz toga sledi da državni ili nacionalni suverenitet, ranije kamen-temeljac svetkog poretka, više nije neprobojna barijera koja deli unutrašnjost od spoljašnjosti. U slučajevima sistematskih ili masovnih kršenja osnovnih ljudskih prava, međunarodna zajednica je obavezna – ukoliko još ne pravno, onda u svakom slučaju moralno – da interveniše kako bi zaštitila progonjene i ponovo uspostavila demokratski poredak.

Međutim, u slučaju Jugoslavije, glavna tema nije bilo poštovanje ili nepoštovanje državnog suvereniteta uopšteno uzet (svakako je trebalo stati na put Miloševićevim planovima), već upravo pitanje *rata*: tema je *odluka* da se vodi rat, sa svim što to podrazumeva, i, naročito, *način* na koji se rat vodi, sa svim što to podrazumeva. U tom smislu, rat Atlanskog saveza je, kao *rat*, bio slepa mrlja u svim argumentima koji su pokrenuti da bi se on opravdao. Od trenutka kada je zavladao uverenje da je to »pravedni« rat, što će reći nužno sredstvo za ostvarivanje pravde i zatamljavanje »zla«, sâm rat više nije bio vidljiv kao problem.¹⁴⁰ U ovom pogledu je dosta informativan i dobar primer ono što je Šlomo Avineri (Avineri) napisao u vreme bombardovanja, na Dan sećanja na Holokaust, pozdravljajući vojnu intervenciju »kao kosovski Albanac«: »Upotreba sile je uvek problematična; ona je strašna i nevini ljudi pate. Ali to je i lekcija Holokausta, i značenje izkaza 'Nikad više'«. ¹⁴¹ Odbacujući rat kao problematičan i neizbežno strašan, Avineri zapravo odbija da o njemu razmišlja i zbog toga značenje koje daje sintagmi *nikad više* na kraju ostaje prilično usko.

Ukoliko se, tome nasuprot, prateći Šmitovu »sugestiju«, usredsredimo na rat kao takav i čitavu stvar pogledamo iz ugla *rata*, videćemo sasvim drugačiju sliku: tada će ne samo biti diskreditovani argumenti moralista koji se zalažu za vojnu intervenciju, već će potpuno na svetlo dana izaći latentno »šmitovstvo« koje, što je paradoksalno, te argumente zapravo povezuje.

Kao što su приметili mnogi komentatori, rat NATO-a je evidentno kršio konvencionalno ratno pravo, i *jus ad bellum* i *jus in bello*, da upotrebimo klasično razlikovanje. Što se tiče ovog prvog, vrlo je dobro poznato da ni Savez, ni njene države-članice nemaju *pravo* da bez dozvole Saveta bezbednosti UN krenu u »oružanu akciju«, da pribegnu ratu. Treba naglasiti da ni u jednom trenutku Savez nije formalno objavio rat, što je naročito značajno zato što objavu rata moraju da ratifikuju zakonodavna tela država-članica; drugim rečima, ta objava bi rat pretvorila u predmet unutrašnjeg *političkog razmatranja*, a to se nije dogodilo. Zapravo, američki Kongres nije izrazio saglasnost. Dakle, Savez, odnosno njegov nukleus koji donosi odluke, delovao

je u svakom pogledu *legibus solutus*, kao telo koje je iznad zakona. Pozivajući se na vanredno stanje, odlučivši da ponudi svoj arbitrarni odgovor na večito pitanje »*quis judicabit?*«, i da vodi neobjavljeni rat o kojem se nije diskutovalo, NATO je u stvari učinio ništa manje do »univerzalni *coup d'état*« – kako je to prikladno opisao Pol Virilio (Virilio).¹⁴² Ne možemo a da se ne setimo čuvene Šmitove definicije suvereniteta: »Suveren je onaj ko odlučuje o vanrednom stanju«. ¹⁴³

Međutim, mislim da je za opis ovog rata, kao i argumenata koji su iznošeni njemu u prilog, zanimljivije kršenje *jus in bello*. Mnogo toga je rečeno i napisano o onome što se eufemistički naziva »kolateralna šteta«, o šteti nanetoj tlu i onima koji su bili na tlu, od strane tehnološki vrhunski razvijenog vazduhoplovstva Saveza, koje se nalazilo na sigurnoj visini od 15.000 stopa; dosta je reći bilo i o cinizmu sa kojim su tu štetu negirali portparoli Saveza. Štaviše, način na koji je Haški tribunal za ratne zločine *ad hoc* odbacio optužbe *Amnesty International* o kršenju zakona ratovanja od strane snaga Saveza već sâm dovoljno govori o tome kakva je preovladavajuća koncepcija međunarodnog prava.

Problem je, međutim, dublji. Cilj *jus in bello* je obuzdavanje rata i, naročito, zaštita civilnog stanovništva. U tom pogledu bi se moglo reći da zaista nije bilo *povređivanja* zakona ratovanja iz jednostavnog razloga što je taj zakon u stvari bio *anuliran* od trenutka kada je Savez započeo napade iz vazduha. I u zamisli i u njenom izvršenju, NATO-ov »samoograničavajući vazdušni rat«, da upotrebim Šmitov naziv, bio je *ab initio* kvazitotalni rat: njegov cilj je bio da Miloševićev režim napadne *indirektno*, uništavajući infrastrukturu zemlje i ugrožavajući široke slojeve stanovništva. Sva načinjena »šteta« stoga se može smatrati namernom i predvidivom, i ni u kom slučaju »kolateralnom« ili slučajnom. ¹⁴⁴

Tako stižemo do jednog od najneprijatnijih aspekata ovog rata. Ideja da se preduzme akcija u svrhu zaštite »ljudskih prava« očigledno se ne može pomiriti sa masivnim vazdušnim ratom, ratom koji po svojoj prirodi zanemaruje »ljudskost« onih koji nisu borci na suprotnoj strani. Da bi se ideologija ljudskih prava pretvorila u ratnu ideologiju ili »potencijal«, potreban je i jedan dodatni element: nediskriminativna demonizacija Srba posredstvom ideje o kolektivnoj odgovornosti. Ne mislim na preterane izjave one vrste koja bi se očekivala u retorici sukoba, već na *sistematsko negovanje* te ideje kao maksime političkog delovanja.

Na nesreću, može se navesti mnogo primera. Ograničiću se samo na jedan. Beri Bjuzen (Buzan), londonski profesor na predmetu Međunarodni odnosi, i član Britanske akademije, analizira pojam kolektivne odgovornosti s namerom da ideji humanitarne intervencije osigura »intelektualnu i političku koherentnost«. Početna tačka Bjuzenovih razmišljanja jeste zapažanje da

je u ratu protiv Srbije NATO pokazao prekomernu suzdržanost (!) zbog toga što se na Zapadu veliki značaj pripisuje gotovo fetišističkom razlikovanju između zlih vođa i njihovih naroda. Po njegovom mišljenju, ova razlika ima dubok ubicaj na zapadnu vojnu taktiku i strategiju, »sabijajući ih u surovo ograničene forme ratovanja«. Stoga je za Zapad izuzetno važno da odgovori na sledeće pitanje: »Da li narodi imaju vlade koje zaslužuju?«. Na to pitanje Bjuzan odgovara potvrdno, kao što odgovara i na pitanje »da li ljudi imaju društva i kulture kakve zaslužuju«, tako stvarajući lanac odgovornosti koji povezuje kulturu, narod i vlasti. Njegov zaključak se nameće sâm od sebe i zaslužuje da ga citiramo u celini: »Bez uvijanja rečeno, ukoliko narodi zaslužuju vlasti kakve imaju, i ukoliko te vlasti grubo krše civilizacijske standarde, onda, kao i u Drugom svetskom ratu, treba imati manje moralnih obzira u vezi sa ograničavanjem upotrebe sile. Ukoliko su vlasti odraz sámog naroda, i sprovede politiku neprihvatljivu sa stanovišta osnovnih ljudskih prava, onda se rat mora, i treba, voditi i protiv vlade i protiv naroda.«¹⁴⁵

Bjuzen u stvari razjašnjava i sistematizuje logiku koja je upotrebljena i u ratu na Kosovu i u Zalivskom ratu koji još traje.¹⁴⁶ Moralni krstaški pohod ne može da bude »efektivan« bez moralnog i pravnog svodenja neprijatelja na *hostis injustus*, bez pretvaranja protivnika u totalnog neprijatelja kojeg smemo uništiti. Bjuzenove programske pozicije – u sklopu sa činjenicom da pola veka posle početka antikolonijalnog pokreta, liberalni *opinion makers*, kao što je recimo Dejvid Rif (Rieff), spremno izjavljuju da se danas čovečanstvo nalazi pred dilemom: »ili liberalni imperijalizam ili varvarizam«¹⁴⁷ – svedoče da se već daleko otišlo u iscrtavanju novih zamišljenih »linija prijateljstva«. Teoretizirajući o »trećem putu«, Entoni Gidens (Giddens) je nedavno rekao da je savremena liberalno-demokratska država zapravo »država bez neprijatelja«.¹⁴⁸ Sada smo u poziciji da bacimo pogled na tamnu stranu te optimističke tvrdnje: na alarmantnu budućnost u kojoj liberalno-demokratska država, ušančena u još nedovršenom *jus publicum atlanticum*, neće imati neprijatelje naprosto zato što će odbiti da ih »prizna«.

Daleko od toga da su ishod urođenog balkanskog varvarstva, »ratovi za sukcesiju« na terenu bivše Jugoslavije bili su rezultat nemilosrdnog aktiviranja logike »suvereniteta« u ime »nacijek« – oba ta pojma su centralna za evropsku modernost. Istu logiku suverenosti aktivirao je NATO protiv krnje Jugoslavije, ovaj put u ime »humanosti«, što i nije iznenađujuće s obzirom na prevladavajuću koncepciju kosmopolitske pravde razvijene na temelju »domaće analogije«.¹⁴⁹ Moderna imaginacija je pod jakim uticajem pojma suvereniteta i zbog toga je »idealistički« zahtev za moralizacijom Balkana mogao tako lako da se pretvori u svoju »realističku« suprotnost.¹⁵⁰ »Balkan zahteva amoralnost«, napisao je realista Robert Kaplan (Kaplan),¹⁵¹ imajući na umu nešto što nije mnogo različito od onoga što savetuju branioci mo-

ralnosti.

I balkanski etno-lokalizmi i atlanski rat isključili su mogućnost politike. Politika i etika, odnosno pravda, nerazdvojno su povezani, ali ne hijerarhijski, kako bi želeli moralisti (i oni koji zakone donose iz tvrđave razuma, i oni koji to čine na temelju sentimentalne postmoderne heterologije). Ako ne zahteva pravdu, politika nije politika. Ali, posmatrano logički i istorijski, politika se javlja upravo onda kada taj zahtev prestaje da bude samoočigledan i kada postaje problem. Politika, drugim rečima, pretpostavlja aporiju pravde i, obrnuto, izvesnost pravde ukida politiku. Upravo odatle potiču opasnosti i dostojanstvo politike. Na Šmitovu dilemu, koja muči i njegove univerzalističke suparnike, na dilemu »*universum* ili »*pluriversum*«, mi možemo da odgovorimo samo politički: »*ambiversum*!

Napomene

1. Immanuel Kant, »The Metaphysics of Morals«, 62, u: *Kant's Political Writings*, ed.H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 173.
2. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950] (Berlin: Duncker & Humboldt, 1997), 298.
3. Jacques Derrida, »Inconditionality or Sovereignty: the University at the Borders of Europe« [predavanje koje je Derida održao na Panteon univerzitetu u Atini 3. juna 1999., na grčki je preveo V. Bitsoris], *Nea Hestia* 146, no. 1715 (septembar 1999): 207. Ovo predavanje je bio prvi Deridin javni nastup u vezi sa kosovskim ratom.
4. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, nadalje NdE.
5. Jürgen Habermas, »Bestialität und Humanität: Ein Krieg zwischen Moralität und Moral«, *Der Zeit*, 29. april 1999. Habermas se sistematičnije bavi Šmitovim stanovištem u odnosu na međunarodno pravo u svojoj knjizi *Die Einbeziehung des Anderen* [1996] (Frankfurt: Suhrkamp, 1999). Uporedi takođe i tekst »The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English«, u: *The New Conservatism* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1989) i »Continuités allemandes«, u: *Liber*, no. 18 (jun 1994).
6. M. Revault d'Allonnes, *Le déperissement de la politique* (Paris: Aubier, 1999).
7. O pogrešnom karakteru te paralele uporedi: J. Rosenthal, »Kosovo and the 'Jewish question'«, *Monthly Review* 51, no. 9 (februar 2000).
8. J. Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994), 224.
9. U *Nomos der Erde*, Šmit izvodi zaključke iz velikog broja tekstova, eseja i monografija o pitanjima međunarodnog prava i politike koje je napisao tride-

setih godina. Najveći deo tih tekstova sakupljen je u tri toma: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf- Versailles: 1923-1939* [1940], (Berlin: Duncker & Humbolt, 1985), nadalje PuB; *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954* [1958] (Berlin: Dunck & Humbolt, 1985), nadalje VA; *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (ed, intro. and annot, G. Mashke), (Berlin: Duncker & Humbolt), nadalje SGN. Iako sam prevashodno koncentrisan na *Nomos der Erde*, pozvaću se na ova dela uvek kada je potrebno da rasvetlim Šmitove tvrdnje.

10. Schmitt, »Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag«, *Christ und Welt* 10, no. 30 (26. jul 1957): 3.

11. Za Šmitovu biografiju uporedi: J. W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich* (Princeton: Princeton University Press, 1983), i A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reiches«*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).

12. Uporedi, između ostalog, Schmitt, *Die Diktatur* [1921] (Berlin: Duncker & Humbolt, 1978); Schmitt, *Politische Theologie* [1922] (Berlin: Duncker & Humbolt, 1985); Schmitt, *Verfassungslehre* [1927] (Berlin: Duncker & Humbolt, 1989).

13. Uporedi, naročito: *Über drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens* [1934], (Berlin: Duncker & Humbolt, 1993) gde se Šmit suprotstavlja i normativističkoj i decizionističkoj pravnoj tradiciji »konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken« (»konkretnog mišljenja poretka i oblika«), za koju smatra da je specifična za nemačku tradiciju. Čisti decizionizam pretpostavlja »nered« i »sukob« i, shodno tome, ravnodušan je prema konkretnoj sadržini poretka uvedenog odlukom. Sa stanovišta decizionizma, »svaka pravna rasprava nije ništa drugo do potencijalna osnova za odluku koja čeka da se dogodi sukob« (str. 25). Međutim, to odbijanje logike odluke da bude utemeljena, odvojeno od prilagođavanja neočekivanim ishodima kao što je diktatura proleterijata, očigledno nije u skladu sa osnovama nacističke teorije po kojoj *Führer* i *Reich* obnavljaju i izražavaju primarno nemačku *Supstanz*. Šmit svoje pretpostavke tome prilagođava i na mesto »odluke« stavlja »naredbu«: »Novi javni i administrativni zakon je potvrdio *Führer*princip i sa njime pojmove kao što su lojalnost, predanost, disciplina i čast, što se sve može shvatiti jedino u kontekstu konkretnog poretka«. Uporedi takođe Šmitov tekst: »Der Führer schützt das Recht«, PuB, 217-227.

14. Schmitt, *Der Nomos*, 6.

15. U vezi sa Šmitovom metodom uporedi, pored ostalog: Meier, »Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos«, u: *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, ed. H. Quaritsch (Berlin: Duncker & Humbolt, 1988) i, J. Miller, »Carl Schmitt's Method: Between Ideology, Demonology and Myth«, *Journal of Political Ideologies* 4, no. 1 (februar 1999).

16. Schmitt, *Der Nomos*, 41.

17. Treba reći nekoliko reči o Šmitovom antisemitizmu. Šmitove apologete, recimo G. Švab (Schwab) (*The Challenge of the Exception*, [Westport, Conn.:

Greenwood Press, 1989] i J. Benderski (Bendersky) tvrde da je Šmitov antisemitizam bio »intelektualan« i »metafizički«, ali ne i »rasni«, i da većinu njegovih antisemitskih ispada treba posmatrati kao javnu manifestaciju konformizma koji je bio neophodan radi preživljavanja (s obzirom da se mogu datirati u period kada više nije bio u milosti SS-a). Ovakvu interpretaciju ubedljivo pobija D. Dicenhaus (Dyzenhaus) (*Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Herman Heller in Weimar*, [Oxford: Claredon Press, 1997], 98-101). Za ovo pitanje od najvećeg je značaja Šmitov članak »Die Deutsche Rechtswissenschaft gegen den jüdischen Geist«, *Deutsche Juristen Zeitung*, no. 41 (1936). Šmitova teorija u svojoj suštini nije rasna, ali ona svakako može da bude »domaćin« rasizma.

18. Ovaj predlog je izneo romanist Alvaro d'Ors (d'Ors) (*De la Guerra y de la Paz* [Madrid: Ediciones Rialp, 1950], 160). Šmit ga citira u »Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft« [1943-1944], VA, 427.

19. Schmitt, »Nehmen/Teilen/Weiden« [1953], SGN, 572-591.

20. Schmitt, *Der Nomos*, 30-40.

21. Ibid, 13.

22. Doslovno: »bezkarakterno«, odnosno, nesposobno da se na njemu nešto ugravira ili da bude gravirano (*charassein*). NdE: 14.

23. Koncept *Lebensraum* su prvi razvili general Haushofer (Haushofer) [1869-1946] i njegova grupa na Institutu za geopolitiku u Minhenu, ali je široko popularisan preko Hitlerovog *Mein Kampf*. Hitler je tu zamisao transformisao od teorije o hegemoniji politike sile u doktrinu širenja ka Istoku, pozivajući se na demografske zahteve i rasnu superiornost Nemaca. Šmit je pažljivo ostajao na distanci od tog koncepta još od ranih četrdesetih kada je izneo vlastiti koncept *Grossraum* (uporedi odeljak 9). I zaista, nacistički teoretičari su ga kritikovali zato što je zanemario »biološki« faktor. O tome vidi u J. W. Bendersky, *Carl Schmitt*, 259-260.

24. Schmitt, *Der Nomos*, 44.

25. Ibid., 42, 50.

26. Ibid., 16.

27. Ibid., 67.

28. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (Bologna: il Mulino, 1996), 881. Galijeva obimna monografija je jedna od najpronijljivijih analiza Šmitovog dela.

29. Derida *ontotopologiju* definiše kao »aksiomatiku koja nerazdvojno povezuje ontološku vrednost sadašnjeg bivstvovanja [*on*] za njegovu *situaciju*, za stabilnu i prisutnu određenost lokaliteta, *toposa* teritorije, rodnog tla, grada, tela uopšte«. J. Derrida, *Spectres of Marx*, prevod P. Kamuf (London: Routledge), 1994, 82.

30. Schmitt, *Der Nomos*, 48.

31. *Druga poslanica Solunjanima*, 2: 6-7. O istoriji puta kojim je pojam »katehon« stigao u hrišćansku teologiju, i o Šmitovoj upotrebi tog pojma, uporedi F. Grossheutschi, *Schmitt und die Lehre vom Katechon* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1996).
32. Schmitt, *Land und Meer: Ein Weltgeschichtliche Betrachtung* [1942] (Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), 57.
33. Uporedi napomenu 12.
34. Za ovu formulaciju uporedi: Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (Cologne: Greven Verlag, 1950), 62.
35. Schmitt, *Land und Meer*, 74.
36. G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 18.
37. Schmitt, *Der Nomos*, 62.
38. Ibid., 14-15, 61.
39. O pitanju gusarenja uporedi takođe *Land und Meer*, 40-50, i »Der Begriff der Piraterie« [1937], PuB, 274-277.
40. Schmitt, *Der Nomos*, 64.
41. Ibid, 64-66.
42. Schmitt, *Der Nomos*, 72-73. Ovu ideju je dalje razvio Rajnhart Kozelek u tekstu »Zur historisch Semantik asymmetrischer Gegenbegriff« u: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1979).
43. Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraumordnung«, [1941], SGN, 311.
44. Schmitt, *Der Nomos*, 91, 113.
45. Pored Đentilisa (Gentilis), Šmit proučava i Baltazara Ajalu (Ayala), Grocijusa (Grotius), Riharda Cuha (Richard Zouch), Pufendorfa (Pufendorf), Kornelisa fan Binkeršeka (van Byknkerschoek) i Fatela (Vattel). U tom smislu on suprotstavlja pojam *hostis justus*, kako su ga obrazložili *jurisconsulti*, Kantovom *hostis injustu* (NdE: 124-143).
46. Schmitt, *Der Nomos*, 159.
47. Ibid., 128.
48. Ibid., 113.
49. Ibid., 119.
50. Ibid., 123.
51. »Kao što je zemlja, kao čvrsto tle, uslov za princip porodičnog života, tako je more prirodni element koji udahnjuje život industriji time što je okreće ka spolja« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 247). U postskriptumu knjizi *Land und Meer* (108), Šmit kaže da njegov *nomos* projekt treba posmatrati kao pokušaj da se dalje gradi na tom paragrafu iz *Grundlinien*, na sličan način kao

što je marksizam izgrađen na paragrafima 243-246.

52. Schmitt, *Der Nomos*, 20.

53. Schmitt, *Land und Meer*, 86.

54. Schmitt, *Der Nomos*, 145.

55. Ibid., 144.

56. Uporedi, pored ostalog: Schmitt, »Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind« [1938], PuB, 278-285.

57. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [1938] (Stuttgart: Klett-Cotta), 1982, 120.

58. Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraum«, SGN, 420-421.

59. Schmitt, *Der Nomos*, 229.

60. Ibid., 209.

61. Schmitt, »Raum und Grossraum im Völkerrecht« [1940], SGN, 249.

62. Schmitt, *Land und Meer*, 104.

63. Ibid., 106. Šmit ne navodi Hajdegera poimence. Rečenica koju citira nalazi se u *Bivstvovanje i vreme* [1927]. U originalu taj odlomak glasi: »Prostor nije subjekt, niti je svet u prostoru. Prostor je 'u' svetu utoliko što je prostor otkriven bivstvovanjem-u-svetu koje je konstitutivno za Dasein« (prema prevodu J. Macquarrie & E. Robinson [Oxford: Blackwell, 1985], 24, 146 [111]).

64. Schmitt, *Der Nomos*, 212.

65. Ibid., 206-207.

66. Ibid., 190.

67. U ovom kontekstu je očigledno da Šmit termin »ustav« [*Verfassung*] koristi ne u normativnom smislu konstitutivnog zakona, već u ontološkom smislu koji denotira način na koji je političko jedinstvo naroda konstituisano. Trebada konstitucija pretpostavlja postojeću konstituciju. O ovoj razlici vidi kod Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1989).

68. Schmitt, »Raum und Grossraum im Völkerrecht«, SGN, 245.

69. Schmitt, »Der Status quo und der Friede« [1925], PuB, 45. Kao što je dobro poznato, sa ovom ocenom se slažu mnogi komentatori koji pripadaju »drugoj strani«, od Kejnza (Keynes) do Lenjina.

70. Schmitt, »Der Doppelgesicht der Genfer Völkerbundes« [1926], PuB, 8.

71. Schmitt, »Der Begriff der Politischen« [1927], PuB, 82.

72. Schmitt, *Der Nomos*, 247.

73. Ibid., 95.

74. Šmit pominje, veoma poštujući njihov naučni rad u vezi sa srednjovekovnim i predmodernim izvorima međunarodnog prava, belgijskog stručnjaka za međunarodno pravo Ernesta Nisa (Nys) i Amerikanca Džejmisa Brauna Skota (Brown Scott), osnivača i predsedavajućeg u Američkom institutu za međunarodno pravo i sekretara Karnegi fondacije za međunarodni mir (NdE, 89-90). Obojica su se zalagala za kriminalizaciju agresivnog rata.

75. Fransisko de Vitorija je bio istaknuti tomistički politički mislilac protivreformacije. Bio je dominikanski kaluđer i profesor na univerzitetu u Salamanki, mnogo je pisao o sekularnoj i crkvenoj vlasti, ali je pre svega poznat po svojim delima *De Indis* i *De Indis Relectio Posterior, sive de jure belli*, u kojima brani domoroce Novog sveta pozivajući se na prirodno pravo. Vitorija nije samo odbacivao diskriminatorne argumente koji su opravdavali neljudsko ponašanje konkvistadora prema Indijancima, već je dovodio u pitanje i argumente koje si legitimisali sámu titulu krune Kastilje na prekomorskim posedima. (Francisco de Vitoria, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). U *Nomos der Erde* (69-96), Šmit naširoko analizira poziciju Vitorije kako bi pokazao da onima koji ga smatraju zagovornikom međunarodnog prava i univerzalistom morala nedostaje istorijski duh.

76. Ideja »policijskog bombardovanja« razvijena je u međuratnom periodu u kontekstu predloga da se Liga nacija, zamišljena kao svetska država, snabde stalnom vojskom koja bi bila u stanju da sprovodi međunarodno pravo. Mnogi vojni analitičari u to vreme videli su u vazduhoplovstvu idealno oružje za međunarodnu policiju. Šmit uključuje vazduhoplovstvo, kao »prostorno oružje« *par excellence* (*Land und Meer*, 104), među glavne faktore koji uspešno podrivaju klasični koncept suvereniteta. Štaviše, on *neograničene* tehničke mogućnosti novog oružja povezuje sa univerzalističkom ideologijom zapadnih sila. Potkrepljujući svoju poziciju, on citira, pored ostalih, i britanskog analitičara i promotera vazduhoplovstva Dž. M. Spajta (Spaight): »Vazdušne snage će raskrčiti put za prihvatanje novih ideja« (J. M. Spaight, *An International Air Force*, London 1932), uporedi Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraumordnung«, SGN, 304. Uporedi takođe i napomenu 51. u: G. Maschke, *Staat, Grossraum, Nomos*, 338-339.

77. Schmitt, *Der Nomos*, 95.

78. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* [1938], (Berlin: Duncker & Humbolt 1979), 55.

79. Schmitt, *Der Begriff der Politischen* [1932] (Berlin, Duncker & Humbolt 1979)

80. Schmitt, *Der Nomos*, 272.

81. Ibid., 213.

82. Ibid., 227.

83. Ibid., 266.

84. Schmitt, »Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus« [1932], PuB, 185. Za faktima »obogaćenu« prezentaciju Šmitove analize imperijalizma uporedi: G. L. Ulmen, »American Imperialism and International Law: Carl

Schmitt on the US in World Affairs», *Telos*, no. 72, (leto 1987). Šmitov pristup je značajan i za nedavno objavljenu knjigu: M. Hardt & A. Negri, *Empire*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

85. Ibid., 192.

86. Ibid., 190.

87. Ibid., 191.

88. Ibid., 184-185.

89. Schmitt, »Beschleuniger wider Willen« [1942], SGN, 434.

90. Schmitt, *Der Nomos*, 226.

91. Po Šmitovom mišljenju, to je princip koji definiše suverenost u doba u kojem je »središnji domen« javnog i »duhovnog« života zauzela privreda kao ono što je suprotno religiji. »Neutralizacija« privrede podrazumeva »depolitizaciju« države. Za to uporedi tekst iz 1929: »Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen«, u: *Der Begriff des Politischen*, 87.

92. Schmitt, *Der Nomos*, 285.

93. Schmitt, »Völkerrechtlichen Formen des modernen Imperialismus«, PuB, 202. Sličnu poziciju uoči Drugog svetskog rata izražava E. H. Carr: »Teorije o međunarodnom moralu su ... proizvod dominantnih nacija i grupa nacija. U poslednjih stotinu godina, a naročito posle 1918. godine, anglofonski narodi čine dominantnu grupu na svetu, a savremene teorije međunarodne moralnosti koriste njihov specifičan idiom i zamišljene su tako da održavaju njihovu supremaciju. ... I stanovište da anglofonski narodi imaju monopol nad međunarodnim moralom, i stanovište da su oni vrhunski međunarodni licemeri, mogu se svesti na jednostavnu činjenicu da su upravo oni, po prirodnom i neizbežnom procesu, sami kreirali sadašnje kanone međunarodne vrline« (*The Twenty Years Crisis: 1919-1939*, (London: Macmillan, 1939), 101-102).

94. Iz podnaslova *Positionen und Begriffe*.

95. Uporedi: Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 54, i Schmitt, »Staatsethik und pluralistischer Staat« [1930], PuB, 160: »Svet objektivnog duha je pluralistički svet: pluralizam rasa i naroda, religija i kultura, jezika i pravnih sistema. ... Politički svet je stoga u svojoj suštini pluralistički. Naravno, nosioci ovog pluralizma su političke jedinice kao takve, odnosno, države«.

96. Schmitt. »Staatliche Souveränität und freies Meer« [1941], SGN, 402. Uporedi takođe, »Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff« [1941], VA.

97. Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraumordnung«, SGN, 297.

98. Ibid., 299.

99. Šmit termin *Grossraum* pozajmljuje iz ekonomske misli: termin *Grossraumwirtschaft* je posle Prvog svetskog rata iskovan u Nemačkoj da bi označio planiranje širokih razmera i racionalizaciju industrijskih sektora i mreža (»Raum und Grossraum im Völkerrecht«, SGN, 235-237). Šmit naglašava da

pravnicima, kao što je za njih i tipično, ignorišu problem novog globalnog spacijalnog poretka, ali zato nemački »eksponenti *Nationalökonomie*« – recimo Gustav fon Šmoler (von Schmoller), Verner Zombart (Sombart) i Hajnrih Dice (Dietze) – već početkom veka postavljaju »pitanje univerzalizma ili pluralizma u svetskoj ekonomiji« (NdE: 207). Zanimljivo je u tom pogledu uporediti odrednicu »gross«, onako kako je Šmit razume, i pojam »veličine« [*Grösse*] koji je Hajdeger razvio u svom tekstu »Die Zeit des Weltbildes«, *Holzwege* [1950] (Frankfurt: Klostermann, 1994), 95 [88].

100. Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraumordnung«, SGN, 282.

101. Ibid., 297.

102. Schmitt, »Die Raumrevolution. Durch den totalen Krieg zu einen totalen Friede« [1940], SGN, 389.

103. Schmitt, »Völkerrechtliche Grossraumordnung«, SGN, 292-293.

104. Ibid., 306. Šmit pravi tu razliku od koje se diže kosa na glavi: ova velika politička ideja odnosi se na sve nacije i etničke grupe srednje i istočne Evrope, »von den Juden abgesehen«, (»s izuzetkom Jevreja«) koje smatra »*Artfremde*«, odnosno, u suštini stranima. Ibid., 294.

105. Ibid., 302.

106. Schmitt, *Der Nomos*, 216.

107. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 12, 75.

108. Schmitt, *Der Nomos*, 6.

109. K. Löwith, »The Occasional Decisionism of Carl Schmitt« [1935], u: *Martin Heidegger and European Nihilism*, ed. Richard Wolin (New York: Columbia University Press, 1995).

110. Vidi gore, napomena 13.

111. Mislimo na Vitgenštajnovu (Wittgenstein) bavljenje »pravilima« u *Filozofskim istraživanjima*, zatim na Deridinu »neodlučivost«, Liotarovu (Lyotard) »razliku«, na Vatimoov (Vattimo) »rat interpretacija«, Baumanovu (Bauman) »postmodernu etiku«, kao i na »hegemoniju« Laklaura (Laclau) i Muf (Mouffe).

112. Schmitt, *Glossarium* [1947-1951] (Berlin: Duncker & Humbolt, 1991), 66.

113. Schmitt, *Der Nomos*, 26.

114. Uporedi: Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Blackwell, 2000).

115. Ibid., 17.

116. U kontekstu denacifikacije, i nekoliko meseci pre suđenja u Nirnbergu, Šmita su uhapsile američke okupacione vlasti i smestile u privremeni logor, u očekivanju odluke o stepenu njegovog učestvovanja u nacističkom režimu i obimu njegove odgovornosti. U zatvoru je ostao preko godinu dana, ali je zatim oslobođen bez podizanja optužnice. Zapisi njegovih razgovora sa istražiteljem Robertom Kempnerom (Kampner), kao i njegovi pismeni odgovori na po-

stavljena pitanja objavio je Benderski pod naslovom, »Carl Schmitt at Nürnberg«, u *Telos*, no. 72 (leto 1987), 99-121.

117. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 89.

118. Schmitt, *Politische Theologie*, 49.

119. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 70.

120. Schmitt, *Politische Theologije*, 63.

121. Schmitt, *Glossarium*, 23.

122. Zbog toga Šmitovo delo ostaje »klasično«, odnosno, potencijalno produktivno čak i uprkos (ili, bolje da kažemo, upravo zbog) namera/ma njegovog autora, što se ne može reći za banalnosti udžbeničkog realizma.

123. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 234.

124. *Ibid.*, 231.

125. U *Nomos der Erde* iz Šmitove analize proizilazi da je Nemačka bila primorana da uđe u Drugi svetski rat. I ne samo to, Šmit je sâm rat namerno ostavio van vidnog polja, što mu je omogućilo da ništa ne kaže o načinu na koji se nacistička Nemačka odnosila prema svojim neprijateljima, i »spoljašnjim« i »unutrašnjim«. Zbog toga je »diskriminativan« rat u njegovim očima do sâmog kraja ostao povezan sa »univerzalizmom«.

126. A naročito na filozofiju prava koja, u liberalnoj tradiciji, prolazi kao *politička* filozofija.

127. G. Ananiadis, »Carl Schmitt and Max Adler: The Irreconcilability of Politics and Democracy«, u: Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999).

128. Ova srećno odabrana fraza potiče od Roba Vokera; uporedi: Rob Walker, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 60 ff.

129. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 87-88.

130. O »porodičnoj sličnosti« pojma suvereniteta i pojma klasičnog subjekta, uporedi, između ostalog: J. Edkins et al. (eds.), *Sovereignty and Subjectivity* (Boulder Colo.: Lynner Rienner, 1999), i Etienne Balibar, »Citizen Subject«, u E. Cadava et al. (eds.), *Who Comes After the Subject?* (London: Routledge, 1991).

131. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigene [The One and his Own 1845]*, (Stuttgart: Recklam, 1981). Šmit smatra da je ta knjiga »najlepša, ili, barem, naj-nemačkija od svih nemačkih knjiga« (*Ex Captivitate Salus*, 81).

132. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 88.

133. *Ibid.*, 89.

134. *Ibid.*, 88.

135. *Ibid.*, 89.

136. Ibid., 90. Šmit se ovde implicitno udaljava od svog početnog razumevanja odnosa prijatelj-neprijatelj. Uporedi to sa sledećom formulacijom iz *Der Begriff des Politischen* (33): »Rat proizilazi iz neprijateljstva, jer je neprijateljstvo egzistencijalna negacija drugog bića«. Međutim, Šmit se ne upušta u razvoj svih implikacija tog pomeranja sa »egzistencijalne negacije« suverenog subjekta ka »dovođenju u pitanje« podeljenog subjekta.

137. Schmitt, *Der Nomos*, 296-297.

138. M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, u: *Holzwege*, 103 [111].

139. T. Adorno, *Minima Moralia*, (London: New Left Books, 1978), 132.

140. Ovde je u pitanju opštiji kulturni fenomen. Uprkos činjenici da je rat u svakom pogledu bio određujući faktor u stvaranju liberalne modernosti, on je bio uspešno potisnut iz javne svesti. Zbog toga liberalizam nije bio u stanju da misli svoju vlastitu vrstu militarizma. O tome uporedi: P. K. Lawrence, »Enlightenment, Modernity and War«, *History of the Human Sciences* 12, no. 1, 1999. Uporedi takođe P. Virilio and S. Lotringer, *Pure War* (New York: Semiotext(e), 1983); P. Virilio, *Speed and Politics* (New York: Semiotext(e), 1986); H. Gray, *Postmodern War* (London: Routledge, 1997). Sličnu tvrdnju iznosi Den Dajner u nedavno objavljenom istoriografskom delu u kojem na plodan način koristi šmitovske analitičke kategorije (Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen: Eine universalhistorische Deutung* (Frankfurt: Fischer Verlag, 2000)). Dajner upoređuje karakteristike političke kulture kontinentalnih i pomorskih sila i povezuje ih sa različitim modalitetima ratova u kojima su učestvovali. U slučaju kontinentalne sile, zahtevi teritorijalnog sukoba i blizina nasilja koje on podrazumeva, odlučno su doprineli centralizaciji i militarizaciji domaćeg života. Anglosaksonske sile, s druge strane, svojom geografijom zaštićene od neposrednih vojnih pretnji, bile su u poziciji da smanje nivo sile koju primenjuju interno. Rast »civilnog« društva tako je bio u odnosu direktne proporcionalnosti sa sposobnošću tog društva da vodi rat na sigurnoj razdaljini, koristeći pomorske ili vazduhoplovne snage, ili pak, dalekometno oružje. Ako se kopneni rat drži na dovoljnoj razdaljini, kako Dajner naglašava, »unutrašnja politička kultura civilnog društva ostaje pošteđena od mentalnih posledica koje na ljude ostavlja otvorena upotreba sile« (55).

141. S. Avineri, pismo časopisu *International Herald Tribune*, 13. april 1999.

142. P. Virilio, intervju časopisu *L'Humanité*, 13. januar 2000.

143. Schmitt, *Politische Theologie*, 11.

144. Do istog zaključka, polazeći od stanovišta koje pripada tradiciji pravednog rata, dolazi Gori u: J. Gory, »'Just War' or just War? The Future(s) of a Tradition«, *Politics* 20, no. 3 (septembar 2000).

145. B. Buzan, »The Conduct of War«, Centre for the Study of Democracy *Bulletin* 7, no. 1 (zima 1999-2000), 2. Bjuzen predaje međunarodne odnose na Univerzitetu Vestminster i direktor je projekta na Institutu za proučavanje mira u Kopenhagenu. Bio je predsedavajući Britanske asocijacije za međunarodne studije (1988-1990) i podpredsednik (severnoameričke) Asocijacije za međunarodne studije (1993-1994).

146. O Zalivskom ratu uporedi; H. Bresheeth & N. Yuval-Davis (eds.), *The Gulf War and the New World Order*, (London: Zed Books, 1991); M. Walzer et al, *But was it Just?* (New York: Doubleday, 1992) i G. Barzilai et al. eds., *The Gulf Crisis and its Global Aftermath*, (London: Routledge, 1993).

147. David Rieff, »Liberal Imperialism or Barbarism«, *Prospect*, no. 43 (jul 1999). Naravno, ne bi bilo fer takve stavove pripisati Habermasu ili Revol Daloneovoj. Njih dvoje su potpuno svesni opasnosti vezanih za moralizaciju politike, ali popuštaju pozivajući se – a na šta drugo? – »vanrednu situaciju«. Šmit bi se na to ironično nasmešio.

148. A. Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, (Cambridge: Polity, 1998), 70.

149. Pojam »domaće analogije« razvio je Hedli Bul u: Hedley Bull, *Anarchical Society* (London, Macmillan, 1977).

150. To ne iznenađuje s obzirom da suprotstavljene paradigme »idealizma« i »realizma«, koje dominiraju disciplinom »međunarodnih odnosa«, zapravo počivaju na istim epistemološkim i ontološkim pretpostavkama. O tome uporedi, između ostalog, R. J. B. Walker, *Inside/outside: International Relations as Political Theory*, i J. George, *Discourses of Global Politics*, (Boudler Colo.: Lynner Rienner, 1994).

151. R. Kaplan, »Why the Balkans Demand Amoralit«, *Washington Post*, 28. februar 1999.

Prevela: Aleksandra Kostić

Grigoris Ananiadis, »Carl Schmitt on Kosovo, or, Taking War Seriously«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts &

London, England, 2002, pp. 117-161)

Baškim Šehu

Varijacije na temu Balkana



1.

Najpoznatija metafora za Balkan jeste metafora mosta. Ovo poluostrvo predstavlja se pomoću te metafore kao most između Zapada, odnosno, Evrope, i Orijenta. Međutim, u meri u kojoj su metafore, zahvaljujući svojoj protejskoj prirodi u stanju da se poigravaju sa različitim značenjima, odnosno, imaju sposobnost da istovremeno ukazuju na razna značenja, ovaj most se može shvatiti i kao situacija preklapanja više balkanskih kultura. Naime, moja pretpostavka je da se kulturne granice Balkana ne poklapaju sa etničkim, religioznim i političkim lojalnostima. Takva pretpostavka podrazumeva da – ako ozbiljno razmatramo kulturnu situaciju Balkana – ne postoji ništa što bi se moglo nazvati duhovnom suštinom neke od tamošnjih zajednica što bi je jasno razgraničavalo od ostalih. Nema kolektivnog duha, ili duše, ili bilo čega sličnog, osim u obliku kolektivnih psihoza. Toga ima, da, i to u pluralu. Ako uopšte postoje neke linije kulturne podele, one prave podelu na: seljake, mlade, međusobno grupisane prema obrazovnom nivou, intelektualce, i poslovni svet, pri čemu ovi poslednji postepeno variraju od onih koji su se nedavno obogatili normalnim mukotrpnim radom do mafijaša, dok pretposlednja među gornjim kategorijama pokriva spektar u koji ulazi sve od nadahnutih plemenskih i parohijskih proroka do mračnih kosmopolitskih bastarda. Tako je možda jedina homogena kulturna zajednica ona u kojoj su seljaci čitavog Balkana, koji čine veliku većinu stanovništva. Ali umesto da se ujedine, kao što je to jednom davno radnicima svih zemalja sveta savetovao Marks (Marx), oni su ne tako često bili pretvarani u milicije ili para-milicije koje se međusobno ubijaju i siluju žene ili ćerke jedni drugima. Postoji i jedna važna kulturna podkategorija koja je već pomenuta: mafijaši sa čitavog Balkana. Da, oni imaju snažnu tendenciju ujedinjavanja u svojoj multietničkoj solidarnosti protiv svih ostalih. Tu su i mafijaši specijalizovani za rat, ali oni su sasvim posebni, kao da dolaze sa

druge planete na kojoj se klanja božanstvu rata, da tako kažem u nedostatku boljeg poređenja. Zatim tu su i oni stanovnici grada koji ne spadaju ni u omladinu, ni u ratne mafijaše, ni u biznismene, ni intelektualce, ne pripadaju naravno ni seljaštvu, a dele poneko kulturno obeležje sa ovom ili onom među nabrojanim kategorijama.

Gornja taksonomija najverovatnije ne zvuči sasvim zadovoljavajuće. U tom slučaju, smatramo je metaforom za pretpostavku da kulturne barijere između etničkih grupa nisu važnije od onih unutar tih etničkih grupa.

Ali, zašto je onda “multikulturalno” postalo sinonim za “multietničko”? Ovo povlači drugo pitanje: šta je to “kultura”? Tradicionalno značenje je ono pod kojim danas podrazumevamo “visoku kulturu” to jest, svet književnosti, umetnosti, filozofije i naučnog stvaralaštva, uglavnom u oblasti društvenih nauka. Drugo značenje je ono koje se oslanja na antropologiju i koje je povezano sa kolektivnim idiosinkrazijama ponašanja u svakodnevnom životu, a ponekad i sa umetničkim stvaralaštvom, (mada, u najboljem slučaju, unutar folkloru), a takođe i sa verskim obredima i verovanjima, (religioznim odnosno arhaičnim stavovima), ili koje pripada ruralnom okruženju, i izmešano je sa praznovericom i magijom, i čudesima i vraćanjima u svrhu ispunjenja. Što se tiče Balkana, pojam “kulture” – ili je možda bolje da kažemo predrasuda o “kulturi” – ponekad se dobija spajanjem, s jedne strane, antropologije, koja je, uzgred budi rečeno, malo napredovala na Balkanu i, preko amatersko-akademskog novinarstva, dosta nedijakritički transplantovala neke zaključke do kojih se došlo u drugim delovima naše planete, – i, s druge strane, zapadno-centralno-evropske ideje o izgradnji države-nacije. Rezultat ovog Bornea (*born neo* –novorođeno) – unošenje onog evropskog u balkanski kontekst, jeste izjednačavanje kulturnog sa etničkim. Postoji, međutim, i treći pojam kulture koji su predložili Ferenc Feher (Feher) i Agneš Heler (Heller), a koji proizlazi iz metafore o ručku stanovnika Kenigsberga, Imanuela Kanta (Kant): kultura kao *dijalog*. Tradicionalni pojam kulture odnosi se na ono što je univerzalno; antropološki pojam ono što je posebno naziva plemenskim. Treći pojam ne vidi dijalog između posebnosti kao plemenski, jer dijalog postoji samo između pojedinaca – a recimo ovde kratko da su individualni predstavnici onoga što se predstavlja kao organska i kulturna zajednica skloni da proizvode monologe, ako ne i da katatonično razgovaraju sami sa sobom. Ja sam sklon shvatanju kulture u ovom trećem značenju, čak i na Balkanu, kada govorim o linijama kulturnog razgraničenja. Da li je meni lakše da nađem zajednički jezik – mada ne u smislu pravog jezika – sa albanskim mafijašem nego sa nekim srpskim intelektualcem? Ili, da li je srpskom intelektualcu teže da nađe nešto zajedničko sa mnom nego sa nekim srpskim mafijašem? Ako jeste, onda priznajem da, zahvaljujući svom albanstvu, ja kulturno pripadam albanskoj mafiji. A isto bi važilo, *mutatis mutandis*, i za

mog srpskog kolegu i pandana.

2.

Možda u onome što govorim o kulturi ima više projektovanja želja nego opisa realnosti koja me osporava. Kultura na Balkanu se ne uklapa u moje koncepcije. Reći, reći, reći – mada ovo nije pravo mesto za citiranje Šekspira (Shakespeare), tog staromodnog univerzaliste – jesu samo konvencije. A konvencionalno značenje reči “kultura”, posebno kad se radi o Balkanu, odnosi se na pojam zida. Zid dvorca, zid zatvora. Metafora zida ugrađena je u metaforu mosta. Zašto mostovi, ako nema podela? I kakva magija bi bila u stanju da zidove pretvori u mostove? *Prizivanje magije* (*witchful thinking*) umesto *ispunjavanja želja* (*wishful thinking*). Međutim, način na koji razne balkanske zajednice doživljavaju svoje balkanske susede savršeno odgovara percepciji koju ne-balkanska, civilizovana Evropa, odnosno, Zapad, ima o Balkanu. Dok “oni” stalno prave neke zidove koji odvajaju Balkan od ostatka Evrope, “mi” smo dovoljno maštoviti da ih imitiramo tako što pravimo slične zidove kako bismo “nas” odvojili od ostatka Balkana. Varvari, za određenu Evropu, to je Balkan. Varvari, za Balkan, to su neki narodi na Balkanu. A varvare treba držati *extra muros*, očistiti se od njih. A “mi”, odabrani “mi”, paranoično i dalje ostajemo unutra, okruženi zidovima.

3.

Postoji jedna sintagma koja se često upotrebljava: Balkan i Evropa. Koriste je kako pojedinci sa Balkana koji gaje pozitivna osećanja prema Evropi, tako i ne-balkanski pojedinci koji sebe smatraju, i to s pravom, prijateljima Balkana. Gornja sintagma, međutim, iako je sasvim uobičajena, podrazumeva da Balkan nije Evropa i obrnuto. Štaviše, to podrazumeva i da, ako je Balkan zemlja varvara, Evropa simbolizuje civilizaciju, i obrnuto. Ovo liči na jedan drugi govor o Evropi u kojem se ona predstavlja kao suprotnost sopstvenoj istočnoj polovini, postajući tako semantički ekvivalent za Zapad, pri čemu i ‘Evropa’ i ‘Zapad’ imaju još jedno značenje: civilizacija. Tako zid postaje ogledalo – da parafraziramo metaforičku ideju mađarskog političkog mislioca Elemere Hankisa (Hankis) o Berlinskom zidu.¹ To je ogledalo samozadovoljstva u kojem se sopstveni lik definiše putem kontrastiranja sa jednim drugačijim likom na drugoj strani zida, i ogledala.

Međutim, još tačnije zvuči ono što je Marija Todorova (Todorova) pisala o Balkanu – ne kao o građevini drugoga, nego o građevini ne-kompletnog ja. U tom slučaju Evropa, ili Zapad, nije više Snežana iz bajke koja se divi

sopstvenoj lepoti gledajući se u ogledalu, već *persona dramatica* iz Šekspirovog komada – ne razumem zašto mi ovaj staromodni univerzalista stalno dolazi u misli – to jest Kaliban koji odbija da se pogleda u ogledalo. Ali kad smo već kod Šekspira, i budući su Evropa, Zapad, Balkan, samo reći, reći, reći, pogledajmo jedan njegov drugi lik koji sam upravo citirao, to jest, Hamleta, u onoj čuvenoj epizodi u kojoj je skoro silovao rođenu majku, ali ipak nije, nego je samo uporedio dve slike u medaljonu odnosno u ogledalu: sliku svog oca i sliku na kojoj je bio muž njegove majke koji nije bio njegov otac, već brat njegovog oca. Ovde sopstveni lik postaje nejasan. Hamlet nije spavao s tom ženom, za razliku od one dvojice u dvostranom ogledalu. Sileđžija je uvek onaj drugi, uvek onaj koji je ostao *izvan zidova*, s druge strane ogledala. To važi i za bratoubicu i njegovu žrtvu, mada se njihove uloge prepliću u igri ogledala.

4.

Toliko sa metaforama o Balkanu. Razmotrimo sada sâm Balkan kao metaforu. Bez obzira koliko je teško definisati njegov, svakako pluralistički denotativni potencijal, konotacija u vezi s njim je uvek jedna, i to negativna. Ima na Balkanu, i u vezi sa Balkanom, onih koji kritikuju preovlađujuću zapadnu retoriku o “nama”, i istovremeno, implicitno ili eksplicitno – i zapadni stav prema “nama”, odnosno, bolje reći, protiv “nas”. Do sada sam davao reč takvom balkanskom govoru o Balkanu. Dozvolite da sada stvar preokrenem. Zapadni govor o Balkanu postaje verodostojan sámom činjenicom da ga “mi” odbacujemo. Sâma po sebi, ili praćena tek manjim izmenama, balkanska kritika zapadnog govora izgleda da postaje daleko opasnija za Balkan od sámog tog zapadnog govora i njen uticaj postaje mnogo štetniji za ljude u regionu, pošto nas gura u poziciju žrtve i istim putem navodi da zauzmemo stav koji je protiv Zapada. Mi smo već više nego dobro, samo suviše kasno, videli posledice takvog anti-zapadnog nacionalizma koji je, na primer, Danilo Kiš okvalifikovao pre mnogo godina kao pakt između Kominterne i Dostojevskog.

Neka mi bude dopušteno da se u ovom kontekstu osvrnem na slovenačkog filozofa Slavoj Žižeka.² Po njemu, na Zapadu postoje simpatije za Balkan kada su njegovi ljudi žrtve, kao u slučaju albanskih izbeglica sa Kosova, one jadne dece, žena i staraca čija su se lica i suze mogli videti na svim TV ekranima. Ali u trenutku kada kosovski Albanci reaguju uzimanjem oružja u ruke i borbom, nastavlja Žižak, oni u očima Zapada odmah postaju teroristi, narko-mafija i slično. Žižekov zaključak je da ako pojedinci na Balkanu pokušaju da se ponašaju kao subjekti, a ne samo kao objekti ekstremnog nasilja, Zapad ih odbacuje. Ima istine u ovom zaključku. Ali moje pitanje je: kako možemo “mi”, pojedinci sa Balkana, da se ponašamo kao subjekti, a da dru-

ge pojedince na Balkanu ne pretvorimo u objekte ekstremnog nasilja? Ako ne možemo, Zapad se za to ne može okriviti.

Još jedna primedba. Tokom NATO kampanje protiv krnje Jugoslavije, u zapadnim medijima, navodno zbog političke korektnosti, navodno da bi se naglasilo da “mi”, zapadnjaci, nismo protiv srpskog naroda, nego upravo obrnuto – Srbi su bili opisivani kao ponosni i hrabri. Koliko mi je poznato, takvi atributi nisu nikada davani onima koji su postali žrtve u ime srpskog naroda i srpskog nacionalnog ponosa. Mislim da Zapad snosi krivicu u vezi s ovim, ali da se ne može reći da je on uzročnik užasa na Balkanu tokom devedesetih godina. Okrivljujem ga, umesto toga, zbog izvesne nepriznate fascinacije brutalnošću i surovošću, uživljanja bez saosećanja, koje je proizašlo iz percepcije, mada možda sublimirane, sličnosti sa ne tako davnom prošlošću civilizovanog Zapada.

Ali slika postaje još komplikovanija kada shvatimo da su Srbi bili više opažani kao žrtve u periodu tokom kojeg su Albanci bili žrtve etničkog čišćenja na Kosovu nego kasnije, kada su postali izbeglice sa Kosova, nemilosrdno terani albanskom osvetom. To je drugi aspekt zapadnog ponašanja pred balkanskim ogledalom: nemirna savest Zapada zbog njegove sopstvene nedavne prošlosti. U skladu s tim, žrtve Zapada su realnije od žrtava drugih, bez obzira da li su žrtve Zapada stvarne kao što su srpska deca u bolnicama u Surdulici, ili virtualne, kao oni Srbi koji su igrali na mostovima Beograda sa “target” bedževima na majicama ispred televizijskih kamera, potpuno svesni da nisu u opasnosti. Ni Britanci, ni Francuzi, ni Nemci, ni Italijani nisu pravili takve egzibicije hrabrosti pod bombama. Samo izvesni Italijani su to činili u Firenci, na mostu preko reke Arno 1999. godine, iz solidarnosti sa izvesnim Srbima čiji je šef šou programa bila gospođa Marković, a pozornica mostovi na Dunavu u Beogradu, dok su reke krvi indiferentno tekle daleko od njih i daleko od televizijskih kamera, na nekom drugom mestu na Balkanu. Oni iznad reke Arno nisu bili bezbedniji od onih iznad Dunava. To je bilo iz solidarnosti sa žrtvama, ali iz solidarnosti sa njihovim sopstvenim žrtvama.

Da li je ova komplikovana slika, gde se žrtve smenjuju, a i sopstvena slika se stalno menja, varljivi rezultat igre ogledala?

5.

A šta bi bilo ako “mi”, narodi Balkana ne bismo odbacili negativnu zapadnu metaforu, već je umesto toga prihvatili? Očigledno, to bi značilo da bismo ostali na istom mestu posmatrajući kako zapadni govor o Balkanu ponovo postaje proročanstvo koje se samo od sebe ispunjava.

Jedan moderan način oslobađanja od proročanstava koja se sama od sebe ispunjavaju jeste taj da se kaže da su ona neopovrgljiva, te da, je prema tome, njihova istinska vrednost ravna nuli. Ali to je suviše pomodno. Ja bih se, u ovom slučaju, osvrnuo na jedan događaj iz života koji je na izvestan način povezan sa psihopatologijom svakodnevnog života, koju je do bri, stari Frojd u svom istoimenom radu opisao kao omašku ili *quid pro quo*. On omačku definiše kao psihopatološku pojavu kojom potisnuta istina putem govora izbija na površinu. Ali omaška se može dogoditi i u štampi, možda zahvaljujući nekom mehaničkom ili elektronskom nedostatku ili ne znam čemu, kao u događaju koji ću sada pomenuti. Za vreme debate o Balkanu u Berlinu, odmah posle rata na Kosovu, jedan nemački list mi je pripisao reči jednog drugog učesnika, sveštenika iz Crne Gore, ili je to bilo obrnuto, možda je mojim imenom nazvao sveštenika iz Crne Gore dok je citirao njegove reči. On je rekao (citiram po sećanju): "Umesto da pitam 'zašto nam oni to rade', treba da pitam 'šta ja moram da uradim?'". To su bile njegove reči koje su zbog omaške pripisane meni. Prihvatam ih u potpunosti.

Pre nego što pokušam da odgovorim na njegovo pitanje koje je, i to ne samo slučajno, i moje pitanje, a mislim i pitanje mnogih, mada je potisnuto ovim prvim pitanjem, dozvolite mi da pokušam u nekoj vrsti parenteze da se vinem do zvezda. Ne zbog istraživanja u vezi sa ratom zvezda ili nečim sličnim, nego zbog kratke teorijske parenteze koja neizbežno sadrži neke spekulacije koje, sa svoje strane, etimološki proizilaze iz iskustva vavilonskih astrologa koji su posmatrali zvezde preko ogledala kako bi bolje razumeli zemaljske stvari.

Sada ću izneti teoriju o odnosu pojma metafore sa, da tako kažem, susednim pojmovima – što će, nadam se, doprineti razumevanju odnosa između susednih nacija.

6.

Prvo, mit. Mit ima veze sa metaforom u tom smislu što je mit priča sa metaforičkom strukturom, mada se uzima bukvalno kao realna priča, posebno kada se radi o istorijatu ili zasnivanju zajednice. U tom slučaju, mitska priča postaje istorija. Sve nacije, na Balkanu ili drugde, imaju ili su nekad imale svoje sopstvene istorijske mitove, ili mitove o herojstvu, ili mitove o žrtvama, ili i jedne i druge. Problem nastaje kad jedni mitovi počnu da se koriste protiv drugih. Onda se oni pojavljuju kao različite verzije iste priče, pretvorene u istoriju, protivrećeci jedna drugoj uprkos njihovoj pseudo-naučnosti i nastojanjima da se drugi i ostatak univerzuma ubede da je naš, a ne njihov mit u stvari istinit, da je to istorija, i gde konačni rezultat može biti taj

da se borba između mitoloških verzija preobrati u borbu između naroda tako da metaforički konflikt postane pravi. Možda je ovo što govorim već svima poznato. Ali loša stvar je ta što imamo tendenciju zaboravljanja tih stvari koje su možda svima poznate. I tako postajemo nesvesni da su se mitske žrtve pretvorile u stvarne agresore, a da su heroji, po rečima španskog baskijskog filozofa Fernanda Savatera (Savater), samo čudovišta sa naše strane, odnosno, da su čudovišta samo izvitopereni heroji.

7.

Drugi pojam, povezan, ali istovremeno i suprotan pojmu iz metaforičke priče, jeste pojam alegorije. Oba su priče koje ne treba shvatati doslovno, jer one ukazuju na nešto drugo, na nešto iza ili nešto iznad. Prema Umbertou Eku (Eco), u kontekstu istorije kulture, prelaz sa alegorijskog simbolizma na metaforički simbolizam nastupio je negde s kraja osamnaestog veka, uporedo sa romantizmom u književnosti.³ Ovde se može primetiti razlika ili kontrast između alegorije i metafore. Sa romantizmom, onako kako ga je artikulisao ili anticipirao Gete (Goethe) u svojim razmišljanjima o prirodi umetnosti, počinje proces u kojem umetnost gubi svoj sakralni karakter, ali istovremeno sama po sebi postaje religija. Ono što je "s one strane" metaforičke priče ne sadrži nijednu drugu realnost osim same metafore. Odatle potiče njena univerzalna vrednost, jer postoji beskrajno mnogo načina na koji se ona može shvatiti kao potencijalno ogledalo koje može svako koristiti. Alegorija, naprotiv, sadrži moralnu zapovest, samo jednu i to kategoričnu. Otuda njena univerzalna vrednost, jer etika može postojati samo u okruženju u kojem postoje univerzalne sankcije.

Ja bih predložio alegorijsko čitanje jedne stare albanske legende koja je zasnovana na mitu o početku, o temeljima, doslovno *par excellence*. U toj srednjovekovnoj legendi trebalo je sagraditi dvorac, ali zidovi nikako da budu završeni, stalno su se rušili, gradili i ponovo padali, dok jedan zidarski majstor nije kao materijal u zid ugradio svoju ženu i novorođeno dete. Tek tako, zbog zida. U stvari, prema legendi, postojala su tri zidarska majstora, tri brata. Kad su shvatili kakvu vrstu žrtve je potrebno napraviti, dogovorili su se da će u zid biti ugrađena ona žena, odnosno, snaja, kojoj će narednog dana slučajno pasti u dužnost da im donese hranu i piće. Obećali su da nijedan od braće neće ispričati svojoj ženi ništa o ovome, ali su dva brata napravila poseban dogovor kako da prevare onog trećeg, njihovog rođenog brata. Tako je dogovorena prevara, a praktično i ubistvo. I to između rođene braće. Zbog podizanja zidova. Tek tako.

Sada mi dozvolite da dodam jednu primedbu. Nadam se da je poruka

nedvosmislena, kao što alegorijska poruka i treba da bude. Ali ne i majstorima u građenju zidova koji bi uvek verovali da je vredno ubijati bespomoćne ljude zbog zidova srednjovekovnog dvorca. Oni nikad ne pomisle da će i na njih doći red jednog dana. Nastaviće da varaju one koji su u stvari njihova braća. Njihova krv, ako krvna veza ovde još ima neko značenje.

Nadam se da je ovoliko dovoljno kao odgovor na pitanje sveštenika iz Crne Gore koje je meni pripisano i to ne sasvim pogrešno: "Šta ja treba da uradim?"

Ipak, želeo bih još nešto da dodam. U ovoj priči o braći, ženama i novorođenoj deci, zidovima je pripala glavna uloga, uloga koja je najvažnija likovima iz priče, možda svima osim novorođenom detetu. U toj priči zid se ponovo ponaša kao čudesno, magično i magijsko ogledalo. Veruje se da iza zidova postoji drugi, ali drugi je unutar zidova. U stvari, lik stoji ispred ogledala i, kao neka životinja, veruje da iza ogledala stoji neko drugi, onaj drugi. Da li smo "mi" u stanju da to prevaziđemo, da odemo iza ogledala, kao Alisa u zemlji čuda? To je ono što mi treba da učinimo, u našoj Zemlji čuda, ako ja treba da odgovorim, ovog puta u množini, na pitanje koje mi je pripisano greškom ili slučajno. Verujem da ovaj odgovor na moje sopstveno pitanje nije razgovor sa sámim sobom. Verujem da ovo što sam napisao nije ogledalo i da ja svoj lik prepoznajem u liku drugoga. *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*⁴

Napomene

1. Elemer Hankis, Lecture at Collegium Budapest, 1994.
2. Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – or Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* (London: Verso, 2000), p.59.
3. Umberto Eco, *Arte y belleza en la estetica medieval* (Barcelona: Lumen, 1999)
4. *Biblija, Novi Zavet*, "Prva poslanica Korinćanima", XIII, 12: "Tako sad vidimo kao kroz staklo u zagonetki, a onda ćemo licem u licu".

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Bashkim Shehu, »Variations on the Theme of the Balkans« (manuscript)

Vintila Mihailesku

Balkanizam duha



Bilo je to ranih 1990ih, u Briselu, srcu Evropske unije. Tamo sam prvi put čuo izraz: »nacije evropske vokacije«.

Vocation, calling, Beruf... nemačka reč je najizražajnija, a znači u isto vreme »vokacija« i »profesija«. Neke nacije su, prema tome, evropske po vokaciji (ukorenjenoj, valjda, ne u božijoj volji, kao što je slučaj sa Veberovim protestantima, nego u njihovoj istoriji); kod takvih nacija biti Evropljanin je neka vrsta profesije. A šta je sa drugim nacijama, koje s njima ne dele ovaj *Beruf*? I ko to odlučuje o tome ko ima a ko nema takav *Beruf*?

Ali ono što me najviše intrigira jeste šta *Beruf* može da znači u ovim slučajevima.

Cvrčak i mrav

Svi znaju Lafontenovu (La Fontaine) basnu o cvrčku i mravu. Otkad ju je napisao, cvrčak i mrav su postali tipični primeri koji simbolizuju suprotnosti između racionalnog, vrednog, opreznog i, prema tome, bogatog sveta mrava i lenjog, razbludnog, neisplaniranog i, prema tome, siromašnog sveta cvrčaka. Uopšteniji *arhetip* iznad ove sasvim knjiške tipologije jeste onaj o redu/neredu koji se manifestuje u raznim oblicima svuda u svetu.

U sadašnjem momentu možemo videti na delu ovu imaginarnu suprotnost u društvenom delovanju onoga koga možemo nazvati *novim varvarinom*. Ovde se ne radi o figuri nekog *divljaka* koji je isključen iz društvene zajednice, niti, modernije rečeno, *primitivcu* koji predstavlja onaj zakržljali deo ljudske vrste kome se može/mora pomoći/naterati ga da se civilizuje. Radi se o ljudima, zaista, ali to su ljudi koji pripadaju jednoj nižoj *rasi*. Radi

se o našim susedima koji se nepopravljivo razlikuju od nas. Sa njima se mogu učiniti samo dve stvari: držati ih na odstojanju ili ih na silu *pripitomiti*. Nažalost, suviše često na Balkan se gleda ovako (a i on sâm sebe tako vidi).

Način kako su Balkan zamišljali u prošlosti i kako ga još uvek zamišljaju, jeste da je to neko uglavnom neuređeno mesto (*bure baruta*, kako se često naziva), varvarska zona nesavladivog *tribalizma*. "Duh Balkana je duh permanentnog konflikta. Naseljen primitivnim rasama, Balkan je stalno u primalnom stadijumu nasledene borbe protiv svakoga i svačega. Nekim produhovljenim i vrlo obrazovanim narodima ili pojedincima, ova slika može ličiti na savršeno otelotvorenje viteškog duha. U stvari, dominantna snaga Balkana je telurički duh – snaga zemaljskog magnetizma" – pisao je uticajni Herman Graf fon Kajserling (Graf von Keyserling) 1928. godine.¹ Skoro 70 godina kasnije, u časopisu *The Economist* objavljen je jedan članak o "tim zaostalim jugoistočnim Evropljanima", u kojem se tvrdi da su, u poređenju sa ostalim bivšim komunističkim zemljama "Rumunija i Bugarska ruralnije, brutalnije, i da kažemo istinu, više balkanske".² Jedan drugi članak u isto tako prestižnom, američkom listu suprotstavlja Slovence: "te vredne, katoličke Slovence, čiju je kulturu vekovima oblikovao austrijski režim", stanovnicima juga Jugoslavije, "čudne, neobične i zastrašujuće zemlje u kojoj je preovlađujuća religija ili Islam ili istočno ortodoksno Hrišćanstvo". Slika koju su stvorili naučnici nije mnogo različita. "Naučnici koji se bave upoređivanjima nisu bili mnogo ljubazni prema ovom delu sveta – beleži Laslo Kurti (Kurti). U jednom svom ranom članku pod naslovom 'Veća Rumunija', istoričar Dejvid Mitrani (Mitrany) sugerise da 'jugo-istočna Evropa nije neopravdano nazvana žarištem nereda'.³ Drugi su slično opisivali Istočnu ili Centralnu Evropu: (...) Mađarski istoričar Ivan Berend (Berend) nazvao ju je 'križnom zonom'⁴, antropolog Džon V. Koul (Cole) govori o 'etnički trusnoj zoni',⁵ dok polititikolog Majkl Volcer (Walzer) koristi termin 'novi tribalizam'⁶ da bi opisao ovaj region".⁷

Ali, nema razloga da se insistira na ovakvim prikazima na koje smo već navikli, a još manje žaliti se zbog njih. Korak dalje bio bi da pogledamo šta stoji iza ovakvih slika, da vidimo "gramatiku" koja je u pozadini.

S one strane *Orijentalizma*

Lak odgovor bi bio, a u stvari često i jeste, da se Balkanizam smatra posebnim izrazom Orijentalizma, to jest, konstrukcijom slike Orijenta koja je potpuno različita od Zapada".⁸ Dakle, *Balkanizam*, isto kao i *Orijentalizam*, jeste oblik esencijalizovanog Drugog, koji se smatra "zatvorenim sistemom u

kojem su stvari ono što su *zato što* su ono što su, jednom, zauvek, iz ontoloških razloga, koje nikakva empirijska pojava ne može ni eliminisati ni promeniti".⁹ Do ove tačke, Orijeentalizam i Balkanizam predstavljaju deo opštije igre "segmentarnih opozicija",¹⁰ kojoj je *Okcidentalizam* neophodna dopuna.¹¹ Povodom ovoga, "pitanje nije (ili ne bi trebalo da bude) da li ljudi svode stvari na suštinu (...). Umesto toga, pitanje je da li ta svođenja postaju toliko kanalisana da postaje teško udaljiti se od njih i proučavati ih kako bi se videlo da li pomažu ili odmažu naučnicima u sagledavanju pitanja koja se razmatraju".¹² A odgovor treba da bude, a često i jeste, da Balkanizam isto kao i Orijeentalizam, više odmaže nego što pomaže.

Ova vrsta dijalektičkog esencijalizma "ne iskače nepozvana iz razlika koje postoje među grupama, već se stvara u procesu esencijalizacije. U tom procesu politički odnosi unutar i između zajednica oblikuju izgradnju i interpretaciju osnovnih atributa tih društava."¹³ Ovi politički odnosi unutar i između zajednica razlikuju se u vremenu i prostoru, a to će biti slučaj, u izvesnom stepenu, i sa posebnim oblicima esencijalizma koje će ti odnosi proizvesti. Prema tome, nije dovoljno govoriti o opštoj politici kategorizacije, čak ni o posebnom slučaju Orijeentalizma kada se *hic et nunc* razmatra Balkanizam. Manje ili više specifični politički odnosi izgleda da su "oformili" na više ili manje različite načine "izgradnju i interpretaciju osnovnih atributa" koji se pripisuju balkanskim društvima. Balkanizam je, prema tome, pitanje koje prevazilazi uobičajena pitanja Orijeentalizma.

Divljak, primitivac i novi varvarin

Esencijalizacija razlika nije ni nova niti je sama po sebi zabranjena. Reč je više o njihovoj upotrebi ili zloupotrebi, što sa svoje strane zavisi od značenja razlike u konkretnim ideološkim sredinama. Zato izgleda da bi ovde bio koristan onaj pristup promenama, u razmatranju razlika, koji bismo mogli označiti kao *longue durée*.

Godina 1537., može se, sa hronološke tačke gledišta, posmatrati kao prekretnica u istoriji razlika. Te godine je u papskoj enciklici priznato da su Indijanci pravi ljudi, a ne samo bića sposobna da razumeju katoličku religiju. Ovo je predstavljalo jedan zaista poseban događaj: razlika koja je postojano primećivana i smatrana nečim fundamentalnim, bila je ipak prihvaćena kao *ljudska*. Različiti van svake sumnje, Indijanci su ipak ljudi.

Važni ratovi su vođeni za prihvatanje i nametanje ovog revolucionarnog načina gledanja na stvari. Sa stanovišta društva, to je značilo zaokret od viđenja Drugog kao *divljaka* (isteranog iz sveta ljudi, zbog toga što nije čovek) do razmišljanja o njemu kao o *primitivcu* (neka vrsta deteta ljudske

porodice, primarna hipostaza čovečanstva u njegovoj neophodnoj evoluciji). Suprotnost *ljudsko / ne-ljudsko*, koja je korišćena za legitimaciju sistema isključivanja, zamenjena je repertoarom *unutar-ljudskih* razlika koje potvrđuju sistem uključenosti u društvo. Drugi se i dalje drži na distanci kao različit, ali ova razlika nije više nedodirljiva, jer će je na kraju apsorbovati evolucija. Od *imanentne*, razlika postaje *tranzitivna*: kod čovečanstva postoji jedna vrsta *Beruf* da se razlika prevaziđe, i to putem evolucije.

Ova *primitivistička* ideologija,¹⁴ koja je obeležila, i čak zasnovala celokupni moderni način mišljenja, pripada *civilizovanima*, to jest, zapadnom društvu. Zahvaljujući tome, Evropa je bila u stanju da sopstveni identitet misli nasuprot Drugima, koji se ipak mogu svesti na kompaktne, ali razumljive razlike. Primitivno, kao konceptualni instrument, postalo je toliko centralno u evropskoj misli da nam je čak i sada “teško da prihvatimo da primitivna društva ne mogu da budu viđena kao predstava prvobitnog socijalnog statusa bilo kog društva. Postoje dva razloga za to: s jedne strane, kad prestanemo da mislimo o njima samo kao o slici porekla, nećemo više biti u stanju da razumemo razliku ili razlike između tih društava i našeg društva; s druge strane, upravo ta slika koju nam nude primitivna društva navodi nas da verujemo da smo u stanju da shvatimo sopstvenu prošlost”.¹⁵ Prema tome, “smrt primitivnog” znači i “kraj istorije”.

Pokazalo se da je istorija, umesto entropskog progresa, takođe proizvela, iza unifikacije koja je na delu širom sveta, i nenadane razlike. ‘*Melting-pot*’ integracija iznedrila je (takođe) i “novi etnicitet”; tržišna privreda proizvela je (takođe) trans-lokalne društvene mreže “neformalne ekonomije”; (neke) nerazvijene zemlje postale su još nerazvijenije – a time i različitije – i tako dalje. Kako se odnosimo prema tolikim nabujalim i prilično neočekivanim razlikama?

Suočen sa ovom novom situacijom i bez pomoći “primitivističke ideologije”, Zapad kao da oscilira između rešenja “*volimo ih sve*”, koje je u prvom planu, i pripisuje se jednom tipu aktivista građanskog društva, i izbora “*ostavi-ih-tamo-gde-su*”, koji je iza scene, i izbor je državne politike. Za nadiruću multikulturalističku ideologiju, razlike nisu prenosive u vremenu i na taj način rastvorljive u evoluciji, već su spajajuće u prostoru, proizvođači neku vrstu “hibridnog” životnog stava: “*Uživaj u svojoj različitosti kao što uživaš u sámom sebi*”. Za državnu politiku koja je pragmatičnija, ovo je samo jedna pomodna iluzija, razlika koja se pretvara u ravnodušnost – ako ne i u zvanično isključivanje.

Ova dva značajna trenda, iako suprotstavljeni, izgleda da se spajaju u jednoj tački: onaj Drugi odoleva kako politički fuzije razlika, tako i politički ravnodušnosti. Ova приметna nevoljnost da se igra odigra odbacuje se zatim kao ne-demokratski stav čime se daje legitimacija sopstvenoj igri kao demo-

kratiji. To je slučaj onoga koji se može nazvati *novim varvarinom*, onoga u čijoj se različitosti ne može ni učestvovati, niti se ona može držati na distanci. On je pretnja *Našem* poretku koji se više ne naziva *civilizacijom* nego *demokratijom*. *Novi varvarin* je tako postao otelotvorenje zapadnih strahova, meka verzija onog čuvenog *Hanibal ante portas!* To je Hanibal koji može živeti u susedstvu...

Ova politika percepcije – a to je politika isključivanja – mora samoj sebi da pruži dobar razlog za ovakvo ponašanje. Pokušajmo da otkrijemo kako bi moglo da zvuči takvo objašnjenje.

Politički misticizam: *Njihov*¹⁶ istorijski rasizam...

Kako bismo ovo ostvarili, uzmimo jedan primer koji, na prvi pogled, izgleda da je udaljen od naše stvarnosti: proslavljenunu knjigu Mareka Kona (Kohn): *Rasna galerija. Povratak naučnom proučavanju rase*. U ovoj iscrpnoj analizi neo-rasizma možemo naći mnogo konkretnih primera za proučavanja ovog tipa: "Dnevnik *New York Times* intervjuisao je zaposlene u jednom državnom sirotištu u Ploeštiju. Kad je dr Luizi Popesku (Popescu) rečeno da jedan stranac traži napuštene bebe za usvajanje, ona je primetila da većina te dece dolazi iz romske 'mašine za proizvodnju beba'. 'Zar Amerikanci hoće da usvajaju Rome?', upitala je. 'Genetika je jedina stvar koja je važna od samog početka. Ha! Takvo dete će po svemu sudeći jednog dana završiti kao lopov!'. "Izjava gđe Popesku" – komentariše Kon – "predstavlja ubedljivu ilustraciju snage jedne ideje koja odoleva vremenu". Joahim Gotfrid Herder (Herder), osnivač romantičarskog pojma rase, verovao je da svaka rasa ima sopstveni duh (*Volksgeist*), koji dobija različite oblike u skladu sa duhom epohe (*Zeitgeist*). Dr Popesku se drži prvog dela ovog principa sa svojim implicitnim stavom da Romi imaju u osnovi nepromenljiv karakter (...) U kasnom dvadesetom veku, romantička tradicija Herdera i Lombroza (Lambroso) izražava se kroz koncepciju genetike. Duh je isti; samo se oblik menja kroz istoriju".¹⁷

Na osnovu analize mnogih ovakvih slučajeva, Kon zaključuje da su "Isotčna i Centralna Evropa još uvek romantični pejzaži" (Ibid., 193), u kojima "demokratske tradicije imaju vrlo plitke korene, a populističke predstavljaju deo kulturnog nasleđa".¹⁸ Prema tome: "Ma koliko često da ugledni predstavnici zapadne naučne elite daju izjave na televiziji, ili preko UNESCO-a, u kojima ismevaju ideju da bi rasizam ponovo mogao da podigne svoju ružnu glavu u nauci (...), to vrlo malo vredi na klinikama i u laboratorijama gde dr Popesku i kolege slični njoj vode glavnu reč".¹⁹

Konovo "objašnjenje" za održavanje rasističkih ideja u slučajevima kao što je ovaj sa dr Popesku, može dobro poslužiti našem cilju. Prvi korak je po-

meriti se sa “dr Popesku i njenih kolega” i preći na “pejsaž Istočne i Centralne Evrope”, čime ćemo stvoriti klasični sofizam: dr Popesku i njeni kolege su rasisti; dr Popesku i njeni kolege žive u Istočnoj, odnosno, Centralnoj Evropi; prema tome, stanovnici Istočne, odnosno, Centralne Evrope, jesu rasisti. Drugi korak je da nađemo razlog za ovakvo “stanje stvari”. A objašnjenje će se brzo naći u istoriji: stanovnici Istočne, odnosno, Centralne Evrope, jesu rasisti zato što žive u “romantičnom pejsažu”, a romantizam je “kulturna baština” koja ovde zamenjuje “genetsko nasleđe”. I konačno, ali ne i najmanje važno, ovaj “romantični pejsaž, gde je populizam deo kulturne baštine” i gde “demokratske tradicije imaju vrlo plitke korene”, stoji nasuprot “uglednim predstavnicima zapadne naučne elite”, čime se proizvodi jasna dihotomija red/nered. Cvrčak i mrav uzvraćaju udarac...

Ima mnogo više od pukog “Orientalizma” u ovom tipu retorike: to je već jedna vrsta rasizma, *istorijskog rasizma*. Tako, ono što se u ‘klasičnom’ rasizmu opravdava *biologijom* (to jest, *genetikom*), ovde se sada objašnjava drugim “naučnim” argumentom; *istorijom*. Učestvovanje u istoj kulturi (a ne više u rasi) čini pripadnike te kulture privrženim sopstvenoj istoriji, i zavisnim od nje, i nepropustljivim za bilo kakve spoljne uticaje, kakav bi bio uticaj “uglednih naučnika sa Zapada”. U ovom slučaju, esencijalizacija uzima oblik ne-demokratskog *Beruf*, ukorenjenog u istoriji nekih naroda, koji ih čini nepoželjnim partnerima u demokratskoj igri. Istorijski rasizam pretvara se tako u gotovo oružje za oslobađanje strahova demokratije. Mnogo je fleksibilniji od klasičnog biološkog rasizma, ali je ipak učvršćen kao da je utkan u geografiju rasa.

Ideali Prosvećenosti u vezi sa premošćavanjem ambisa između razlika putem napretka su napušteni. Sa ove tačke gledišta, razlike su jednostavno tu, a postoje dobre i loše razlike. U ovoj novoj vrsti teorije nastanka sveta, dobre razlike su delo boga demokratije, loše se pripisuju đavolu anti-demokratije, pri čemu se i kulturama pripisuje dobar ili loš duh. Između ova dva lagera, vodi se neka vrsta svetog rata – ili bar “bitke” – sa mnogo slučajeva pojedinačnog ili kolektivnog “preobraćanja”.

Istorijski rasizam je, dakle, politički misticizam koji izražava ovu novu veru, rođenu iz pepela modernog Razuma.

... i naša samo-mržnja

Rumuni imaju neuništivu sklonost ka totalitarizmu – izjavljivali su nedavno neki rumunski kreatori javnog mnjenja objašnjavajući na taj način nedavni porast popularnosti ekstremističke partije *Romania Mare*, zvučeci pritom kao eho Konovih rasističkih izjava o istorijskom rasizmu u ovom delu sveta. *Eto*

šta smo mi: bezvredni ljudi – zvučala bi uopštenija verzija ovog stava. Između samo-ponosa i govora mržnje, mržnja prema sebi u balkanskim društvima postaje sve značajniji trend, ili bar u nekim od njih. Neka od njih su već “na dobroj strani” sveta i takav stav im više ne treba...

Ovaj narastajući govor samo-mržnje nema nikakve veze sa kritičnošću prema sopstvenoj zajednici. To je pre nekritičko odbacivanje svojih ljudi u celini, jer se čini da stoje na mračnoj strani istorije. To je – da se grubo izrazimo – put spasenja pojedinca. *Moj narod je proklet i nije uspeo da sagleda istinu, ali ja, ja sam svestan ovog poroka i zato sam spreman da se preobratim: molim vas, prihvatite me, demokratska braćo!* I kao i uvek u takvim slučajevima, ima tu pravih vernika, ali i mnogo dvoličnjaka koji u tom verovanju traju samo onoliko koliko im je to potrebno. Ali svi oni, na izvestan način, osnažuju širu zajednicu u ovom uverenju.

Balkan u mojim mislima

Za vreme rata na Kosovu, slučajno sam se našao u Francuskoj. Jednog dana, kad sam ušao u bar, brzo su shvatili da sam stranac i neko me je najzad upitao šta mi u Rumuniji mislimo o tom ratu. Ja sam odgovorio da postoji podela na “za Miloševića” i “za NATO”, i objasnio koja bi bila dobra opcija. Jedan pijanac se na to naljuti i besno me zapita: “*Kako možeš da budeš tako glup? Zar ne vidiš da se uopšte ne radi o tome! Nije to prokleti vestern, sa dobrim i lošim momcima!*”.

Bio je u pravu. *Život je negde drugde*, što bi rekao Kundera. Ali nisam se usudila da kažem šta mislim. Verovatno sam i ja tražila sopstveni spas... ili je možda trebalo da se napijem.

Ako je *Balkan* metafora za nešto, onda bi ona, pre svega, trebalo da znači “balkanizaciju misli”, poraz Razuma pred razlikama. Ne radi se tu samo o *Oni* ili *Mi*, već o svima nama zajedno i tako će biti dokle god u poimanju i suočavanju sa razlikama, budemo odustajali od kritičkog prosuđivanja i njegovo mesto ustupali “političkom misticizmu”.

Napomene

1. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, (Oxford: Oxford University Press, Inc., 1997.)
2. Alexandru Dutu, “‘Bizantini’, ‘Orientali’, ‘Balcanici’”, *Secolul XX*, no. 7-8-9, 1997, pp. 57-66.

3. David Mitrany, *Greater Romania: A Study of National Ideas*, London, Hodder & Stoughton, n.d., 20.
4. Ivan T. Berand, *The Crisis Zone of Europe: On Interpretation of East-Central European History in the First Half of the Twentieth Century*, New York, Cambridge Univ. Press, 1986.
5. John W. Cole, "Problems of Socialism in Eastern Europe", *Dialectical Anthropology*, 9, 1985, p.14.
6. Michael Walzer, "The New Tribalism", *Dissent*, Spring, 1992, pp. 164 –171.
7. Laszlo Kurti, "Homecoming. Affairs of Anthropologists in and of Eastern Europe", *Anthropology Today*, Vol. 12, no. 3, 1996, p.12.
8. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1978, p. 96.
9. Said, *Ibid.*, 1978. p. 70.
10. Michael Herzfeld, M. *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

DEO II

Balkanski Identitet i Nacionalnost

11. James Carrier, *Occidentalism. Images of the West* (Clarendon Press, Oxford, 1995).
12. Carrier, *Ibid.*, 1995, p. 8.
13. *Ibid.*, p.8.
14. F. Paul-Levy, "A la fondation de la sociologie. L'ethnologie primitiviste", *L'Homme*, No. 97, 1967, p. 201-320.
15. Paul-Levy, *Ibid.*, 1967, p. 300.
16. *Oni i mi* predstavljaju dvije najvažnije trendove koji se mogu identifikovati u egzogamnim i endogamnim grupama. U tom smislu, jasno je da postoji niz *njih i nas*, među kojima je pomenuti par samo jedan od mnogih.
17. M. Kohn, *The Race Gallery. The Return of Racial Science*, (Vintage, New York, 1996), p.185.
18. Kohn, *Ibid.*, 1996, p. 188.
19. *Ibid.*, p.186.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Vintila Mihailescu "Balkanism of the Mind" (manuscript)

Aleksandar Kjosev

Mračna intimnost: mape, identiteti, činovi identifikacije



Ono što je odrednici »Balkan« zajedničko sa ostalim klišeima jeste svojevrсни automatski esencijalizam – to je geografski metonim koji pretpostavlja postojanje negeografskog referenta. U političkim raspravama, novinskim napisima i svakodnevnim razgovorima, ovo je očigledna, nesporna pretpostavka: upotreba imena ukazuje da Balkan postoji kao region sa izvesnim identitetom uspostavljenim uz pomoć izvesnog broja zajedničkih karakteristika. Moglo bi se postaviti pitanje koja su upravo ova relevantna obeležja – da li su istorijska? kulturna? politička? – i ovo bi bila jedna mogućna »politika dovođenja u pitanje«. Ona, na žalost, deli pretpostavke klišeja.

Moguće je, takođe, formulisati različita pitanja, pitanja koja ove pretpostavke ne uzimaju kao datosti. Na primer, može se pitati o neizvesnim i dinamičnim odnosima između imena, teritorijalnih okvira, granica, društvenih grupa, individua i identiteta.

Pretpostavljeni referent, »Balkan«, jeste dvoznačan. Njime se, najpre, tvrdi da postoji nekakav kulturni i politički entitet, lokalizovan unutar jasno određene teritorije koja može biti opisana spiskom zajedničkih atributa prema logičkom modelu »X je determinisano posedovanjem kvaliteta a, b, c, d, ... v, z, ž«. Na primer, žitelji Z-a su zaokružena, homogena grupa jer imaju istu religiju, jezik, istorijski narativ i obrazac ponašanja, kao i svakodnevne prakse i rituale, političke i ekonomske tradicije, kanone umetnosti i književnosti, itd.¹

Neki istraživači, međutim, tvrde da je određivanje kolektivnog identiteta upotrebom niza atributa logička greška jer uvodi esencijalističku srž kvaliteta koja se ne može opravdati, a, sa druge strane, isključuje kvalitete smatrane ne-esencijalnim. Nemački naučnik Luc Nithamer (Niethammer) tvrdi: »Strogo govoreći, kolektivna izjava jeste uvek lažna izjava. Ona se razlikuje od jednostavnih kolektivnih imenitelja – na primer, »Rimljani« ili »žene« – činjenicom da to nije jednostavan, skraćeni lingvistički izraz, već da on pretenduje (suočen sa očiglednom unutrašnjom razlikom) na to da su

zajedničke karakteristike zasnovane na izvesnoj esencijalnoj srži, te ovim zajedničkim karakteristikama pripisuje naročito značenje».

Drugi autori ukazuju da, sa logičkog i pragmatičkog stanovišta, postoji nekoliko tipova identiteta: logički (gde su dva termina uzajamno zamenjiva u svim mogućim kontekstima, tj., oni imaju u svim pojedinostima »podudarnu« listu atributa), »numerički« (gde se lista atributa ne podudara u potpunosti, ali bi posmatrač mogao utvrditi da prostorno-vremenski kontinuitet predmeta koji je u pitanju nije narušen), i, »lični identitet« (gde samosvest, pamćenje i naracija ukazuje da je »Ja« istovetno »Ja«).²

Kolektivni kulturni identitet jeste četvrti, različiti tip, u kojem je numerički identitet (prostorno-vremenski kontinuitet dopunjen nepotpunim zbirom zajedničkih atributa) pojačan političkim medijumom. U slučaju kolektivnog identiteta, »zajednički atributi« nisu samo pitanje saznanja već i pitanje političkog priznanja. »Ja priznajem da 'mi' (ti, Ja, on, ...) posedujemo iste esencijalne kvalitete, ti priznajesh isto za mene i druge, on priznaje isto, itd.«. »Esencijalistička redukcija« ovde nije stvar saznajne iluzije posmatrača, već pitanje internog samo-priznanja i samo-proglašenja »sáme« grupe (iluzija, esencijalistička sa kognitivnog gledišta, i pored svega, jeste konstitutivna za samu grupu). Ovi uzajamni i višestruki činovi priznavanja često su praćeni osećajem »pripadnosti«.

Tvrditi, stoga, da je grupa Z determinisana svojim kulturnim identitetom (kakav je implicitno slučaj sa klišeom) može biti jedna krajnje dvosmislena tvrdnja. Da li ova tvrdnja usmerava ka numeričkom identitetu, fiksiranom polazištem spoljašnjeg posmatrača, ili označava osećaj sličnosti koji je zajednički članovima posmatrane zajednice? Da li ona implicira »pripadanje«? I, da li ona čini sve gore navedeno?

Stvari postaju još teže kada porazmislimo o činjenici da je »osećaj pripadnosti« različit u slučaju grupe i u slučaju individue. Grupa, zapravo, ne može da »oseća«, već jedino može da produkuje institucionalne, ritualne i diskurzivne preduslove za osećaje, koji će, zatim, biti zajednički individua. Grupa proglašava svoju »pripadnost sebi« (tj., svoje priznavanje sopstvenog identiteta) kroz javno shvaćene simbole i norme koji se mogu institucionalno reprodukovati: ona održava (pronalazi, stvara, itd.) tradiciju, obožava panteon junaka i mučenika, ispunjava misije, prenosi narative, predočava imaginarne »domovine«, itd.

Individua je u fleksibilnom odnosu prema simboličkom i institucionalnom identitetu grupe. U procesu socijalizacije, kao i kasnije, tokom njegovog ili njenog zrelog života, individua je uhvaćena u osobenu dijalektiku. Barem dve alternative otvorene su za člana grupe. Ona ili on može da internalizuje simbole grupe ili da se distancira od njih; potonja opcija alijenira individuu od kolektive »pripadnosti«.

Prema tome, uz ispitivanje numeričkog identiteta Balkana, trebalo bi se, takođe, postaviti pitanje da li postoje, ili ne, one grupe i individue koji osećaju da pripadaju Balkanu. Prvo pitanje je: »Šta je Balkan?« (nešto sofisticiranija varijanta ovog pitanja mogla bi biti »možemo li opisati Balkan na zadovoljavajući način?«). U tom slučaju, drugo pitanje je, : »Ko je *Homo Balcanicus*?«. Drugim rečima, koji kolektivitet i koja individua prepoznaju sebe kao balkanske? Ova pitanja mogla bi nas dalje odvesti nekolikim drugim pitanjima: da li *Homo balcanicus* uopšte postoji? koje nijanse razlikuju osećaj pripadnosti od osećaja nepripadnosti?

Dva sumnjiva primera

Pristupimo predmetu sredstvima veoma tipičnog ličnog/kolektivnog iskustva koje nije dokumentovano (i, stoga, ostaje nedokazano) ali je, i pored svega, sasvim zajedničko. Svaki Bugarin/Bugarka, Grk/Grkinja ili Srbin/Srpkinja koji/a je proveo/la duže vreme van domovine negde u Evropi zna da bi, ako se uželi stare dobre »mandže« (jelo), najbolje bilo da ode u grčki restoran ili turski dućan. Bugarin/Bugarka bi u grčkom restoranu mogao da poruči svoja jela upotrebljavajući nepoznata imena – tatsiki, suvlaki, giros – ali ukus će, u velikoj meri, biti nalik ukusu taratora i šiškebaba, dok za sarmu i musaku postoje lepi izgledi da će biti sasvim poput sarme i musake moje majke. Turski dućan će prodavati beli sir u turšiji, lišće vinove loze, alvu, kačkavalj i bozu, kao i obožavane gerkine – one istinski kisele, koji nisu ni nalik sterilizovanoj bljutavosti gerkina koji se prodaju po nemačkim, francuskim ili češkim samoposlugama. Kebab (ćevapi u Srbiji i Makedoniji) očigledno je zajednički balkanski fenomen kao i »šljivovica« (»slivova« na bugarskom, »kuika« na rumunskom) i žestoka rakija od grožđa (»loza« na srpskom, »lozova« na makedonskom, »grozdanka« na bugarskom), da i ne pominjem šopsku salatu i emblematične začine poput metvice, čubra, bosiljka i drugih, koji sačinjavaju sveobuhvatni profil balkanskog ukusa.

Zatim, postoji još jedno iskustvo – slično, a drugačije. Svako od nas, ljudi sa Balkana, ko je boravio u inostranstvu zna da mi možemo prepoznati drugog Balkanca/nku po njegovom ili njenom načinu hoda, po drugim osobenostima, po mehanici tela na ulici koja se opire podražavanju, po načinu ulaska ili izlaska iz metroa, nepropisnim prelascima ulice na raskršćima, prilascima nepoznatim osobama, njegovom ili njenom ophođenju za trpezom itd. Radi se o svojevrsnom spontanom i naglom prepoznavanju, »a-ha«-iskustvu (možda pomalo radosnom, pomalo posramljujućem) trenutnog poistovećenja: – *Ali, nije li on ili ona baš kao ja?*

➤ Identiteti *versus* činovi identifikacije

U svom čuvenom tekstu »Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije Ja«, Lakan (Lacan) je u pogledu procesa identifikacije kod šestomesečne bebe napisao sledeće: »Još uvek nesposobno da hoda, čak i da se uspravi ... ono (odojče ispred ogledala) sa velikom radošću savladava smetnje (nekog) oslonca kako bi učvrstilo svoj stav u poziciji manje-više nagnutoj napred, i vratilo, da bi ga ustalilo, trenutni vid slike«. ³ Lakan dalje govori o »problematičnom libidinalnom dinamizmu« ovog momenta, opisujući stadijum ogledala kao čin »poistovećivanja, u punom smislu koji psihoanaliza daje ovom terminu: kao transformaciju koja se zbiva u subjektu kada usvaja sliku«.

Ono što je ovde od interesa za nas jeste neka vrsta strukturalne homologije između činova individualne ogledalske identifikacije i činova spontane kulturne identifikacije (samopriznanje u ogledalu, ili ogledalima, kulturno sličnih drugih). U potonjem slučaju *a-ha-iskustvo* i »libidinalna investicija« definitivno su prisutni; prisutna je, takođe, međuzavisnost onoga »*Innenwelt*« i onoga »*Umwelt*« (iako su sve ove relacije suštinski transformisane). I, kako ćemo videti dalje, čudnovata dijalektika između dinamizma i ukočenosti (ushićena *aktivnost*, želja da se interaguje nasuprot pokušaju *da se gleda, da se drži u pogledu*) takođe je prisutna. Može se, u stvari, tvrditi da je ova dijalektika ponavljana i transformisana na svakom nivou koji odvajanja odojče od zrelog člana društva, te, prema tome, na svakom nivou psihičkog i socijalnog razvoja individue i/ili grupe. Ona istrajava u opoziciji između dinamičnog stadijuma ogledala i statičnog »simboličkog« stadijuma (Lakan opisuje ovaj prelaz metaforama koje izražavaju ovu opoziciju: on označava simbolički identitet individue kao »objektivaciju«, ⁴ »oklop alijenirajućeg identiteta«, »rigidnost«, »strukturu«, ⁵ itd.). Ali, na drugim mestima on ističe da statične forme simboličkog »identiteta« nisu fiksirane permanentno, da označitelji (modeli identiteta) plutaju i menjaju se, da se libidinalne investicije i činovi identifikovanja nastavljaju, i da, kako on to kaže, »probijanje van iz kruga, iz *Innenwelt* u *Umwelt*, stvara beskrajnu kvadraturu ponovnih overavanja ega«. ⁶

Prema tome, da li bismo mogli pretpostaviti da ova beskonačna dijalektika između toka i statike, između identiteta i činova identifikacije, opstojava i u sferi kulture? Društvo i kultura stvaraju mnoštvo mogućih ogledala za individuu ili grupu, mnoštvo prilika za identifikaciju. Oni, u isti mah, nastoje da, na različite načine, prisile individuu i/ili grupu da prihvati izvestan »stabilan« identitet, rigidnu strukturu, fiksiran i stabilan totalitet. Dakle, igra između »*a-ha-iskustva*« i »oklopa«, između libidinalnog dinamizma spontanog samoprepoznavanja i »objektivacije u stabilnim identitetim«, čini se beskonačnom u društvenim i kulturnim oblastima.

Svakodnevne prakse i mape antropoloških sličnosti

Svi prethodni »primeri« – kuhinja, prehrambene navike, međusobna komunikacija, društvena etikecija – spadaju u oblast uobičajenih praksi. One su deo praktičnog i simboličnog univerzuma kulture, koji je predmet antropološkog proučavanja. Ovde se, ukratko, ima posla sa »formama života« (Wittgenstein). Da li bismo mogli, sledeći ove »nesigurne« primere, prihvatiti rizik i pretpostaviti postojanje izvesnog zajedničkog balkanskog antropološkog tipa – »numeričkog identiteta« duboko uhodane »forme života«, zajedničkog ovim etničkim grupama i nacijama koje tako agresivno pretenđu da se međusobno razlikuju? Još riskantnije bi bilo pretpostaviti da je ovo *forma života*, konačna i duboka balkanska kolektivnost, koja, tipično, ostaje nevidljiva jer je potisnuta »oklopima« i »strukturama« dominantnih nacionalnih, konfesionalnih i lingvističkih identiteta. Ali njena krajnja realnost je tako snažna da uprkos svekolikoj represiji (ili, usled nje, kao u »povratku potisnutog«), ona uvek izbije na površinu iznenada, postajući vidljiva i primoravajući individuua na neodoljiv, nehotičan čin identifikacije: *Nije li on ili ona baš kao ja?* Moglo bi se, čak, dospeti u iskušenje da se u ovom sporadičnom i neočekivanom »a-ha-iskustvu« identifikacije vidi regresija ka izvesnom balkanskom stadijumu ogledala: naglo i nedobrovoljno samoprepoznavanje u balkanskom drugom, stigmatizovanoj odrednici koju bi svi emancipovani Rumuni, Srbi, Grci, Bugari, Hrvati i dr., rado da izbegnu.

Kako bi ovaj zajednički balkanski antropološki tip mogao da izgleda? Može li se ići dalje od nasumičnih i privremenih ličnih identifikacija i opisati ga na eksplicitan i analitički disciplinovan način? Pokušajmo takvu deskripciju – i pogledajmo da li je, uopšte, moguća?

Hipotetički »objektivni posmatrač« (tj., pozitivistički istoričar ili antropolog), mogao bi lako demonstrirati da su u prethodnim vekovima ruralne zajednice Balkana imale mnoštvo zajedničkih karakteristika u običajima života. Pored sličnosti poteklih iz zajedničkih prirodnih i društvenih uslova (podneblje, specifičnosti geografije i agrikulture, tradicionalni tipovi privređivanja, obrasci stanovanja i trgovine, nerazvijena infrastruktura, predmoderni srodstvenički i porodični kodovi, demografija), i pored zajedničkih »junačkih oblika života« ili »zajedničkog kulturnog nasleđa« (zajedničkih mitova, bajki, pošalica i obreda, lutajućih »folklornih« motiva i dr.), fiktivni će posmatrač, takođe, verovatno skrenuti pažnju na razlog koji leži u osnovi svih ovih sličnosti. Čitav region ima zajednički makro-socijalni okvir koji je nastao unutar vizantijske i otomanske baštine i rezultirao je izostankom hrišćanske aristokratije, relativno slobodnim seljaštvom, malim posedima, specifičnom pozicijom crkve, itd.⁷ Na detaljnijem etnografskom nivou lista sličnosti bi se mogla proširiti povlačenjem paralela između ritualnih kultura raz-

ličityh balkanskih etniciteta ili regiona. Etnografsko i folklorističko istraživanje koridora bugarsko-rumunskog Dunava jasno je dokumentovalo zajedničke oblike ruralne ekonomije sa obe strane Dunava. Društva imaju analogne sponse između sedelačkih i nomadskih oblika života, sprovode slične sezonske migracije i, sledstveno, pokazuju funkcionalne sličnosti u odevanju, arhitekturi, vođenju domaćinstva, kuvanju i obredima.⁸ Kult hleba veoma je rasprostranjen širom regiona, glavni odevni elementi takođe su zajednički (dugački, domaći, muški ili ženski odevni predmeti: pantalone, košulje, sandale, bunde od krzna, suknje, pršnjaci i opasači).⁹ Postoje, takođe, zajednički ili veoma slični praznici i obredi. Najopštiji je božićno koledanje, »survakane« (božićno tapšanje po ramenu, uz najbolje želje) i Uskrs. Mnogi paganski praznici, poput »martenica« (bele-i-crvene figurine), koji se zove Cvetnica, na bugarskom, i Florile, na rumunskom, preklapaju se oko Uskrsa; obredi plodnosti na dan sv. Lazara preklapaju se sa rusalskim povorkama (koje se na rumunskom zovu Kalus ili Kalisari); rituali prizivanja kiše, kao što je Skalojan, na bugarskom, Kalojani, na nemačkom, i Kalojanul ili Skalojanul, ili Ene, na rumunskom – preklapaju se sa ritualima leptira – Paparuda, na rumunskom – i sa bugarskim Eniovdem i rumunskim Dragaica, Kununa i Sinčine.¹⁰

Mogla bi se napustiti ova uža perspektiva i pristupiti komparaciji udaljenijih balkanskih krajeva i širih teritorija. Lista bi se mogla proširiti na ostale vangranične sličnosti, na primer, između rumunskih, dobrudžskih, makedonskih i grčkih nošnji; između bugarskih i makedonskih prsten-plesova (horo), srpskih plesova (kolo), rumunskih plesova (hora) i grčkog sirtakija, itd. Kasnije, paralele bi se mogle tražiti ne samo na širokoj transnacionalnoj lestvici, već i u mikroperspektivi u urbanim sredinama i arhitekturi. Na primer, postoje kulturne i arhitektonske sličnosti između multietničkih sela i između gradova sa zajedničkim multikulturnim otomanskim nasleđem. Čuvene plovdivske kuće (slavljene u bugarskoj nacionalnoj istoriografiji kao uzori bugarske renesansne arhitekture) često su pripadale bogatim grčkim ili jermenskim trgovcima. Poluotomanski, poluevropski stil njihove arhitekture, enterijerskog dizajna i nameštaja teško da bi mogao biti opisan kao »čisto bugarski«.

Još jedan skup sličnosti pojaviće se ako se usredsredimo na kuhinju. Uzmimo, na primer, bugarska, grčka, rumunska, jermenska, makedonska nacionalna jela. Rumunski antropolozi Vintila Mihailescu (Mihailescu) i Anton Roman (Roman) otpočinjju svoj članak »Koliko je nacionalna 'nacionalna kuhinja'« sledećim:

Ko god posećuje rumunske restorane u Montrealu može uživati u nekom od »tipično rumunskih« jela koja su »kao kod kuće spremljena« – *sarmale*, *mija*, *čiftele*, *pilav*, *musaka*, itd. Zatim, ako neko voli da odlazi u bugar-

ski restoran, može imati zadovoljstvo gošćenja nekim od »tipično bugarskih« jela: *sarmale, mija, čiftele, pilav, musaka*, itd. Konačno, može se otići u veoma dobar srpski restoran gde ansambl Cigana izvodi srpsku muziku (takođe, nešto sasvim blisko nama) i gde šef sale nudi »tipično srpski« jelovnik: *sarma, mija, čiftele, pilav, musaka*, itd.¹¹

Postoje i druge sličnosti – u arhitekturi i načinima ophođenja, svetkovinama, stavovima i organizaciji života u kući.

Razlike i alternativna mapiranja

Problem sa takvim opisima, međutim, leži u tome da lista sličnosti (koja bi sa logičkog stanovišta trebalo da dosegne razmere iscrpnog opisa – potpune liste atributa, koja određuje i omeđuje izvesni identitet) nikad ne može biti dovršena. Ona ostaje otvorena – podložna promenama, heterogena, »višespratna« i beskonačna, štaviše, lako bi joj se mogla pridružiti još jedna, paralelna lista: kao dodatak beskonačnom i heterogenom nizanju sličnosti, mogao bi se sastaviti jedan beskonačan i ne manje heterogen popis razlika.

Pružimo, još jednom, neke dokaze. Istoričari govore o krupnim regionalnim razlikama unutar Otomanskog Carstva (posebno između Bosne, Rumelije i severne Afrike, u oblasti agrikulture ili u načinu na koji su mlade nacionalne države primile »otomansko nasleđe«).¹² Možda su najznačajnije razlike, ipak, konfesionalne:¹³ istočno-pravoslavne, muslimanske, katoličke, čak evangeliističke zajednice, podrazumevaju neobičnu unutrašnju izmešanost, diferencirani mozaik granica i prelaza. Ne samo da se njihove zvanične doktrine razilaze; one se, sem toga, prostiru ispod različitih praksi koje uključuju gozbe, zabrane, obrede, nošnju, kuhinju i seksualne običaje. Ništa manje značajna nisu variranja između brdskih, ravničarskih, mediteranskih i crnomorskih regiona poluostrva koja su deo različitih tipova trgovačke i kulturne komunikacije sa ostatkom sveta, kao i varirajućih obrazaca trgovine i migracije. Sve ovo može imati (i, svakako je imalo) snažnog uticaja na razlike između svakodnevnih životnih formi, na bogatstvo i siromaštvo, na otvorenost ili hermetizam ovih relativno autonomnih ostrva svakodnevne kulture.

Ako bacimo pogled i na balkanske nomade i polunomade (grupe poput Kazalbaša, Juruka i Gagauza),¹⁴ u pomenuti spisak možemo uvrstiti još jedno područje razlika i nijansi unutar balkanskog vidokruga. Osim toga, ako obrazložimo stepen regionalnog učešća u civilizacijskim orbitama velikih carstava, ili u ratovima, revolucijama, procesima modernizacije, i tome sličnom,¹⁵ variranja između različitih regiona i provincija poluostrva menjaće teritorijalne obrise nekoliko puta više. Nevidljiva (i često politički instrumen-

talna) granica između Habsburškog i Otomanskog Carstva čak i danas deli poluostrvo. Ona to čini ne samo u političkom i religijskom smislu, već, isto tako, u svakodnevnom životu. Međutim, habsburško-otomanska granica teško da se podudara bilo sa savremenim državnim granicama, bilo sa haotičnim mnoštvom preklapljenih granica između lokalnih seoskih zajednica. Imperijalna podela takođe je relativna. Kuhinja je, na primer, definitivno pretrpela uticaj i »oblikovanje« od strane carstava kao i od strane velikih religija, te »manje značajnih« kulturnih uticaja, slučajnih istorijskih stapanja, dalekih kontakata, i »dugovekih« baština. Stručnjaci tvrde da balkanska kuhinja potiče od arapske ili otomanske verzije persijske kuhinje. Njene »prirodne« granice (koje se ne podudaraju niti sa granicama bivših carstava niti sa granicama savremenih nacionalnih država) mogle bi biti povučene negde oko Zagreba, gde se prostire srednjeevropski front čokoladnih kolača, slatkih salata i mlečnih supa, dok se na jugu, kod Rijeke, ona pretapa u dalmatinsko-mediteransku kuhinju morskih plodova, pica i špageta. Međutim, štura kuhinja brdskog stanovništva, kao i kuhinja raznih religijskih manjina i nomada, ostaje van mape, a razne nacionalne »kultivacije«, preuzimanja, amblematicizacije tradicionalne kuhinje traže drugačiju istoriju i drugačije mape.¹⁶

Možemo posmatrati nerazrešenu i višedimenzionalnu međuigru sličnosti i razlika čak i kroz primer jednog jedinog kulturnog fenomena. U već navedenom članku, Mihalesku i Roman uzdižu »zajednička« balkanska jela – *sarmale*, *čiftele*, *pilav*, itd. – ali oni takođe pišu:

U dosadašnjoj pripovesti opis »sarmale«, kao »tipično rumunskog, bugarskog, kao i srpskog« jela, očito je bio sugestivan u pogledu postojanja zajedničkog balkanskog zaleđa, ali je, u isto vreme, demonstrirao razliku: ono gotovo nije nikad bilo istovetno jelo. Pozivajući se na rumunsko »sarmale«, možemo li govoriti o istom tipu jela u slučaju, s jedne strane, sarmalute, zamotane u lišće loze oko kojih se moldavske domaćice dobro pomuče da ih naprave »u veličini nokta«, a služe ih uz kašiku kiselog mleka, i, s druge strane, oltenijske sarmale koje su uvijene u listove kupusa i »velike su kao dlan«?¹⁷

Rumunski antropolozi ističu, dalje, da uvek postoji velika regionalna raznolikost, »koja omogućava da isto jelo bude sasvim različito od jednog kraja do drugog«.¹⁸

Dakle, savladali smo jednostavnu i dobro znanu ničeansku lekciju: kognitivno »mapiranje« polja (polja svakodnevnih praksi izvesnog područja, u ovom slučaju) uvek je pluralistično i može biti sagledavano iz različitih perspektiva. Perspektiva, oslobođena svih mogućih ideoloških premisa, ne može opisati nekakav »esencijalni« balkanski tip. Ona jednostavno može artikulirati i reartikulirati ovo polje na alternativne načine, proizvodeći serije sličnosti i/ili razlika iz mnoštva mogućih uglova posmatranja. Različiti saznanji

činovi povlače »razgraničenja« između datih (a zapravo, kognitivno konstruisanih) identiteta, presađujući čitave nizove opštosti na »teritoriju«, na kontroverzan i mnogostruk način. Ali, sama projekcija ovih sličnosti ili razlika na datu oblast (tj., region, »poluostrvo«, »Balkan«) takođe je nepouzdana. Zar ne bismo mogli pretpostaviti da je samo »poluostrvo« konstrukt – da je ono samo deo ovog relativističkog mapiranja? (Mogli bi se, nadalje, uporediti Albanci u Albaniji sa Albancima i Italijanima u južnoj Italiji, narodna kultura u Trakiji sa narodnom kulturom u Anadoliji, itd., i tako demonstrirati da interakcija razlika i sličnosti niti počinje niti se završava na granicama oblasti zvane »Balkan«).

Mape identiteta

Ovaj prividni relativizam zaklanja činjenica da je »teritorija« sve samo ne upražnjena za arbitrarne kognitivne projekcije. Danas, baš kao i pre nekoliko vekova, teritorija je krcata narodima koji jasno prepoznaju svoje zajedničke karakteristike i postojeane pripadnosti. Vekovima već razne etničke, lingvističke, konfesionalne, kulturne i druge grupe krojile su i prekrajjale granice kroz ovu teritoriju (uz upotrebu različitih vidova vojne, ekonomske i kulturne moći), i, na ovaj ili onaj način, pokušavale da nametnu rigidne modele identiteta svojim pripadnicima.

Dobro je poznato da je Otomansko Carstvo, iako snažna imperijalna država, dozvoljavalo izvesnu kulturnu, religijsku i administrativnu autonomiju svojim vazalnim zajednicama. To je imalo za posledicu da su ove lokalne zajednice (pogotovo u preovlađujućoj, ruralnoj varijanti) postale hermetične, autarkične, autoreproduktivne i međusobno izolovane. (Ekstenzivna trgovinska razmena i manjkava infrastruktura takođe su doprineli toj izolaciji). Njihove snažne, interne, patrijarhalne zapovesti podvrgavale su individuu utvrđenom religijskom identitetu. Snaga i rigidnost tih identiteta može se ilustrirati činjenicom da su u srednjevekovnim otomanskim varošima etničke grupe i religijske zajednice živele u tesnoj blizini vekovima, ne mešajući niti stapajući svoje identitete. One su živele u različitim komšilucima, slavile su različite praznike, vršile različite obrede, nosile različitu odeću,¹⁹ i, često se – uprkos svakodnevnoj komunikaciji – etiketirale na pežorativan način, i čak, mrzele jedne druge. Pod ovim okolnostima, etnonimi, predodređeni da kasnije postanu nacionalna imena, nisu označavali obuhvatne, široke, homogene »zamišljene zajednice«, već su se, umesto toga, odnosili na rigidne unutrašnje deobe između malih lokalnih zajednica. U gradu Plovdivu, na primer, sve do sredine XIX veka, savremeni »nacionalni« etnonimi artikulisali su društvenu hijerarhiju između grada i sela: »Grk/Grkinja« značilo je »gra-

đanin/građanka Plovdiva«, a »Bugarin/Bugarka« značilo je »običan seljak/seljanka«.20 Primeri ovog multikulturalnog separatizma i izolacionizma opstaju čak i danas. Još uvek ima oblasti u severoistočnoj Bugarskoj u kojima susedna bugarska (pravoslavna), turska i pavlikijanska (katolička) sela vode zasebne i relativno izolovane ekonomske, religijske i kulturne živote.

Igra kognitivnih perspektiva (zamenljivo prepoznavanje sličnosti i razlika, i njihova upotreba za skiciranje izvesnih identičnih entiteta) nikad nije bila lišena istorijski, politički i kulturno nadređenih stega postojećih identiteta. Ta igra nije bila oslobođena ni njihovih višestruko preklapljenih tenzija, konflikata, kompeticija i borbi. Veza je oduvek bila dijalektična: politika identiteta određene grupe u tajnosti je determinisala recepciju i saznavanje »sličnog i različitog«. Obratno, »priznate« sličnosti ili razlike osnažile su i stabilizovale tada početne identitete, upisujući ih u narativ grupe. Alternativna perspektiva druge zajednice mogla bi, sa svoje strane, dovesti u pitanje status quo, osvetliti druge sličnosti i razlike, ispričati druge priče i pokušati da reartikuliše mapiranje identiteta. Takva je bila (i još uvek jeste, u nekim religijskim zajednicama), primera radi, religijska regulacija simbolizma hrane u Otomanskom Carstvu. Uprkos svim sličnostima u navikama u domenu ishrane, uprkos snažnom proboju tursko-persijske kuhinje širom poluostrva, dolazilo je do prohibicije širokog raspona članovima jedne religijske zajednice da jedu zajedno sa članovima drugih konfesija.21 Sličnosti, razlike, čak i stapanja kuhinja, obično uopšte nisu spominjani; ono što je bilo presudno jeste da su hrišćani jeli svinjetinu a muslimani nisu. Na pozadini ovog arhaičnog stava (hrana drugih smatrana je »poganom« i odvratnom;22 u narodnom folkloru slika nečiste, tuđinske hrane ustaljen je i repetitivan stereotip)23 amblematične prehrambene razlike koje ocrtavaju religijske identitete bile su znatno važnije od sličnosti.

Znači li to da je figura posmatrača, slobodnog od bilo koje konfliktne politike identiteta ili politički opterećenih činova (pri)znanja, puka fikcija?

Šta je sa ogromnom armijom naučnika (istoričara, etnografa, antropologa i dr.) koji su se trudili da igraju tu ulogu za poslednjih 150 godina?

➤ Politika saznanja

Razlučimo nekoliko tipova takvih »posmatrača«. Ovo su, nepotrebno je reći, »idealni tipovi«; realnost nudi različite »devijacije« i mešavine.

A. Patriotski naučnik

Prvi tip je *patriotski naučnik*, čije je istraživanje utkano u nacionalistički ideološki projekat XIX veka. Lokalni naučnici kakav je Slovenac Jernej Ko-

pitari, Srbin Vuk Karadžić, Bosanac Stefan Verković, Hrvat Josip Štrossmajer (Strossmayer), Bugari Georgi Rakovski (Rakovsky), Petko Slavejkov (Slaveykov) i Ljuben Karavelov (Karavelov), bugarsko-makedonska braća Miladinov i Albanac Timi Mitko (Mitko) bili su nadahnuti primerom nemačkog »osijanizma«,²⁴ bilo kroz neposredne kontakte sa nemačkim naučnicima, bilo kroz posredništvo čeških, slovačkih i ruskih slovenofila.²⁵ Oni su, tako, počeli da izučavaju istoriju slovenskih jezika, da sastavljaju bibliografije, pišu gramatike, prikupljaju arheološke ostatke i srednjevekovne rukopise, da objavljuju narodne pesme i bajke, da sakupljaju artefakte od etnografske vrednosti i da ih izlažu u muzejima. Tokom perioda od 1850. do 1900., stvoreno je nekoliko međusobno povezanih akademskih disciplina na novoustanovljenim nacionalnim univerzitetima. Uporedo sa političkom istorijom, bile su to filologija (istorijsko proučavanje jezika i književnosti), i tradicionalna kultura (odevanje, arhitektura, ishrana, praznici, itd. – predmeti etnografije i *Volkskunde*, kasnije i etnologije i antropologije).

Različite činjenice koje su ova nova polja naučnog rada odabrala i analizirala imale su jednu sličnost (a smatralo se da ta sličnost ima vrednost definicije): smatrane su reprezentacijama i manifestacijama nacionalnog. Pretpostavljalo se da u svom najdubljem značenju svi selektovani i analizirani podaci manifestuju jedinstvenu metafizičku suštinu određene kolektivne duše i nacionalnog Sopstva.²⁷ Ovo nije bilo jedinstveno otkriće balkanskih istoričara, folklorista i etnografa, već etablirana norma u humanističkim naukama u doba nacionalizma. Ovu normu formulisao je Vilhelm von Humbolt (von Humboldt): za njega je nacionalni identitet *der unsichtbare Teil jeder Tautsache*, nevidljivi deo svake činjenice. Sama forma i institucionalizovani standardi akademskog poduhvata dopustili su patriotskim naučnicima da, po ugledu na herderovsku i humboltovsku površnost, pretpostave da su, uprkos svim razlikama i svojoj heterogenosti, lingvističke zakonitosti, usmena kultura, dela književnosti i umetnosti uopšte, liturgijski manuskripti, arheološki ostaci i sl., na kraju krajeva identični u svom najdubljem korenu. Oni su obrazovali dragoceno nasleđe i starinu, »plod« i »izraz« Narodnog Duha (samo promenite atribut – bugarski, grčki, albanski). Dinastička slava i nacionalna kuhinja, revolucionarni heroizam i narodne nošnja bili su smatrani manifestacijama istovetne nacionalne metafizičke suštine, i na taj način čvrsto obuhvaćeni modernim konceptom »kulturnog nasleđa«.²⁸ Ovo objašnjava zašto je u to vreme akademska specijalizacija bila od sporednog značaja. Ako su činjenice u svojoj dubokoj suštini slične, onda bi književni stručnjaci mogli biti i kulturni istoričari, a istoričari – etnografi, folkloristi – mogli bi biti lingvisti i arheolozi.

Bilo je, kako sam već rekao, uzeto zdravo za gotovo da se prostorni raspon nacionalnih »plodova« na prirodan način podudara sa granicama imagi-

narne domovine. Tako su ove akademske discipline zapravo reafirmisale nacionalno mapiranje (i zvanični nacionalni identitet), te su, čak, korišćene u opravdavanju teritorijalnih zahteva. Izvan politički i vojno utvrđenih granica balkanskih nacija-država, kulturno nasleđe bilo je izraz dubokog, transempiričkog jedinstva svih dijalekata, svih postava ili verzija materijalne kulture. Kulturno nasleđe je, tako, poslužilo kao nametnuti okvir, kako za fokus tako i za granice istraživanja.

Ovaj oblik *kognitivne politike* osvedočio se kao veoma stabilan. Još uvek je na snazi u većini nacionalnih kulturnih ustanova na Balkanu. Analizirajući istoriju rumunske etnografije Mihailešku je zapisao:

Etnologija, na taj način, napreduje uporedo sa ovim političkim procesom (prebacivanje etnografskog elementa iz lokalnog dnevnog života u reprezentativnu nacionalnu kulturu), i njegov je deo više od jednog stoleća, vršeći svojevrsnu *odbranu i veličanje* autentičnosti (premošćujući jaz između prošlosti i neprolazne vrednosti), jedinstva i specifičnosti rumunske narodne – a, tako, i nacionalne – kulture. U ovom procesu takvi ideološki ciljevi bili su inkorporirani kao naučna sredstva istraživanja. Ova očiglednost postala je takva da je Jon Vladuti (Vladuti) svoj priručnik »Rumunske etnografije« mogao započeti ovako: »Etnografski podaci predstavljaju, po sebi, dokaze jedinstva narodne rumunske kulture izražene obiljem lokalnih formi, kontinuitetom i specifičnošću naše narodne kulture«.²⁹

B. Zapadni naučnik

Drugi tip je *zapadni naučnik* devetnaestog veka (varijantne podrazumevaju etnografa, antropologa, istoričara, nemačkog naučnika na polju *Volkskuende*, i komparativnog filologa). Kao stranac, on ili ona čine se lišeni učesća u lokalnim, predmodernim kulturama, kao i ideološkog okvira koji uslovljava akademsko znanje i kulturne institucije nacionalnih država. Čini se, stoga, da ova figura ima potencijal da opiše sličnosti i razlike na »autonoman« način: da prenebregne »prirodno« jedinstvo nacionalne kulturne teritorije i povuče nove granice artikulišući alternativne kulturne veze, ne uzimajući u obzir, u izvesnom stepenu, lokalne osećaje pripadnosti.

Većina ovih ljudi, razume se, nije bila dovoljno nepristrasna. Oni su bili strastveno privrženi ovoj ili onoj moćnoj ideološkoj doktrini njihovog doba (pangermanizam, panslavizam, filhelenizam, turkofiliija, itd.). Njihova naučna samosvest je, dakle, bila takođe preduslovljena nekom ideološkom doktrinom. U ovom slučaju ideološki okviri nisu bili nacionalni već »rasni«, ili, okviri »bratstva nacija«, »većnih savezništava«, »prirodne kulturne dominacije«, ili lingvističke genealogije. Politika izbora i tumačenja činjenica bila je komparativna i transnacionalna, stvarajući, tako, alternativne imaginarne zajednice.

Ovo je bio slučaj, na primer, sa češkim slavističkim studijama XIX veka, unutar kojih se, na čelu sa Pavelom Šafarikom (Safarik), pokušalo razviti »autonomno« filološko naučno proučavanje malih slovenskih nacija (ali, proučavanje namenjeno njima). Šafarikovo prezentiranje autonomnog, jedinstvenog i stalnog razvoja slovenskih jezika i književnosti, spis *Geschichte der slavischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, koji je objavljen 1825., pružio je ideološki i naučni izazov ne samo nemačkoj filologiji i njejoj ideji o nemačkoj kulturnoj dominaciji, već, takođe, imperijalnoj perspektivi upisanoj u ruske slavističke studije. Unutar potonjih, razvoj slovenskih jezika i književnosti interpretiran je kroz sopstvenu rusku slovenofiliju – odnosno, svim malim slovenskim pritokama predviđeno je ulivanje u veliko rusko kulturno more. Oslobođen takve ruske ideološke teleologije, Šafarik je bio skloniji kognitivnoj strategiji koja je naglašavala sličnosti između relativno udaljenih slovenskih nacija (Čeha i Bugara, na primer) kroz kontrast odsustva sličnosti između njih i njihovih neslovenskih suseda. Prema tome, bez obzira da li rusko ili češko po poreklu, slovenofilsko mapiranje Balkana značajno se razlikovalo od otomanskog kulturnog i političkog mapiranja koje je zaobilazilo tobožnje »slovenstvo« i na administrativan način artikulisalo poluostrvo, kroz sandžake, »milete« i konfesije (shodno jedino zakasneloj težnji Carstva ka modernizaciji).³⁰

Još jedan primer ovog tipa posmatrača jeste nemački slavistički naučnik iz 30-ih i 40-ih godina XX veka, Gerhard Gezeman (Geseman). Komparativista i slavista, on je i pored svega prekoračio granice svoje discipline i napisao knjigu *Heroische Lebensform* (Herojski oblik života).³¹ U toj knjizi Gezeman zanemaruje nacionalističke i slovenofilske ideološke kartografije tamošnjih antropoloških kultura. Ova sloboda viđenja novih sličnosti i razlika imala je, naposletku, svoju cenu. Predočavajući sličnosti između balkanskih zajednica i upadljivo zanemarujući nacionalne granice i slovenske spone on je stvorio tipove kakav je »parazitski Balkanac«³² i »Levantinac«, i bio je sklon da ih interpretira kao »biološke tipove opstanka«, približavajući se, na taj način, pretpostavkama rasizma i biologizma.³³

Može se nastaviti sa artikulisanjem moguće politike saznanja usredsređujući ispitivanje na figure kao što je engleski antropolog koji proučava »primitivne kulture«, kolonijalni administrator (čije su statističke i administrativne mape postepeno postale čemerna postkolonijalna realnost),³⁴ pokretljivi umreženi naučnik koji učestvuje u aktuelnom globalnom »nevidljivom koledžu« kulturne antropologije i koji se kreće slobodno između različitih »politika identiteta«, itd. Svi oni su značajni unutar okvira balkanske problematike ali ja ću ih u ovom radu izostaviti.

➤ Dinamičko polje identifikacije

U ovom poglavlju istraživao sam samo probleme i paradokse neuhvatljivog »numeričkog« identiteta Balkana (»Da li smo u stanju da opišemo Balkan na zadovoljavajući način?«). Druga grupa problema, problema samopriznatog i iskušenog identiteta, bila je iznesena jedino u vezi sa različitostima mogućih kognitivnih mapiranja.

Prema tome, mi i dalje ne raspoložemo odgovorom na drugu grupu pitanja: da li *Homo balcanicus* uopšte postoji? Ko je on ili ona? Da li izvesne grupe ili individue uzajamno priznaju zajedničku listu kvaliteta? Pod kojim društvenim i diskurzivnim okolnostima oni sebe prepoznaju kao »balkanske«? U kakvom odnosu njihov navodni balkanski identitet stoji prema njihovoj nacionalnoj, konfesionalnoj, etničkoj i drugoj pripadnosti? Kako je njihova kolektivna imaginacija strukturisana unutar prostornog okvira poluostrva? Koje su emocionalne nijanse balkanskog identiteta? Sva ova pitanja ostaju otvorena.

Iako jedan članak teško da je dovoljan da se na sva ta pitanja odgovori, potrudicu se da ukratko načnem neka od gore navedenih pitanja. Ne mogu u dovoljnoj meri naglasiti da je moj cilj ovde stvaranje izvesne perspektive pre nego predlaganje realnih, podrobnih odgovora.

Imajući na umu da su pojedinačni činovi identifikacije i obrasci oficijelnog identiteta skopčani u stalnoj dijalektici kretanja i mirovanja, pokušajmo prići opisanoj situaciji. Suočeni smo sa pregršt kognitivnih mapa koje se preklapaju, kao i sa mnoštvom mogućih ili stvarnih identiteta kompetitivnih kognitivnih strategija. U jednom takvom kontekstu činovi individualne identifikacije ne izvode se protiv postojećih identifikacija (»objektivacij«, »oklopi« i »rigidne strukture«, kako je sugerisao Lakan); ti činovi se, naprotiv, odvijaju unutar nepostojanog polja kompeticije različitih modela identiteta; štaviše, oni ponekad protivreče jedan drugom, ili jedni druge transformišu. Ovde su moguće dve hipoteze (sa izvesnog stanovišta komplementarne). Prema prvoj, takvi uslovi bi mogli stvoriti osećaj nesigurnosti i tescobe; lišena orijentacije, jasnih modela i stabilne pozicije, individua ne zna ko je on ili ona. Prema drugoj hipotezi, takav dinamički kontekst pruža individuumu više mogućnosti i više »slobodnog prostora« za manevrisanje, koji im, zapravo, omogućava da bolje iskazuju sopstvenu energiju i izbor pri sukobu ili, čak, odbacivanju nametnutih modela.

Ipak, čini se da nekoliko činovi snažno utiču na dinamiku takvog kognitivnog pokretnog polja. Nalik magnetnim polovima privlačenja ili odbijanja, oni strukturisu profil sila prostora u kome su grupe i individue primorane da žive, da proživljavaju svoje identitete i ispunjavaju svoje činove identifikacije.

Pored sećanja na predmoderne identitete (i njihove privremene svakodnevne reproprijacije) postoje barem dva ključna faktora koja igraju suštin-sku ulogu u strukturisanju ovog polja sila u kompeticiji. To su, u grubim cr-tama, zapadne politike balkanske reprezentacije (mogle bi se nazvati diskur-som Značajnog Drugog) i ego-diskurs autoreprezentacije (zvanično i institu-cionalno nametnut nacionalni identitet). Pored svega toga, postoje, kako ćemo videti, brojne druge moguće »politike identiteta« koje izvire iz zevo-va, praznina, pukotina u polju.

»Dva Balkana« kao kočnice

Balkan-kliše – začudo – uslovljava ovo polje na dva različita, ako ne i opreč-na načina.

Na pozadini mnoštva mogućih mapiranja, metonimija »Balkan«, koju tako automatski rabe zapadni političari, aktivisti ljudskih prava, novinari i eksperti za dotični region, osvedočava se kao moćan simbolički gest svode-nja i uproščavanja. Njenom upotrebom zanemaruje se i odbacuje značaj svih gore pomenutih razlika i sličnosti (ona, čak, može podrazumevati nepošto-vanje, neznanje, prezir). Ona simplifikuje sofisticirane istorijske i kulturne živote skupa različitih ljudskih grupa na poluostrvu i zamenjuje ih stabilnim »jezgrovnim« identitetom, koji zapadni mediji žele da vide. Ukratko, ova metonimija je deo diskursa o *balkanizmu*.

U savremenoj naučnoj recepciji, *balkanizam* se interpretira kao domi-nantna zapadna strategija reprezentovanja istočno-evropske periferije. U pos-lednjih deset godina on je bio kritički analiziran u nekoliko publikacija.³⁵ Prema Leri Volfu (Wolf), simbolička geografija bila je preoblikovana za vre-me Prosvetiteljstva, a nazadnost i »varvarizam«, nekada pripisivani severu, projektovani su na jugo-istok. U inspirativnoj knjizi Marije Todorove (Todo-rova) *Imaginarni Balkan* iznosi se tvrdnja da je, »nasuprot orijentalizmu, koji je diskurs o imputiranoj opoziciji, balkanizam diskurs imputirane ambi-valencije«. ³⁶ Todorova skreće pažnju na »tranzitorni karakter« Balkana, nje-gov »među-položaj ... [koji] ga je, možda, pretvorio u nepotpunog drugog; umesto toga, Balkan je konstruisan ne kao 'drugi', već, kao nepotpuno 'sop-stvo'«. ³⁷

Kao retorička tehnika, diskurs o balkanizmu je dvostruko zasnovan, što znači da uvek upotrebljava dva skupa atributa. Prvi opisuje pojedinosti pri-bližne neospornim faktima, istorijskim i savremenim: krvavi balkanski rato-vi, političke spletke i iracionalnost, nacionalistička histerija, beslovesno ko-madanje na slabe male države, kaos u smeni na pozicijama vlasti, siromaš-tvo, ekonomska i intelektualna nazadnost. Drugi niz atributa zapostavlja či-

njenice i detalje koji su na delu u davnašnjoj asimetričnoj igri sila između zapadnog i istočnog identiteta, noseći, umesto toga, htonsku auru. Njime se reprodukuje arhaični znak podsmeha, sramote i mučnine povodom »polu-drugog« koji sprečava potpunost zapadnog sopstva. Na nivou konotacija i tropa, implicitno se tvrdi da je poluostvo odvratno i mračno mesto »gde je sve izopačeno«, da je kontaminirano kraljevstvo potisnutih evropskih demona: okrutnost, mačizam, histerična strast, ubilački varvarizam, ignorancija, arogancija, nedisciplinovani erotizam, onanija, zabranjena telesna zadovoljstva i prljavština.³⁸

Prema tome, pod pretpostavkom da je balkanizam stigmatizujući diskurs, prisiljeni smo da preformulišemo gorenavedena pitanja. Sada bi mogli upitati: »Pod kojim okolnostima bi grupe ljudi ili individue, u odnosu na mnoštvo drugih opcija, dali prednost prepoznavanju sebe u diskurzivnom obrascu koji ih stigmatizuje? Pod kojim okolnostima oni osećaju da pripadaju teritorijalizovanoj slici sopstvene stigme?«.

Ovo poslednje pitanje postaje naročito značajno, s obzirom na činjenicu da su kulture zvaničnih balkanskih nacionalnih država decenijama, ako ne i vekovima, pokušavale da pobegnu od slike »mračnog Balkana«. Proces obrazovanja nacije i samoopredeljenja sprovele su različite političke elite pridržavajući se tradicionalnih zapadnih modela izgradnje nacije (emancipacija, politički suverenitet i kulturna autentičnost, nacionalno pravo na učešće u istoriji, nacionalni ponos, očekivanje svetskog priznanja, itd.). Međutim, budući male i periferne, ove nacije su bile uhvaćene u protivrečnu igru između normativnog i faktičkog: između modernog imperativa (po kojem nacija treba da bude herojski istorijski subjekt sopstvene emancipacije) i njihove beznačajnosti u borbama između Velikih Sila. Internalizujući kako emocionalnu traumu nepriznanja (javna i istorijska nevidljivost) tako i onu moralnu (neuspeh u ispunjavanju navodne istorijske dužnosti), ideologije i visoke kulture južno-evropskih naroda uvek su negovale opsesivnu zabrinutost. One su nastojale da se iskupe zbog svoje geopolitičke i geokulturne irelevantnosti izvesnim ideološkim autoreprezentacijama. To je rezultiralo njihovom neprestanom reprodukcijom ideološke slike vlastite autentičnosti i razlike u odnosu na susede (ovo je bio jedini način da se sopstvena nacija prezentira kao izdvojen i prepoznatljiv subjekt na globalnoj sceni).

Gledano iz istorijske perspektive, ova potraga za specifičnim nacionalnim »sopstvom«, »esencijom« ili »karakterom«, rezultirala je revnosnom međusobnom diferencijacijom svih balkanskih naroda. Nacionalistički imperativ proizveo je alternativne verzije nacionalističkih pokreta, pothranjivao je težnje i konflikte među njima, te je, konačno, doveo do centripetalnih kretanja među susedima i nekadašnjim kulturnim saradnicima. Tokom perioda između 1850. i 1912., nacionalne države u regionu razvile su – polako ali neumor-

no – relativno izolovane nacionalne ekonomije poduprte neprijateljskom kulturnom kodifikacijom (uzajamno antagonistički obrazovni sistemi, lingvistički standardi, kanoni umetnosti, itd.). Tokom ovog perioda, nakon nekoliko vojnih i kulturnih ratova, i čitavog niza ideoloških suparništava, balkanski narodi su izabrali da podstiču svoju uzajamnu ne-komunikaciju, da svoje sukobe i ideološka neprijateljstva razvijaju, čak i da ih transformišu u institucije, te da se agresivno odvajaju od svojih suseda. Ova diferencijacija bila je kompleksan proces sa dubokim učinkom na konstitutivne obrasce visoke kulture svakog naroda. U određenoj fazi stvaranja nacije (sa nekim hronološkim varijacijama, za balkanske narode ono se dogodilo između 1850. i 1912.) antropološke sličnosti i razlike su preinačene i ponovo mapirane. Bile su, u stvari, transformisane u zasebne i »autentične« nacionalne »folklore« (uz tvrdnju da izražavaju metafizičke dubine ove ili one Nacionalne Duše). Različiti nacionalni folklori sumnjivo su se teritorijalno podudarali sa nacionalnim granicama i imaginarnim domovinama (moderna teritorijalizacija potpuno je strana drevnim lokalnim usmenim predanjima). Tokom istog ovog perioda obeležja novih nacionalnih visokih kultura – struktura istorijskog vremena i geopolitičkog prostora, nacionalnih junaka, mučenika, vođa, teleoloških narativa, vrednosti i autoriteta – distancirala ih je do tačke uzajamne nekompatibilnosti. Stalno rastuća međusobna izolacija kombinovana sa ratnim traumama (1885., 1912., 1913., 1914.-1918.), iznedrila je sliku mutnog, suparnički devijantnog i aktivno neprijateljskog suseda (na kojeg se obično projektuje žigošuća etiketa »balkanstva«).

Ovi napori ka diferenciranju i proizvodnji zasebnih nacionalnih politika reprezentovanja (institucionalnih, političkih, čak i vojnih) sukobili su se sa upornošću zapadnog *balkanizma*, koji je bio nespreman da uoči bilo kakvu razliku i opažao je region iz makrokolonijalne perspektive. Uprkos pristupačnosti validnog, stručnog, diplomatskog i novinarskog znanja o razlikama, zapadni mas-mediji su stalno reprodukovali sliku jedne opskurne geopolitičke kulturne celine, nerazumno raskomadane, gde su, do neraspoznavanja mala plemena i agresivne mikrodržave inscenirali, u minijaturnim razmerama, davno zaboravljene evropske drame: uzajamnu mržnju, necivilizovane ratove pod barjakom histeričnih i idiosinkretičkih nacionalizama, kulturno ugnjetavanje, etničke čišćenja.

U takvoj situaciji visoke nacionalne kulture nisu imale izgleda da stvore pozitivnu sliku poluostrva. Njegov nezaobilazni ali amorfni geografski prostor bio je uvek posmatran kao pretnja čežnji za autentičnošću nacionalne elite, fatalna prepreka na putu ostvarenja jasne raspoznatljivosti i »moralne ličnosti« (Kant). Kao trop, pretpostavljajući zajednički kulturni, istorijski i politički referent, on preti da uzdrma ne samo antropološke, već i nacionalne granice i razlike. Tako je za nacionalne ideologije balkanskih zemalja, raz-

ličite, kakve su bile, Balkan takođe imao skrivenu, mračnu, mitološku auru. To je nevarirajući, vazda ponovljeni znak bezuspešne autodiferencijacije i samoopredeljenja; on označava topljenje i nestanak nacionalnog subjektiviteta pred pogledom »Značajnog Drugog«. Ukratko, za njih on je uvek simbolizovao nedostatak »istinskog« kulturnog priznanja skrivenog iza površine zvaničnih zapadnih akata: diplomatskog, političkog i juridičkog priznanja nezavisnih nacionalnih država u regionu. Detaljna diskurzivna analiza balkanskog tropa u javnom diskursu mogla bi demonstrirati da je on apsorbovao sve negativne energije prilagođujući u svojoj semantičkoj ispraznosti kvazi-mitsku sliku svega Orijentalnog, svega Otomanskog i svega »anti-progresivnog«. »Izvorni« balkanizam, budući traumatični ogledalni diskurs, čini se da operiše istim žigošućim nizom predstava kao i onaj zapadni,⁴⁰ ali ih povezuje sa različitim emocionalnim nijansama: katkad, sa besom i agresijom prema Značajnom Drugom; katkad, sa neuspehom i sramotom, čak i gađenjem nad sobom.⁴¹

➤ Dominantne strategije (de)identifikacije

Polje sile identitetskih modela u kompeticiji čini se da je uklješteno između Scile Balkana, viđenog kao etikete spoljašnje osude, i Haribde Balkana viđenog kao imena unutrašnjeg, »izvornog« straha i sramote.

Ovo stvara dve glavne forme identifikacije, obe u begu od nekog od balkanskih duhova.

Prva opcija jeste ostaviti, napustiti, odbaciti nepodnošljivi »oklop« nametnutih identiteta: radikalna emigracija, bliska kulturnoj amneziji.

U poslednjih deset godina, više od dva miliona ljudi napustilo je bivšu Jugoslaviju (postoji nedostatak pouzdanih statističkih podataka; neke procene prikazuju oko 700 000 emigranata, dok su ostali unutrašnje izbeglice koje su se kretale unutar ex-jugoslovenskih granica; neki drugi posmatrači procenjuju da je ex-Jugoslaviju napustilo između tri i četiri miliona ljudi). Procenjuje se da hrvatska emigracija za vreme ovog perioda iznosi oko 300 000 lica. Samo tokom ovog perioda Rumunija je izvezla više od 120 000 emigranata. Tužna priča bezuspešne emigracije hiljada Albanaca u Italiju, i njihovog brutalnog proterivanja, dobro je poznata.

Za razliku od Jugoslavije, Bugarska nije prošla kroz iskustvo rata ili etničkog čišćenja. Ali uprkos relativnom miru, stabilnosti i umerenom ekonomskom uspehu, više od 600 000 lica pobešlo je iz zemlje, više od 300 000 u periodu između 1989. i 1992.

Spekulisati o opštim regionalnim razlozima za emigraciju na pozadini različitim nacionalnih situacija i obilja centripetalnih društvenih faktora ri-

skantan je zadatak. No, i pored svega toga, proporcionalno konzistentan broj emigranata, uprkos sasvim različitim uslovima balkanskih zemalja, krajnje je iznenađujući. Kao da postoje neki drugi razlozi, mimo kolapsa komunizma i ratova, mimo ekonomskih kriza i etničkih konflikata. Kao da su ratovi i politički haos, embargo i bankrot albanskih, rumunskih i bugarskih banaka aktivirali drugu katastrofu. Veliki broj ljudi doživeo je to kao »bankrot« simboličkog nacionalnog kapitala, kao krizu identiteta. Pisma emigranata, usmena svedočenja, nezvanični izveštaji, odišu istim iracionalnim strahom od pripadanja jednom »fatalnom« mestu, progonjenog demonima civilizacije. Politički i ekonomski motivi iza ove masovne emigracije verovatno su takođe pomešani sa grčem gađenja: želja (ili, pre, poriv) da se definitivno, po svaku cenu, ode, uprkos nepredvidljivosti i bedi koju emigracija povlači za sobom.

Zar nije moguće pretpostaviti da svi ovi ljudi koji beže od ratnih zločinštava, masovnog siromaštva, nezaposlenosti i drugog, takođe beže od žigisanosti?

Bekstvo u suprotnom smeru – u ostrašćeni nacionalizam i hiperbolični (srpski, bugarski, albanski, rumunski) ponos – dobro je poznato i ne treba ga detaljnije opisivati. Ono što je teško jeste priznati histerični pokušaj, skriven iza lica tradicionalnog i oficijelnog državnog patriotizma, da se ta žigisanost kompenzuje. Politička instrumentalizacija kosovskog mita, i uspešna propagandna manipulacija »nebeskim Srbima« od strane Slobodana Miloševića u cilju mobilizacije miliona običnih ljudi, pružaju izazovni materijal za proučavanje. Ono što, s druge strane, zavređuje da bude pomenuto jeste to da su ove nacionalističke reakcije takođe bile – nimalo iznenađujuće – anti-balkanske. One su bile histerični oblici diferenciranja, u sklopu kojeg su susedne nacije, etniciteti ili konfesije bili viđeni kao ovaploćenja balkanskog »Gestalt« – »Turaka«, »ustaša«, »Cigana«, ili, u krajnjoj instanci, kao »ista balkanska govna poput nas«. ⁴²

Balkan kao varljivo polje kontraidentifikacije

Situacija je daleko kompleksnija. Grupe i individue mogu birati između ovih dominantnih modela identiteta potajno opterećujući dve krajnosti (građanin [boljeg] sveta vs. nacionalni patriota; nomadsko vs. Sedelačko, itd.) traumatičnim energijama. Međutim, balkanski konglomerat i gore pomenuta kognitivna dinamika takođe otvaraju slobodan prostor za njih da različito reaguju. Stare ruralne i lokalne zajednice sa rigidnim identitetima više ne postoje; »nacionalne« i »univerzalne« uloge su u izvesnoj meri diskreditovane; međutim, savremeni svakodnevni život poluostrva očituje iznova staro-novo

izobilje predmodernih, modernih i postmodernih sličnosti i razlika. Polje, strukturisano kroz kontroverzni obrazac ponašanja i diskursa, često blokira dominantne obrazce identiteta, otvarajući sasvim neočekivane mogućnosti za višestruka *a-ha*-iskustva, alternativne identifikacije i kontra-identifikacije. Smešteni usred ovog nerazrešenog, spornog pluraliteta kulturnih paradigmi, individue i grupe često biraju da tumaraju naslepo za »trećim« ili »četvrtim« putem, da pobegnu na neko vreme – kako od rigidnih oklopa tako i od žigosanosti. Ovo su trenutne pozicije, otvaranja za nepredvidljive i nasumične činove identifikacije – eksplodirajuća *a-ha*-iskustva, nepredviđena bilo kakvim dominantnim kulturnim formama.

Ova iskustva mogu da stvore kratkotrajno osećanje pripadanja u kojem slika Balkana izgleda drugačije. Ali, neke od njih mogu se, takođe, razviti u relativno stabilne kontrakulturne strategije.

U poslednjoj deceniji, pored filmova Emira Kusturice, »Misterije bugarskih glasova« i muzike Gorana Bregovića (što su sve varijante ove slike Balkana upakovane za visoku kulturu), balkanska popularna (kontra)kultura rođena je u svim balkanskim zemljama: razvio se novi masovni ukus za stari trbušni ples, otvorene su novo-stare male krčme i kafane, jedan novi tip arogantne balkanske intimnosti zagospodario je atmosferom. Najznačajniji simptom ovog procesa bio je izostanak popularne volje da se bude sličan Zapadu (odbacivanje ne samo tekućeg političkog slogana »na putu ka Evropi«, već i stare balkanske percepcije Zapada kao svojevrsne sekularne transcencije).⁴³ Marketinški agenti i menadžeri odmah su nanjušili novu potražnju na kulturnom tržištu i pohitali su da je zadovolje novom balkanskom kulturnom industrijom: agresivnim i arogantnim, a »demokratskim« i »intimnim«, mas-medijima, novim vidovima razonode, i novo-starim vidovima muzike.

Popularna muzika i njeni razni preobražaji naročito su interesantni: turbo-folk i jugo-rok u Jugoslaviji, čalga i folk muzika u Bugarskoj, »manale« u Rumuniji. U Bugarskim gradovima i selima čalga ne samo da je naneli smrtni udarac starim socijalističkim popularnim zabavama već je i uspešno potisnula englesku i američku rok i disko muziku iz klubova i kafića. Čalga je predstavljala kulturu uživanja koja se suprotstavila i »post-protestantskom« globalističkom etosu nadiručeg kapitalizma i plitkim krilaticama zvaničnog nacionalizma. Preuzela je elemente od tradicionalnih »orgijastičnih« balkanskih svetkovina, od opscenog folklora, od turske i ciganske muzike, i, od novonastale polu-kriminalne subkulture: iskombinovala ih je sa postmodernim elektronskim sintesajzerima i ritam-mašinama. Rezultat je ne toliko muzika bunta i traume (iako su izvesne paralele sa afro-američkim repom moguće) već neuhvatljiva, komična i agresivna transformacija. Ona najnižu⁴⁴ sliku Balkana izokreće naglavce i pretvara žigosanost u radosnu potro-

šnju zadovoljstava zabranjenih evropskim normama i ukusom. Nasuprot tradicionalnoj mračnoj slici ova kultura arogantno slavi Balkan kakav on jeste: nazadan i orijentalan, puten i polu-ruralan, sirov, smešan, ali prislan. Kao čin kontra-identifikovanja ona skandalizuje ono što je Norbert Elias (Elias) nazvao »civilizacijskim standardima« i »granicama ukusa, sramote i nelagodnosti«, kombinujući u jednu kontroverznu strukturu toplinu, familijarnost i »orijentalnu« sablazan. To je neka vrsta svojevoljne regresije u veliki, skandalozni, balkanski »komšiluk«, podalje i od Evrope i od turobnih oficijelnih domovina.⁴⁵

Za divno čudo, nostalgija za takvim protiv-modelima identifikovanja (oni ni izdaleka nisu isključivo muzički) naročito je snažna tamo gde svima poznata jela, »sarmale«, »musaka«, kao i druge kvazi-orijentalne razonode nedostaju, kao u sterilnosti holandskog i nemačkog kulturnog krajolika. Balkanska kulturna dijaspora zaslužuje proučavanje sa tog gledišta – zbog svoje nostalgične i intimne kuhinje, praznovanja i ćaskanja.

Priča umesto završetka

U nemogućnosti da ovde započnem takvo istraživanje želeo bih da ovaj tekst završim jednom ličnom pričom.

1993., podučavao sam bugarskom jeziku i književnosti u svojstvu predavača na Univerzitetu Getingen u Nemačkoj. Jednog dana bio sam pozvan na studentsku zabavu, zajedno sa mojom prijateljicom, jugoslovenskom doktorantkinjom koja je za vreme opsade Sarajeva postala svesna da je Bosanka i muslimanka, te je postala antiratna aktivistkinja. Odlučili smo da pre zabave prezalogajimo. Suočeni sa teškim izborom između italijanskih, nemačkih, kineskih i francuskih restorana, odabrali smo – uz lako peckanje posramljenosti – da odemo u grčku gostionicu i uživamo izvorne kulinarske slasti. Dok smo jeli našu »musaku« i »suvlaki« (koji se ni najmanje nisu razlikovali od bugarsko-srpsko-makedonsko-turskog »šiš-kebaba«), gledali smo na TV-u restorana vremensku prognozu za Evropu. Međunarodne granice bile su ocrtane belim konturama. Rumunija i Bugarska su, bez ikakvog razloga, predstavljene kao jedna država sa Bukureštom kao prestonicom. Na kraju naše večere zatražili smo od grčkog konobara tursku kafu. On je odgovorio da u »ovom« restoranu poslužuju jedino grčku kafu. Poručili smo je, i bila je to ista ona kafa »otomanskog« tipa: slatka i gusta, neprikladna za nemački ukus sklon ocedenoj kafi, poznata u Bugarskoj, Rumuniji, Albaniji, Bosni i Turskoj kao turska kafa. Kasnije, na zabavi, upoznali su me sa finom devojkom, Nemicom, koja me je, primećujući moj naglasak, odmah upitala »*Woher sind Sie?* (Odakle ste Vi?)«. »*Aus Bulgarien* (Iz Bugarske)«. odgovorio sam,

zabrinut za moju bosansku prijateljicu koja se, u međuvremenu, upustila u još jedan verbalni rat sa gomilom Srba, Slovenaca i Albanaca. Posmatrao sam grupu obuzetu rapravom, njihove energične kretnje, bučne glasove, način na koji su tapšali po ramenima jedni druge, i namah me je proželo čudnovato osećanje bliskosti i intimnosti. Sada sam shvatio šta je nemačka studentkinja imala na umu kada je insistirala na tome da ja demonstriram »balkansko držanje« (*»eine balkansische Motorik«*, kako je rekla).⁴⁶

Zabava se nastavila. Neki Nemci zatražili su od neke devojke, Turkinje, da izvede trbušni ples za njih, što je ona odbila. *»Sie sind also ein Rumäner? (Vi ste, dakle, Rumun?)«*, Nemica je želela da utvrdi, petnaestak minuta kasnije. *»Nein, ich bin ein Bulgare, aber es ist egal (Ne, ja sam Bugarin, ali to vam je isto)«*, odgovorio sam.

Izgledala je postišeno.

Napomene

1.Rad predstavljen na sofijskoj konferenciji *Istoriyata pred predizvikatelstavata na promenite*, 27-28. oktobra, 2000. godine. Moja teza, s druge strane, jeste da se takve *»Kolektivbezeichnungen«* (kolektivne oznake), u načelu, ne razlikuju od »kolektivnog iskaza«. One, u njihovoj automatskoj upotrebi, pretpostavljaju određene kolektivne iskaze o kojima je reč.

2.Jean-Marie Tetaz, »Personale Identitaet, Errinerung – kollektive Idenitaet«, rad predstavljen na sofijskoj konferenciji *Istoriyata pred predizvikatelstavata na promenite*, 27-28. oktobra, 2000. godine.

3.Prvi engleski prevod u *NewLeft Review* 51 (septembar/oktobar 1968), preštampano u Jacques Lacan, *Ecrits, A Selection* (London: Tavistock/Routledge, 1989).

4.»... pre nego što se *Ja* objektivizuje u dijalektici identifikacije sa drugim«. Ibid., s. 94.

5.»Oklop otuđujućeg identiteta koji rigidnošću strukture daje pečat čitavom mentalnom razvoju subjekta«. Ibid., s. 96.

6.Ibid., s. 96.

7.Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. 161-184.

8.Vidi Antonina Kuzmanova, *Roumyana Atancheva and Vassilka Alexandrova, Roumaniya* (Sofia: Otvoreno obshtestvo, 1999), 105-135.

9.Ibid., s. 35-40.

10.Ibid.

- 11.U: Irine Kulik & Istvan Horvat, *Reflection on Differences: Focus on Romania*, (Cluj: Christian Stan, ed., Limes, 1999), s. 125.
- 12.Todorova, *Imagining the Balkans*, s. 180-183.
- 13.O deobi Otomanskog Carstva na »ne-nacionalističke« konfesionalne kategorije, vidi: Stavrianos, L. S., *The Balkans since 1453*, (London, 1958., 2000), s. 222.
- 14.Kalyonski, Alexei, »Kazulbashki eyud«, *Nova publichnost*, (Sofia, 1998).
- 15.Vidi, Stavrianos, *Ibid.*, s. 178-413. Vidi pogotovo s. 212-213.
- 16.Mih?ilesku & Roman, *Ibid.*, s. 125-136.
- 17.*Ibid.*, s.126.
- 18.*Ibid.*, s.134.
- 19.Za više detalja vidi knjigu *Predstavata za „drugiya“ na Balkanite* (Sofia: Marin Drinov, 1995).
- 20.Vidi, npr., programski članak rodonačelnika bugarske etnografije – prof. Ivan Shishmanov »Predmet i zadachi na nasheta etnographiya“ (Sofia: *SBNU*, 1889).
- 21.Vidi Mih?ilesku & Roman, *Ibid.*, s. 127.
- 22.Inna Peleva Botev, *Tyaloto na nacionalisma* (Sofia: Mab, 1998), s. 22-172.
- 23.Vidi, Mih?ilesku i Roman, *Ibid.*, s.127.,vidi, takođe, Peleva, *Ibid.*, s. 49-58.
- 24.Vidi, Gabriella Schubert & Miro Masek, »Slavic Weimar/Jena«, uskoro u štampi u sklopu *Junctions and Disjunctures: East European Literary Culture*, koju priređuju Džon Nedubauer (Nedubauer) i Marsel Kornis-Poup (Cornis-Pope), (Oxford University Press). Autori naglašavaju značaj Univerziteta u Jeni, njegovog protestantsko/romantičarskog kulturnog duha, u buđenju interesa za »folklor« kod Južnih Slovena. Pored ličnih kontakata koji su se razvili između braće Grim (Grimm), Vilhelma von Humbolta, L. Rankea (Ranke), J. S. Fatera (Vater), J. Kopitara i Vuka Karadžića, ideološki prijem »*Humanitaets Briefe*« J. G. Herdera (Herder), proslavljenog promotera Slovena, bio je od posebnog značaja. Njegove ideje o jeziku kao »besmrtnom vlasništvu« i istinskom izrazu nacije, o »stvaralačkoj duši naroda (*schaffende Volksseele*) i specifičnom »*Volkston*« svake popularne nacionalne »poezije«, kao prave reprezentacije prirode naroda, o prirodnoj, prostodušnoj »pesmi« kao spontanoj »*Urpoesie*«, bile su veoma uticajne na Balkanu tokom čitavog XIX veka.
- 25.*Ibid.*
- 26.O uticaju čeških, slovačkih i ruskih naučnika na intelektualce na Balkanu, vidi: I. V. Yagic, *Istoriya slaviyanskoj filologii* (St. Peterburg, 1910).
- 27.Vidi simptomatične metafore autentičnih narodnih umotvorina u Herderovom čuvenom naslovu *Stimmen der Voelker in Liedern* (Glasovi Nacija u pesmama, 1807), ili u izrazu J. Grima »*Atem jeder Sprache*« (dah svakog jezika), citirano u Schubert & Masek, *Ibid.* Varijante ovih metafora reprodukovane su od

strane svih balkanskih folklorista. Vidi, kao primer, predgovor pesmarici braće Miladinov (osporavanoj od strane i Bugara i Makedonaca): »Narodne pesme su pokazatelj mentalnog stadijuma naroda i ogledalo njegovog duhovnog života. Narod izliva svoja osećanja u pesmama«. (*Bulgarski narodni pesni, sobrani ot bratya Miladinovci, Dimitar & Konstantin i izdani ot Konstantina* [Zagreb, 1861]).

28. Prvi bugarski akademski udžbenik književne istorije (Balan, A., *Bulgarian Literature: A Brief Manual for Secondary and Specialised Schools*. [Plovdiv, 1896]), dobar je primer ovog unifikovanog »filološkog kompleksa«. Autor, uprkos činjenici da je njegov udžbenik bio prvi u kontekstu mladog Bugarskog Univerziteta, strukturisao ga je u skladu sa strogim i prestižnim modelima poteklim iz etablirane prakse međunarodne slavistike i filologije. On je bez ikakvog oklevanja u strukturi svog udžbenika objedinio istoriju narodne usmene kulture (folklor), istoriju srednjevekovnih religijskih rukopisa i modernu bugarsku književnost. Argument je bio tradicionalne prirode: prema Belanu (koji samo sledi Herdera i Humbolta, što je činila čitava međunarodna slovenska filologija) nacionalni jezik je najznačajnije delo nacionalnog duha. Književnost i folklor su, stoga, srodni jer su *verbalni*, oni su *izrazi duše* (kolektivne ili individualne, naivne ili refleksivne), i oboje su naši. Tako je, na neproblematičan način, udžbenik obezbedio diskurzivni i institucionalni kontinuitet »narodne« i »elitne« kulture.

29. Neobjavljeni rukopis V. Mihaileskua.

30. Za više pojedinosti vidi: Yagic, *Istoriya slaviyanskoj filologii*.

31. Gerhard Geseman, *Heroische Lebensform, Zur literatur und Wesenkunde der Balkanischen Patriarchalitaet* (Berlin: Wicking Verlag, 1942).

32. Gerhard Gesemann, »Der Paristaere Balkaner«, *Slavische Rundschau*, 1933, s. 1-16.

33. Za više detalja vidi moje članke: »The Debate About the Problematic Bulgaria«, u: *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, ed. Ivo Banac, Katherine Verdery (New Haven: Yale Center for International and Eastern Studies, 1995) i »Racism in Potentia?«, u: *Usvoyavane i emancipaciya*, ed. Atanas Natev (Sofia, SU, 1997).

34. Vidi, Benedict Anderson, *Imagined Communities*, revised edition (London. Verso, 1991), s. 163-187.

35. Interesantni uvidi u prirodu *balkanizma* mogu se naći u knjigama i člancima Leri Vulfa (Wolf), Eli Skopetea (Skopetea), Milice Bakić-Hajden (Hayden), Marije Todorove, Aleksandra Kjoseva, Dimitra Kamburova (Kambourov), i mnogih drugih.

36. Todorova, *Imagining the Balkans*, s. 17.

37. *Ibid.*, s. 18.

38. Trebala bi se, naravno, praviti razlika između intelektualno suptilnog i nevidljivog balkanizma zapadnih institucija znanja (antropologija, sociologija,

istorija, filologija, itd.) i balkanizma masovnih medija, koji reprodukuje kliše na znatno brutalniji način.

39.Vidi, Diana Mishkova, »Friends Turned Foes: Bulgarian National Attitude toward Neighbors«, u: *Pride and Prejudice*, Working Paper Series 2, Central European University History Department (Budapest: CEU, 1995), s. 163-186; Nadezda Danova, »Vzaimnata predstava na bulgari i garci, XV-XIX vek«, u: *Predstavata za drugia na Balkanite* (Sofia: Marin Drinov, 1995), s. 77; Velichko Todorov, »Znam gi az tyach«, *Serbia i serbite v bulgarskata literatura* (Sofia: Kritika, 2000).

40.Ovo zahteva dalje istraživanje; retoričke razlike između ova dva tipa balkanizma mogle bi biti od velikog značaja.

41.Relevantan simptom ove *autostigmatizacije* jeste takozvano »reprodukovanje balkanizma« (reprodukovanje orijentalizama), fenomen kojim se negativne emocije projektuju na susede a slika sramnog poluostrva premešta na Istok (nedavno istražen od strane Milice Bakić-Hayden, Marije Todorove, Marka Živkovića). Slavoj Žižek ovu pojavu formuliše na sledeći način: »Za Austrijance Slovenci su divlje horde od kojih se moraju štititi nevidljivim zidom; Slovenci dižu zidove pred najezdom »necivilizovanih« Hrvata; Hrvati se oziđuju protiv svojih suseda, »divljih« Srba; Srbi sebe zamišljaju kao poslednji štit Hrišćanstva koje brani sebe (ali i Evropu!) od islamske invazije. Kulturološke granice su, dakle, četiri puta pomerane i zidovi podizani – a sve to opravdavano zaštitom Hrišćanstva od prodora divljih hordi« (»Uživanje u pokornosti i sluganstvu«, *Naša Borba*, 5. januara, 1997).

U svojoj neobjavljenoj disertaciji M. Živković opisuje mentalno mapiranje Srba sledećim rečima: »Niti bliski Zapadu poput Čeha, niti na krajnjem rubu Istoka, poput Rusa, niti privrženi Srednjoj Evropi kao Hrvati, niti na poziciji »Balkana Balkana« poput Makedonaca, Srbima je teško da pomere negativna vednovanja dalje na jug, i da eksploatišu potencijal ekstrema. Stigma koju oni nose kombinuje stigme Juga i Istoka, kako slovenstva tako i turske mrlje, urođenog komunizma i balkanskog nasilja. Oni nemaju mogućnost da ističu kako su potekli od jedne od kultura na koje Zapad gleda kao na kulture svojih predaka, kao što čine Grci i Rumuni. Prihvatajući ovu, mahom, negativnu stigmu, njihovi odgovori osciluju između ponavljanja stigme u preteranoj formi kao »minstrelizacije« i raznolikih preliva ambivalentne autoeogzotizacije kao, na primer, u »magičnom realizmu«. (Živković, rukopis)

I Živkovićeva i Žižekova analiza imaju jednu manjkavost: one su izvedene sa jednog eks-jugoslovenskog gledišta i, zapravo, krišom reprodukuju »reprodukovanje«. Posredstvom ovih termina fenomen se interpretira u jasnim nacionalnim i političkim kategorijama iz bliske prošlosti, stvarajući novu implicitnu istočnu granicu; sem toga, oni iz razmatranja isključuju ne samo Bugare i Turke, već i Rome, Jermene i druge manjine, koji (ili mešavina kojih) takođe može da pruži fokus za balkansko strašilo, koje iznova zamućuje jasne nacionalne granice.

Naročito podesni za ove balkanske projekcije bili su »tirani«, Turci, koji ne samo da su, za sve nacionalne ideologije, ovaploćivali »bolesnu« srednjeevokovnu silu, već su nosili vekovima staru, zlokobnu auru demonskog neprijatelja hrišćanstva i Evrope, kao i skandaloznog prisustva Drugog »u sámoj našoj sre-

dini« – Orijenta na Zapadu, Azije u Evropi (vidi, Larry Wolf, *Inventing Eastern Europe, The Map of Civilisation and the Mind of the Enlightenment* [Stanford: Stanford University Press, 1994], s. 167).

Još jedan znak stigmatizacije Balkana nacionalnim diskursima jesu česte sramne asocijacije vezane za njegovu sliku: »mračni Balkan«, orijentalna lenjost. Susedne nacije često su se uzajamno etiketirale kao »Čigani«, »balkanska govna«, itd.

42. U *Warrior's Honor: Ethnic War and Modern Consciousness* (Vintage: London, 1999) Majkl Ignjatief (Ignatieff) opisuje napore srpskog vojnika da definiše razliku između Srba i Hrvata. Ovde vredni navesti neobičnu upotrebu balkanskog tropa. »Ali pitanje koje sam im postavio nije im davalo mira, i, tako, nekoliko minuta kasnije, on baca oružje na postelju između nas i kaže: 'Gledaj, evo kako je. Ti Hrvati, oni misle da su bolji od nas. Oni hoće da budu gospoda. Misle da su uglašeni Evropljani. Da ti ja nešto kažem: svi smo mi samo balkanska govnd« (36).

43. Vidi moj članak, »The Self-Colonizing Cultures«, u: *Bulgariaavangarda* (Sofia: Salon Verlag, 1998).

44. Todorova, *Ibid.*, s. 18.

45. Ima dosta zajedničkog između ove balkanske kulture familijarnosti i koncepta »kulturne intimnosti« Majkla Hercfelda. Vidi, M. Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (New York: Routledge, 1997), s. 1-37. Prilično nalik »kulturnoj intimnosti«, balkanska popularna kultura domestikuje zvanične kóдове nacionalnih reprezentacija i autoreprezentacija kroz višestruke upotrebe, zloupotrebe i fleksibilna svojatanja koja vrše društveni akteri u svakodnevnom životu. Omiljene rasonode na Balkanu proizvode ironične samo-predstave i predočavaju ih u polujavnim prostorima »kolektivne privatnosti« učesnika (stvarajući, na taj način, pometnju i nelagodnost kada se izlože pogledu izvana). Manifestujući skeptičnu samospoznaju kolektivnih nedostataka, to, takođe, često skandalozno, pervertira ove negativne stereotipove u pozitivne stereotipove, i dalje sa neobičnom emocionalnom ambivalencijom: između užitka, sramote i razdragane zoupotrebe zvanične pompe, između familijarnosti i agresije protiv Zapada, između zbuđenosti i smeha.

Značajna razlika jeste, s druge strane, činjenica da je u ovoj, gore opisanoj situaciji, snaga na vlasti umnogostručena: balkanska popularna kultura angažovana je u diskurzivnim interakcijama (ili pre bitkama) sa više od dva borca. Na ovom bojnopolju, ostaci premodernih identiteta i dalje dovode u pitanje konačnu moć nacionalnih »visokih« kultura, dok nacionalne visoke kulture strastveno odbacuju očite balkanske sličnosti (kultivišući simultano reprodukciju balkanizama). Ove visoke kulture još uvek su angažovane – svaka za svoj račun – u uzaludnoj borbi protiv nadmenosti zapadnog balkanizma. Zauzvrat, balkanizam, kao varijanta kolonijalnog diskursa, mora da izađe na kraj sa novim diskursima na vlasti: kulturnim globalizmom, postkolonijalizmom i multikulturalizmom. Izvežbano uho još uvek može zapaziti diskurzivne okrajice ispod površine toka – kao *basso continuo* u baroknoj muzici – kojima odjekuje bitka između Zapada i Istoka, Hrišćanstva i Islama.

U istorijski nerazrešenom nadmetanju kao što je ovo, gde snage kulturnog au-

toriteta nastavljaju da izazivaju i osporavaju jedna drugu, simbolička ekonomija nije ograničena na interakciju između »oficijelnog idioma« pojedine nacionalne države i višestrukih svakodnevnih upotreba (kako sugerise Hercfeld). Pre će biti da se radi o sledećem: o borbi između mnoštva oficijelnih ideologija, kognitivnih strategija i takmičarskih idioma na spornom polju. Samo polje je, stoga, mutno, puno alternativnih budžaka i pukotina.

U skladu s tim, intimna interakcija između balkanske pop-kulture i svih ovih kulturnih autoriteta više podseća na opsenarsku predstavu sa mnoštvom ekrana nego na staloženu, svakidašnju upotrebu i prisvajanje. Glavna razlika između ove interakcije i Hercfeldove »kulturne intimnosti« sastoji se u činjenici da dotična popularna kultura skandalizuje zvanične idiome (kako visoke nacionalne kulture, tako i zapadne civilizacijske standarde), radije nego da se njima koristi i da ih preuzima. U njenim krajnostima, njena regionalna intimnost radosno iskoračuje van nacionalnih granica, normi ućivosti i arhaičnih tabua, jeftino podražavajući svojevrzni trenutni »balkanski identitet«, koji je samo oblik anarhičnog protesta protiv svakog oblika identiteta i svakog simboličkog poretka.

46. Nekoliko godina kasnije čitam sledeće retke u nekom internet glasilu: »Ljudi ovde govore čitavim svojim telom. Oni se naginju napred i dodiruju svoje kolege. Kada se sreću ili rastaju, oni se ljube u obraze i srdačno grle«. (Dr. Sam Vaknin, »The Phlegm and the Anima«, *Central Europe Review*, no. 4 [July 1999]).

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Alexander Kiossev, »The Dark Intimacy: Maps, Identities, Act of Identification«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 165-190)

Ugo Vlasisavljević

Južnoslovenski identitet i sušta stvarnost rata



Ne bi trebalo da nas zavede paradoks, naime, da nacionalisti tvrde da su njihove nacije ukorenjene u drevnosti i da su očigledno prirodne, kada su one, u stvari, sasvim skorašnje nove i neobične konstrukcije.¹

U jednom od svojih poslednjih intervjuua, koji je dao Đankarlu Bosettiju (Bosetti) (1993), Karl Poper (Popper) se zalagao za intervenciju u Bosni i za primenu principa »rat ratu« prema terorizmu koji je počeo da se širi u regionu bivše Jugoslavije posle pada komunizma. Na pitanje: »Zašto se to dogodilo?«, Poper je odgovorio ukazujući na to da nacionalizam nema čvrst temelj:

Komunizam je bio zamenjen smešnim nacionalizmom. Kažem smešnim zato što on postavlja jedne protiv drugih narode koji su, u stvari, svi Sloveni. Srbi su Sloveni, Hrvati su Sloveni. I Bosanci su takođe Sloveni, koji su prešli u Islam.²

Ali ovom smešnom nacionalizmu dat je temelj:

Strašno je što smo mi na Zapadu dopustili da se stvari, u poslednje dve godine, razvijaju onako kako su se razvijale – sa maskrima, ubijanjem, grozotama. Odustali smo od ključnih elemenata zapadne politike i napustili naše vlastite principe, započinjući sámim principom mira. Nismo trebali to da učinimo; nismo trebali da se predamo. Bila je to užasna greška koja nas je izložila ogromnoj opasnosti, zato što su se oružje i sredstva uništenja uvećali.³

Pod »ogromnom opasnošću« Poper je imao na umu »Saharovljeve hidrogenske bombe« koje »kruže po svetu«. On misli da bi zapadni narodi tre-

balo da budu svesni situacije: »Nuklearna pretnja za sve nas mogla bi da dođe sa Balkana«. Njegova sećanja na Sarajevo iz 1914. godine, i na događaj kojim je započeo Prvi svetski rat, očigledno su i dalje živa. On ne gaji nikakvu iluziju da »posle svega što se desilo« postoji ikakav »kompromis koji bi mogao da vodi miru«. Najvažniji princip mira, i u ovom slučaju jedini delotvoran, jeste princip »rat ratu«. Poper upućuje na Kanta (Kant) i njegov čuveni tekst »Večni mir«, u kojem se ideja o »ratu koji se vodi protiv rata«⁴ već može naći, ali takođe upućuje i na Prvi svetski rat, kada se, »čak i u godinama borbe«, ova ideja »pojavljivala«.

U tom trenutku, u drugoj godini bosanskog rata, konflikt se činio nepovratnim, vodeći daleko iza svake mogućnosti kompromisa koji bi mogao doneti mir zemlji. »To je apsolutno nemoguće«, potvrdio je Poper. Na to je intervjuist postavio novo pitanje: »Šta je sa pokušajima da se postigne politički sporazum o mapu Bosne?«. Poperov odgovor bio je kategoričan: »Nikada ne biste mogli da postignete mir u zemlji tako što biste pravili kompromis sa zločincima«.⁵

Mir bi trebalo da nametnu zapadne zemlje u svom vlastitom interesu. On se mora uspostaviti oružjem. Poper nas podseća na lekciju dvadesetog stoleća: »Mir na Zemlji (barem dok se ne uspostavi jednom i zauvek) potrebno je podržavati oružjem«. Ipak, on nije zaboravio bolnu lekciju koju su Amerikanci naučili u Vijetnamu: »Greška je boriti se za težak teren u stranoj zemlji. To možete da radite u pustinji, ali ne na Balkanu«.⁶ Poper je bio u pravu: Bosna je jedan izuzetno težak teren. Iz tog razloga sugerisao je povlačenje svih kopnenih trupa i vojnu intervenciju iz vazduha. Zato što Bosna nema pustinju, mir može doći njenom narodu samo s neba! Opsednuti svojim smešnim nacionalizmom, Srbi, Hrvati i Bosanci će »nastaviti da se masakriraju međusobno sve dok mi to budemo dopuštali. Prestaće samo ako ih budemo ozbiljno obeshrabrili u tome«.⁷

Poper ima jasnu sliku predložene akcije:

Bilo kakva pomoć, lekovi – čak i lekari, ako je to nužno – mogu biti dostavljeni padobranima. Ljudi se mogu prenositi na sigurna mesta helikopterom. I još mnogo toga se može uraditi iz vazduha, na primer, gađanje bornih kola i bilo kojeg drugog teškog naoružanja.⁸

Događaji koji su usledili pokazali su da je bio u pravu. Iako kopnene trupe nikada nisu bile povučene, u nekim gradovima u Bosni uspostavljeni su stalni 'vazdušni mostovi' kojim su donošeni hrana, lekovi, teško naoružanje, a s vremena na vreme čak i lekari i političari. Konačno, posle nekoliko dugih godina, vazдушna intervencija, iako ograničena i nesumnjivo zakasnela, uspešno je okončala opasadu Sarajeva. Nova politička mapa Bosne, koju

su potpisale sve strane u Dejtonu, delimično je bila ishod ovog »vazdušnog nadzora«.

Sada smo postavili scenu unutar koje ćemo se kretati u našoj analizi. Međutim, njoj nedostaje jedan važan element: televizija. U nekoliko različitih prilika, Poper je naglasio ulogu televizije u bosanskom konfliktu. U intervjuu sa Bosetijem, optužio je televiziju da je doprinela onome što je on nazvao predajom u zapadnim zemljama; to će reći, »ključni elementi zapadne politike«, od kojih je najvažniji princip mira, bili su napušteni. U odgovoru na pitanje kako je došlo do ove predaje, Poper je ukazao na televiziju:

Jedino objašnjenje koje nalazim jeste da ono što ne uspevamo da vidimo u stvarnom svetu putem televizije, izgleda kao da ne postoji za nas. Masakri su bili van našeg vidokruga tokom ovih godina, tako da je ispalo kao da se nisu ni desili.⁹

Televizija je sprečavala zapadnu javnost da vidi surovosti rata. Ovo se svelo na poništenje samog rata. U svom tekstu posvećenom opasnoj kutiji sa slikama, objavljenom u Francuskoj nekoliko godina kasnije pod naslovom: »Une loi pour la télévision«, Poper naglašava kolosalnu moć televizije i njenu pretenziju da zameni čak i »glas Boga«. ¹⁰

U sledećim godinama bosanski sukob je mnogo više bio prisutan na televiziji, ali Poper bi nesumnjivo predvideo da će on ostati »van vidokruga« zapadne javnosti, uprkos ili čak zahvaljujući njegovoj televizuelnoj prezentaciji. Zato što je stalno proizvodila nasilje u ogromnim količinama, dok je fikciju činila stvarnošću na fascinantnan način, televizija, kako je Poper razumeva, ne može da nam »prenese« nijedno nasilje koje se dešava u stvarnom svetu a da ga ne učini fiktivnim, uobičajenim i odviše ljudskim. Kada se pokaže na televiziji, svaki stvarni događaj trpi neku vrstu distorzije, jer je upravo fikcija ono što je u skorije vreme postalo tako živo i stvarno da je sva stvarnost bila apsorbovana u nju. Njena moć je kolosalna i božanska zato što ona stvara i ukida ratove.

U Bosetijevoj knjizi, intervju o Bosni neposredno sledi intervju o televiziji. Ovi intervjuji su, u stvari, dva dela istog razgovora, i oba govore u prilog onome što je Poper priznao na početku svog govora:

Dve su mi stvari na srcu: jedna je Bosna, i opasnost da će međunarodni odnosi degenerisati u nuklearnu katastrofu; druga je televizija i njene posledice, koji pospešuju moralnu propast sveta.¹¹

Lajtmotiv drugog intervjuja, naslovljenog »Televizija kviri čovečanstvo. Ona je poput rata«, jeste da televizija danas igra istu ulogu koju je rat igrao

juče: ona uvodi nasilje u društvo. Dok je juče »zločin bio senzacionalni izuzetak«, danas je on nešto što »mi stalno imamo pred očima i na pameti«. ¹² Televizija čini ljude slepim i neosetljivim na svetske tragedije. Njena neuporedljiva moć zavodjenja je van kontrole čak i u demokratskom svetu, gde bi sve moći trebalo staviti pod kontrolu. Budući da je televizija dostigla svoj puni uticaj tek nedavno, malo je njih svesno da ona ugrožava njihove živote. Deca su najizloženija televiziji, kao i oni koji žive u nerazvijenijim i nedemokratskim delovima sveta. U tim zemljama, televizija je postala glavno oruđe vladanja, a televizovana propaganda ima ogroman uticaj na živote ljudi.

Nije li Poper bio taj koji je, u stvari, sugerisao da su smešni balkanski nacionalizmi bili proizvod lokalnih televizija? Šta je drugo, nego jedno takvo moćno oruđe, predato neodgovornim političarima i zločincima, moglo da pretvori fikciju u stvarnost? Štaviše, zapadna televizija učinila je stvari još gorim: dopustila je stvarima da se dešavaju čineći da se one uopšte ne dešavaju. Prva televizija je pretvorila fikciju u stvarnost, a druga je obrnula proces. Teško je reći šta je gore. Mešajući stvarnost i fikciju, obe su pomogle zlu da obavi svoj posao.

Ipak, izgleda da Poper deli široko rasprostranjeno mnjenje da *nacionalizam treba napasti pre svega kao fikciju*. Poput mnogih drugih analitičara, i Poper u današnjem balkanskom etno-nacionalizmu vidi iluzije, fascinacije i zavodjenja, kojima je toliko mnogo lokalnih ljudi podleglo. Tako se smatra da ono *imaginarno*, da upotrebim lakanovski termin, nudi *via regia* ka toj vrsti »pervertovane stvarnosti«. Sledstveno, televizija se smatra glavnim instrumentom masovne manipulacije, i kritika televizije postaje središte svakog ozbiljnog pokušaja objašnjenja. Nije nikakvo čudo što nacionalistička politika danas cveta, kada se televizija i rat pojavljuju kao bliski rođaci. Možda je upravo ova *osobita politika slikâ* ono što objašnjava sve više evidentnu međuzavisnost rata i televizije. Ako televizija predstavlja *lokus fiktivne stvarnosti*, a rat *lokus stvarnosti fikcije*, onda se nacionalizam može smatrati tačkom transgresije i transformacije između ovo dvoje.

Uobičajeni pristup izgleda da rizikuje mešanje dve međusobno nesovdive stvarnosti: zapadne stvarnosti i balkanske stvarnosti. Međutim, veoma je važno izbeći brkanje stvarnosti televizije, te famozne virtuelne stvarnosti, sa ratnom stvarnošću koja je tako karakteristična za Balkan. ¹³ Današnji balkanski etno-nacionalizam poseduje naročiti *realizam* koji zaslužuje našu pažnju. Međutim, otkriti smisao i logiku tog etno-nacionalizma, razumeti zašto većina ljudi, koji su patili u poslednjim balkanskim ratovima, smatra te ratove opravdanim i legitimnim, to zahteva simboličku analizu. Lakan (Lacan) je argumentisao protiv redukovanja psihoanalize na poredak imaginarnog, zastupajući tezu da umesto fiksiranja za varljive površne pojave, psihoanaliza treba da ponovo uspostavi svoj simbolički karakter. Konačno, sva analiza je

simbolička, i imaginarno je raspoloživo za takvu analizu, budući da nije haotično nego uvek već strukturisano simboličkim poretkom. Slike se moraju prevesti u reči ako treba da se interpretiraju. Lakan je upozorio analitičare: »Imaginarno se može dešifrovati samo ako se izloži pomoću simbola«. ¹⁴

Simbolička analiza koju ovde predlažemo, unutar jednog antropološkog, pre nego psihoanalitičkog okvira – iako bi trebalo da budemo smešteni na *locus* karakterističan za psihoanalizu, na njeno »mesto otvoreno Realnom« ¹⁵ – detektuje drugačiju stvarnost, dijametralno suprotnu zapadnoj stvarnosti i proizvedenu unutar drugačijeg semiotičkog režima. Tipična zapadna stvarnost jeste proizvod režima metafora, Znaka redukovanog na Označitelj, kao i razvijene i ekspanzionističke semiotičke ekonomije. Tipična balkanska stvarnost jeste učinak režima vlastitih imena, znaka u dobrom »metafizičkom« stanju, kao i jedne nerazvijene, ograničene ekonomije. Za razliku od zapadne stvarnosti, savim uverljivo oslikane od strane Bodrijara (Baudrillard), ¹⁶ mi ćemo ocrtati balkansku, posebno bosansku, ratnu stvarnost. U pozadini ove analize će stajati Bodrijarova velika freska nove *orbitalne ere* koja je nedavno započela, u kojoj je »čovjek, sa svojom Zemljom, svojom teritorijom, svojim telom« ¹⁷ postao »satelizovan« i u kojoj je stvoreno društvo proliferacije, sa trans-ekonomijom i beskonačnom semioligizacijom.

Poper nam je, govoreći o ratu u Bosni, dao bodrijarovski opis susreta između dve stvarnosti, odnosno, dva semiotička univerzuma, od kojih je jedan, čini se, smešten na nebu, a drugi na zemlji. Iz ovog »realistički prizemnog« prikaza pozajmili smo naša dva osnovna lajtmotiva: južnoslovenski identitet i nedostatak stvarnosti. Upravo južnoslovenski identitet otkriva nedostatak stvarnosti u besnom, goropadnom etno-nacionalizmu.

Budući da ćemo govoriti o balkanskoj etniji, i naročito o južnoslovenskoj etniji, prvo je potrebno da definišemo *tipični balkanski etnički format*. Na tragu opšte klasifikacije svih etničkih zajednica, koju je sačinio Entoni D. Smita (Smith), subjekt balkanske stvarnosti mogao bi se opisati prvenstveno kao *otelovljena* etnija, odnosno, kao etnička »manjina«. U ovaj određeni skup Smit uključuje »razne podjarmljene istočnoevropske etničke zajednice, kao što su Srbi, Hrvati, Bugari, Grci, Česi i Slovaci«. ¹⁸ Ono što je najkarakterističnije za ove etnije jeste njihov rukovodeći ideal »etničke domovine, odnosno, teritorije pripadanja«, što je zamenilo pojam »političkog carstva i dinastičke države«. Na taj način Smit je sugerisao da je produžena potčinjenost balkanskih naroda teritorijalizovala jedan ideal koji je u početku bio više politički.

Drugo, balkanske etnije su označene kao *vertikalno-demotičke zajednice* pre nego kao *lateralno-aristokratske*. One se karakterišu »sposobnošću da pokrenu na moćne osećaje privrženosti i dela samožrtvovanja u ime zajedni-

ce«. ¹⁹ Sve ovo zahvaljujući činjenici da su česti ratovi pomogli cementiranju snažnih socijalnih veza.

Treće, balkanske etnije mogu se klasifikovati kao »granične etnije«, čija je »granična« pozicija delimično *geopolitička* a delimično *strateško-ekonomska*.²⁰ Njihov težak geopolitički položaj prisiljava ih na stalnu narodnu mobilizaciju i »masovnu regrutaciju« u svrhu vojnog angažovanja,²¹ što ih razlikuje od liberalno-aristokratskih etnija čije angažovanje ostaje »elitno profesionalno«. ²²

Takođe bismo mogli da primetimo druge važne odlike (na primer, predominantnost Male Tradicije, kombinovane sa odsustvom snažne kulturne homogenosti). Ali ovih nekoliko parametara verovatno su dovoljni za naše svrhe. Prema prvom parametru, onom utelovljenja, koji izgleda podrazumeva najveći broj uobičajenih odlika, mogli bismo da zaključimo da što je balkanska zajednica manja, to se ona pojavljuje kao više tipična. Prema tome, u ovom kontekstu, male južnoslovenske nacije tretiraćemo kao najtipičnije balkanske nacije.

Ono što je izgleda najodlučnije modelovalo tipični karakter ovih etnija jeste njihovo predmoderno stanje. Ovo je dugotrajno stanje koje proističe iz utelovljenosti u jedan tuđi politički, socijalni i kulturni univerzum posle invazije. Mogli bismo ga, u grubim crtama, opisati na sledeći način: rat se već dogodio; najteža *spoljašnja* pretnja pripada prošlosti, i završila je porazom. Najveći deo populacije je preživeo vojni pohod osvajača: traumatski događaji rata predstavljali su prekretnicu u istoriji zajednice. Ovi događaji su živo prisutni u kolektivnom pamćenju potčinjenog naroda; narativna elaboracija tih događaja započela je tokom ili neposredno posle rata, uglavnom putem usmenih predaja karakterističnih za vernakularne kulture, uključujući epske pesme, balade, legende i slično.

Imperijalnoj moći osvajača odgovara jedna neizmerna zavodljiva moć njegove kulture. Pisati istoriju balkanske zajednice, naročito u trenutku kada ova zajednica posmatra svoju istoriju uglavnom kao etnogenezu, znači izumeti naraciju u kojem najveća opasnost nije rat nego njegove dugoročne posledice. Za balkanske etnije, naročito one manje, mir je često bio strašniji nego rat. Kulturna asimilacija dovela je do simboličke smrti čitave zajednice. Smrt ne žuri, jer ona dolazi posle duge i skrupulozne *kulturne pripreme*. Tokom vremena mira, pretnja zatiranjem postaje sve više neopazljiva, i do tog stupnja ona se pojačava. Prema tome, uobičajeno predmoderni stanje balkanskih etnija jeste varljivo utoliko što etničko utelovljavanje može da se završi zamiranjem jezika, odricanjem religije, i izgubljenim vlastitim imenima. Postoji osećaj predstojeće zle kóbi: ono najgore će tek doći.

Semiotička analiza savremenog balkanskog etno-nacionalizma, u koju bismo ovde voleli da zakoračimo, dodeljuje ratu ulogu glavnog uzroka, ili,

tačnije, načela objašnjenja. Kada se govori o balkanskom regionu, bez obzira koja vrsta priče se priča, uvek se upućuje, na ovaj ili onaj način, na rat, ili ratove, i njihove posledice. Međutim, kada se potraži načelo kojim bi se objasnila tekuća stvarnost, sâm rat se retko uzima kao tačka na koji bi se moglo uputiti. Svaki rat ima jedan ili više uzroka, koji se mogu daleko protegnuti u prošlost, i za koje se može tvrditi da je rat njihov ishod. S jedne strane, rat je uvek efekt, odnosno, posledica. S druge strane, rat takođe može da se vidi kao uzrok svih uzroka. Može se reći, po cenu pojednostavljiivanja, da kada pokušavamo da objasnimo rat kao ishod brojnih uzroka, da težimo da ga posmatramo iz perspektive velike nacije uključene u rat, to jest, iz perspektive jednog »imperijalističkog agresora«. Obrnuto, kada pokušamo da rat objasnimo kao uzrok brojnih posledica, na njega gledamo iz perspektive male nacije koja je postala žrtva iznenadnog vojnog pohoda.

Ako se posmatra iz ove druge perspektive, rat se pojavljuje kao događaj koji konstituise male nacije, naročito njihova socijalna, kulturna i politička bića, odnosno, njihova kolektivna svojstva. Balkanske etničke kulture su *ep-ske kulture*, to jest, kulture koje su narativno konstituisane ratom. Štaviše, istorijska, kulturna i politička stvarnost malih nacija u značajnoj meri je ratna stvarnost. Rat obično uzrokuje promenu u dominantnom kulturnom kódu malih nacija, služeći kao okidač za trajno konstituisanje, ili, tačnije, za čitav niz rekonstituisanja koja utiču na kulturu i stvarnost kolektivnog sopstva.

Rat konstituise male nacije na dva načina: prvo, rat prisiljava na suočavanje sa stvarnošću (i to se poraženoj strani pojavljuje kao sušta stvarnost); drugo, on utelovljuje male etnije u jednu veliku. Ovi događaji su, u stvari, samo jedan isti događaj koji se svodi na to da se suočavamo sa stvarnošću u trenutku kada je to u najmanjoj meri naša kulturna stvarnost. Kolektivna trauma poslednje bitke,²³ kao i rezultirajuća vojna okupacija, pojačava se upisivanjem pobjednikovog simboličkog poretka na izgubljenu teritoriju. Bitke čine da zemlja drhti, dok tuđa kultura uklanja veći deo čvrstog tla. Etnički prostor više ne odgovara nasleđenoj teritoriji ili, da kažemo to malo opreznije, oni odgovaraju jedno drugom manje nego pre.

Rat nije samo vojni sukob, nego je takođe i iskustvo kulturne lišenosti.²⁴ Ova lišenost, koju trpi poražena etnije, otvara procep u simboličkom univerzumu nacije, odnosno, ranu na njenom duhovnom telu. Posle upada Realnog, mala etnija počinje da biva izložena neodoljivom simboličkom naturanju, i to se dešava u vreme kada je ona u krhkom stanju i zahteva da sva njena simbolička oruđa budu povraćena, to jest, da onaj prvi upad bude pre-rađen. Rat opisuje tačku transgresije između dva kulturna obrasca, lakunu koja će privući snažnu simbolizaciju unutar barem jednog od njih.

Niko nije istražio *karakterističnu ratnu stvarnost Balkana usredsređivanjem na konstituisanje kolektivnog sopstva i njegovog vlastitog sveta*. Ovo sto-

ga što *događaj* rata nikada nije bio uzet u obzir kao takav. Ovaj događaj, pak, bio je zanemarivan jer je proces samo-konstituisanja bio previđan. Čini se da se periodično re-konstituisanje jedne etnije može objasniti ispravno samo putem ratnog događaja, a rat postaje primetan kao događaj *par excellence* samo ako obratimo pažnju na stanje sopstva o kojem je reč. Ratni događaj otkriva da etničko sopstvo ima imaginarno i simboličko telo (kulturni korpus) koje sačinjava njegovu (subjektivnu) stvarnost. Ovo dvostruko telo i njegov stvarni svet otkrivaju, pak, da je rat događaj samo-preobražaja.

Poražena etnička zajednica iskušava gubitak svoje teritorije kao gubitak svog zahvata u stvarnost. Ni po koju cenu ona ne sme izgubiti svoju teritoriju. Nacionalizam, kao kolektivni pokret etničkog otpora i ponovnog kulturnog uspostavljanja,²⁵ takođe je način da se održi i ponovo zadobije izgubljena stvarnost, kolektivno opažena kao neupitna i konkretna. To je borba protiv iluzije koju neprijateljeva nametnuta kultura, a najviše od svega njegov jezik, postavljaju preko stvarnosti. Etnički otpor ima zadatak da pretvori stvarnost ove neprijateljeve kulture u fikciju, a da iluziju, to jest kulturnu stvarnost kojoj preta iščeznuće, pretvori u stvarnost.

Snažna posleratna narativna produkcija, koja konstruiše ratnu stvarnost kao stvarnost svih stvarnosti, teži ne samo da očuva sećanje na jedno doba kada je teritorija pripadala etničkoj zajednici nego i da održi njenu simboličku snagu ponovnim uspostavljanjem njene izgubljene stvarnosti. Čitav njen jezik podređen je funkciji imenovanja vlastite zemlje etničke zajednice.

Posleratni period u malim balkanskim nacijama – a na ovom poluostrvu, svaki istorijski period jeste, na izvestan suštinski način, posleratni, ako ne i ratni period – obeležen je snažnim procesom – re-teritorijalizacije.²⁶ To je pokušaj da se ponovno zadobije kontrola nad izgubljenom teritorijom, i da se spreči nestajanje stvarnosti. Semiotička, uglavnom narativna produkcija ili re-produkcija etničke kulture, jeste ono čime se upravlja, barem u slučaju balkanskih etnija, putem vlastitih imena, zahvaljujući njihovoj neupitnoj referencijalnoj snazi. Etnički karakter vlastitih imena – sva vlastita imena su vlasništvo etničke zajednice – otkriva da su oni toponimi, to jest, vlastita imena teritorije.

Re-teritorijalizacija na svom najvišem stupnju jeste stanje u kojem dati jezik skoro ekskluzivno upućuje na teritoriju. Ovo znači da svaka rečenica, barem ako je skovana u dominantnom narativnom žanru i njegovom režimu izražavanja, navodi ili podrazumeva vlastito ime – etničko ime ugrožene etničke zajednice.²⁷ Jezik kojem preta nestajanje primetno je referencijalan.

Toponimizacija, ili prizemljenje (čuveni Bodrijarov »atterrissage«) jezika na njegovu teritoriju, obeležena je snažnom tendencijom ka transformisanju svih reči u vlastita imena i svih vlastitih imena u toponime. Jezik onda

prijanja za stvarnost, snažno se oslanjajući na svoju teritoriju. Samo male etničke kulture, na ivici nestajanja, otkrivaju da su njihovi jezici ukorenjeni u zemlju. To su jezici čiji govornici iskušavaju *posleratno, post-invaziono* pojavljivanje drugih jezika na vlastitoj teritoriji, pri čemu se čitava porodica etničkih imena suočava sa pretećom opasnošću istrebljenja. Nema ničega čudnog u činjenici da se moćne kulture šire, da njihov uticaj raste, i da njihovi jezici prodiru u nove zemlje. Međutim, mali jezik ne može da spreči, barem na duže vreme, semiotičku invaziju i eksproprijaciju svoje teritorije. Jezik je osvajač, a njegov kulturni idiom, uopšte uzev, ne samo da ulazi u zemlju poražene manjine nego teži i da okupira samo *mesto osvojenog jezika*. Drugim rečima, jezik uljeza ima *snažan toponimijski zahtev*.

Referencijalna funkcija se pojačava putem inkorporacije malih etničkih zajednica u veće, ustanovljujući dvojezičnu situaciju u kojoj su dva jezika u »spoljašnjem ugovoru« i sreću se kao dva sasvim različita kulturna obrasca, odnosno, *mit-simbol kompleksa*.²⁸ U ovoj situaciji, u kojoj se prirodni jezik pojavljuje kao skladište vlastitih imena, mala etnija mora sprečiti prevodljivost, odnosno, simboličku razmenljivost, kako bi preživela. Pokušaji prevodjenja sapliću se preko vlastitih imena, koja su reči koja najupornije očuvavaju stvarnost etnije. Kolektivno lingvističko iskustvo potčinjavanja uzrokuje da svaka izgovorena reč u univerzumu gde vlada Drugi Jezik postaje emfatički »naša reč«, »naše ime«, odnosno, »naše vlastito ime« *ekskluzivno naše stvarnosti*. Svaki susret između dva jezika pojavljuje se kao sukob između dva različita vlastita imena za isti referent.

Štaviše, ako je upotreba manjinskog jezika brutalno ograničena, on postaje ritualizovan i na taj način otkriva svoje simboličko telo. Prirodni jezik je toliko redukovana na mit-simbol kompleks da ga (najuspešnije) zaštićuje. Jezik manjine postaje doslovno *manji*. Usled ograničene, odnosno, izgubljene kulturne slobode, ovaj jezik je polu-javni jezik, ili, u najgorem slučaju, nije više javni. On postaje nasilno lokalizovan u svojoj praksi i svojoj difuznosti; njegov *locus* se nalazi u senkama, skloništima i enklavama; u svakom trenutku on mora biti spreman da ustupi svoje mesto »većem« jeziku; on se pokorava rigidnim pravilima o tome kada i gde treba da bude upotrebljen; njegovi rubovi i grananja pojavljuju se u neumoljivom procesu njegovog potiskivanja i zatiranja. Upravo u ovom procesu se pokazuje da su toponimi najtvrdoglavije osobenosti etničkog otpora.

Najvlastitija imena su imena ratnih heroja. Slavljenjem imena svojih heroja koji su poginuli u borbi, poražena etnija ne samo da čuva svoju prošlost od zaborava nego i nastavlja da brani najdragoceniju etničku teritoriju. Svaka balkanska etnija ima svoju svetu teritoriju, i to je obično teritorija na kojoj su se desile odlučne bitke. Tu, na tom mestu, neraskidive niti povezuju simbolički univerzum neke etnije sa njenom teritorijom. Mesto na ko-

jem je slavni vojnik ubijen, gde je *pao*, jeste *mesto* gde je *vlastito ime* upisano u zemlju.

»Lepa smrt«²⁹ heroja jeste monumentalni istorijski događaj u etničkoj simbolizaciji teritorije. Na simboličkoj mapi etnije, bojna polja leže u srcu njene teritorije, koja je, pak, potpuno obeležena grobnicama predaka.³⁰ U mitskoj istoriji porobljenog naroda, svi preci, čak i oni koji nisu učestvovali u slavnim bitkama, umiru lepom smrću i nalažu svojim sinovima nastavak borbe za ponovno prisvajanje teritorije na kojoj su pali. Čitava teritorija je na taj način posvećena, jer pripada jednoj etniji; i ona pripada toj etniji kao jedno prošireno i umnoženo bojno polje. Bojno polje sadrži privilegovanu semiotičku agrikulturu: *ono je mesto gde su zasađena najvlastitija od svih vlastitih imena*. Upravo tu treba da bude demonstrirana zamašna i izvanredna referencijalna moć etničke simbolizacije.

Zemlja se pojavljuje kao najsigurnije sklonište od uljeza. Imena zasađena u zemlji osiguravaju da je etnija stvarna, zato što ona obeležavaju njeno vlasništvo. Budući da čitava zajednica zavisi, u pogledu svog opstanka, od očuvanja tog vlasništva, svim budućim generacijama dodeljen je zadatak podizanja spomenika i prenošenja imena urezanih u kamen. Drugim riječima, cirkulisanje vlastitih imena jeste način da se sačuva teritorija. Tako transmisija etničkih imena suštinski uključuje teritoriju (zbog surove ratne stvarnosti, antroponimi su teritorijalizovani u svesti naroda. Ovaj proces naturalizuje etničku kulturu – da ne kažemo ništa o *etničkom imaginarnom* prožetom agrikulturnim i geo-mitologijama, koje uključuju geološke, botaničke i animalne porodice metafora – tako da transmisija imena i teritorija izgleda kao hidrološki ciklus prirode. Referencijalni potencijal bojnog polja naročito je impresivan zato što teritorija sprečava da *referent* nestaje ispod *označenog*, ili da bude na njega redukovan. Za čitav simbolički univerzum, bojno polje predstavlja mesto upada Realnog. Zbog toga su balkanske etničke kulture toliko mitske. Najveći istorijski događaji obeležavaju mesta grozničavog krpļjenja: brojni neprozirni namazi kolektivne imaginacije i gusta tekstura simbolizacije skrivaju duboku ranu.

Skorašnja balkanska istorija pokazala je da bojno polje može da vaskrsne stvarnost mitskog sveta i obnovi etničku formu prilično modernizovanih zajednica. Usled neprekidne epske tradicije, odnosno, neprestano reprodukovane ratne stvarnosti, ili, najverovatnije, *topološkog ciklusa*, male balkanske zajednice još uvek žive u režimu *znaka u dobrom stanju*.³¹ Ako je Liotar (Lyotrad) u pravu, naime, da je modernost doba »povlačenja stvarnosti«,³² zato što joj nedostaje »čvrsta ukotvljenost jezika u referentu«,³³ onda ove zajednice još uvek žive u predmodernoj stvarnosti. One duguju upečatljiv etnički karakter svojih kultura sačuvanom referencijalnom kapacitetu svojih jezika.

Držeći živom u sećanju najskoriju ratnu stvarnost, zajednica čuva svoje etničko ime. Sve dok je stvarnost živa, etničko ime nije razmenljivo sa stranim etničkim imenom neprijatelja. U dugotrajnim etničkim utelovljenjima, nalog da se ne izgubi vlastito ime, da se ne dozvoli da nestane, smatra se nalogom da se ne umre. Neka etnija može da preživi čak i ako su njeni članovi prihvatili strani jezik u svoja vlastita imena (kao što se dešava u slučaju religioznih preobraćanja), pod uslovom da njihov maternji jezik nije zaboravljen. U tom slučaju, čitav jezik je ono što postaje neprocenjiva zaliha etnonima bez obzira šta njegove reči označavaju. Usled stalnog primoravanja na asimilaciju, etnički kontinuitet se postepeno redukuje na kontinuitet transmisije imena. Rastuće osiromašenje i slabljenje mit-simbol kompleksa čini već tanku nit patronimije još slabijom. U stvari, otpor simboličkog kulturnog tela zavisi od totaliteta prethodnih asimilacija koje je ono apsorbovalo. Stvarnost bivšeg neprijatelja nikada nije tako tuđa kao stvarnost sadašnjeg neprijatelja. Etnija preživljava pomoću strategije zakašnelog usvajanja: ono što je bilo neprihvatljivo u prethodnom utelovljenju, danas je ugrađeno u etničku kulturu kao njen najizvorniji sadržaj, pod uslovom da neprijatelj nije isti. Predmoderni ratovi upisani su u balkanske etničke istorije kao velelepna uvođenja u niz akulturacija, koje, pak, formiraju brojne slojeve kulturnog sedimenta. Ove ratove prepoznajemo kao ožiljke koji obeležavaju brojne, vrtoglave metamorfoze kolektivnog sopstva. Etnički identitet treba smatrati permanentnim i nerazorivim samo ako ima štur sadržaj, ili ako mu potpuno nedostaje sadržaj, to jest, ako on treba da se redukuje na kontinuitet etničkih imena. U stvarnosti, etnički identitet je apstraktna osa oko koje se kolektivno sopstvo, koje se neprestano preobražava, okreće. Vlastita imena zadržavaju svoje referente u svim mogućim svetovima.³⁴

Moderno doba je učinilo još očiglednijim ovu borbu za samo-očuvanje putem konstantnih promena, dajući procesu fascinantni dinamizam i žestinu. Kontinuitet kolektivnog sopstva zavisi od njegove sposobnosti da se adaptira na nove okolnosti. Sopstvo re-konstituiše i reprodukuje sebe zbog iznenada izmenjenih okolnosti. Svaka rekonstitucija jeste pokušaj da se izbegne zatiranje.

Samo posle »konačnog oslobođenja« južnoslovenske etnije – najmanje balkanske etnije koja je verovatno imala najtežu prošlost – mi shvatamo da se njena simbolička borba da preživi i da očuva osnovna, distinktivna svojstva svojih nasleđenih kultura ne sastoji u upornom očuvanju kulturnih ostataka tobože proizvedenih na početku vremena. Još uvek nismo, međutim, dosegli kraj iluzije dovršenog etničkog sopstva koje se milenijumima opire svim istorijskim promenama. Konačno, ratna stvarnost opstaje u trouglastom srcu bivše Jugoslavije; u stvari, ona je prisutnija više nego ikad.

Imajući u vidu stalna i česta ratovanja, moderna istorija ovog regiona ne razlikuje se u značajnoj meri od njegove burne prošlosti. Današnji etno-nacionalizam svu svoju moć i privlačnost duguje ratu, koji je izbio kada je socijalizam počeo da se ruši. Vladavina komunizma bila je rezultat masovne patnje i partizanske pobede u Drugom svetskom ratu. Takozvana prva Jugoslavija, koja je imala početke kapitalističkog načina proizvodnje, stvorena je posle Prvog svetskog rata rastakanjem velikih imperija. Bosna i Hercegovina je ušla u moderno doba kada su austro-ugarske trupe ušle na njenu teritoriju. Možda je najprimetnija činjenica u vezi sa modernim dobom na Balkanu to da su *predmoderni, uglavnom izgubljeni ratovi* bili zamenjeni *pobedonosnim »nacionalno-oslobodilačkim ratovima«*. Usled ovih ratova, male nacije su, po prvi put, postale izvorni kreatori svojih vlastitih istorija i stvarnosti. Većina ljudi razume ovo kao da je to vreme konačne, dugo tražene afirmacije njihovog kolektivnog bića, koje je jednom, na početku istorije, bilo slobodno i suvereno. Za te ljude, moderna politička ideja emancipacije postala je neodvojiva od upečatljivog istorijskog pojma silovite pobune potčinjenog naroda.

Ostavimo po strani, za trenutak, složeni lokalni kontekst modernih vremena i primetimo da su skoro sva skorašnja oslobađanja, bilo politička, ekonomska, socijalna, kulturna ili seksualna, u konačnoj analizi bila *etička*, zato što su se desila putem rata ili zahvaljujući ratu. Brojni predmoderni ratovi stvorili su stvarnost u kojoj najuporniji zahtev za oslobođenjem dolazi od etničkih zajednica. Legitimitet bilo kog drugog zahteva potvrđen je na osnovi ovog hiljadugodišnjeg zahteva koji je prenošen kroz generacije.

U ovom smislu, poučno je razmotriti Titovu komunističku ideologiju – danas tako često diskreditovanu zbog njenog modernističkog antitradicionalizma – *etničizma* tokom i posle velikog narodno-oslobodilačkog rata. Čak i površna analiza pokazuje da su skoro svi ključni koncepti, figure i simboli titozizma bili, u stvari, svojevrsni spojevi u kojima je moderna politička stvarnost bila združena sa drevnom etničkom stvarnošću. Čini se da se »politička psihologija« (Bertrand Rasel /Russell) jugoslovenskog komunizma, njegova opšta privlačnost, sastojala u okretanju čas lica čas naličja ovih ideoloških spojeva. Za svaki moderni politički vokabular, odnosno delatnost, bilo je važno da budu u stanju da se predstave kao neka vrsta *prevođenja* tradicionalnih praksi preživljavanja, posebno njihovog načina osmišljavanja stvarnosti. Stapanje dva diskursa, dva vokabulara, dva sveta simbola, bila je zasnovana na trostrukom denotativnom uparivanju:

1. poslednji rat bio je smatran istovremeno kao »komunistička revolucija« i »narodno (tj., etničko) -oslobodilački rat«;
2. subjekt tekuće istorije istovremeno su »radnička klasa / svi radni

ljudi« i »naši narodi« (tj., naše etničke zajednice«); i

3. posleratna stvarnost jeste primer kako »slobodnog komunističkog društva« tako i »saživota u bratstvu i jedinstvu«.

U ovom kontekstu bi se mogla izneti hipoteza da je u čitavoj Istočnoj Evropi usvajanje komunizma posle Drugog svetskog rata nosilo snažan etnički beleg. Većina ljudi je toplo pozdravila ideju revolucije, barem u početku, ne samo zbog snažnog ideološkog pritiska, odnosno, privlačnosti industrijalizacije i elektrifikacije nego takođe i zbog kolektivnog »etničkog iskustva« zamene kulturnih paradigmi putem rata. Ove dve revolucije, industrijska i kulturna, obezbedile su privid socijalne/proleterske revolucije. Fraternizacija tokom rata čak je isporučila preobilan dokaz za jednu takvu revoluciju. Dugo vremena komunizam je uspešno sprečavao društvo da oseti glavne efekte modernizacije: *individualizaciju*, *rašćaravanje* i *vladavinu instrumentalnog uma*.³⁵ U tom smislu, komunizam se, barem u ovom delu sveta, mogao karakterisati kao moderna strategija protiv modernosti, strategija u čijoj se osnovi nalazi *etnički otpor*.

Danas se južnoslovenski etnički nacionalizam (deklarisana politika etničkog otpora) manje-više suprotstavlja modernosti,³⁶ ali se u stvarnosti oslanja na dostignuća svog prethodnika,³⁷ primoran da bude još radikalniji. U suštini, i jedan i drugi su režimi odbrane protiv opasnog uticaja modernosti na etničku zajednicu, i protiv perfidne individualizacije te zajednice.³⁸ Ono što ih najviše razlikuje jeste metamorfoza u razumevanju onog etničkog koje se pojavilo u međuvremenu.

I Titov komunizam i današnji etno-nacionalizam obećavali su kraj predmodernog utelovljenja i oslobođenje etničkog sopstva posle njegove duge inkubacije. Suprotno optužbama etno-nacionalista, Titov režim nije zanemarivao, odnosno, odbacivao zahtev za konačnim etničkim oslobođenjem, nego ga je, naprotiv, radikalizovao, identifikujući ga sa komunističkim zahtevom za socijalnim oslobođenjem od eksploatacije. Usvojiti proleterski anti-imperijalizam kao revolucionarnu teoriju etničkog otpora, značilo je konačno se vratiti najizvornijoj kulturi ispod svih naslaga asimilacije, i osloboditi najstarije etničko Sopstvo. Identitet ovog etničkog proto-Sopstva, prema svedočanstvu sačuvane ose etničkih imena, jeste *južnoslovenski*. Sve etničke zajednice regiona pripadaju velikoj etničkoj zajednici Južnih Slovena i, stoga, treba da žive u »bratstvu i jedinstvu«. Međutim, ovaj nalog komunista na vlasti nije imao *etničku supstancu*, i tako je *postepeno bio redukovan na jedan apstraktan politički zahtev*. U stvari, ispostavilo se da proto-Sopstvo nije imalo ništa drugo do puke kosti, budući da nikakva proto-kultura nije ostala istorijski operativna. Ispostavilo se da urna koja je sadržavala pepeo drevnih paganskih kultura, koja se otvorila posle poslednjeg oslobodilačkog rata,

nije imala u sebi nikakav živi plamen. Diskrepancija između jednog takvog etničkog identiteta i postojećih etničkih kultura *spečila je razvoj bilo kakvog Južno Slovenskog etnicizma*. S obzirom na njihov zajednički aksijalni identitet, sačuvane etničke kulture su zakasnele, pojavljuju se nakon vremena koje se smatra važnim za etničku konstituciju, te su zbog toga, barem do izvesnog stepena, bile marginalizovane. Tendencija da se postojeće etničke kulture paganizuju i da se redukuju na folklor, snažno je bila obeležena tokom komunističke ere. Povlastiti tradicionalne običaje i rituale u odnosu na religijsku kulturu, bilo je deo strategije usmerene ne na brisanje nasleđenih etničkih razlika nego na njihovo tesno uvezivanje, budući da su se etničke zajednice međusobno udaljavale upravo zahvaljujući svojim različitim religijskim obdarenostima. U početku je dominantni militantni ateizam ideologije u stvari štitio proto-etnički identitet od njegovih kasnijih upisivanja u etničku kulturu, upisivanja koje bi skrilo njegovu zakasnelost.

Moderni proces oslobođenja nije vodio harmonizaciji glavnih etničkih razlika, a još manje njihovoj apsorpciji. Umesto toga, bleđi proto-etnički identitet neumitno je bio rastvoren na mnogo stvarnije identitete, za koje se kaže da su izvedeni, odnosno, *sub-etnički*. Južnoslovenski etnicizam nikada se nije pojavio. Uspešna jugoslovenska *nacionalna konstrukcija* mogla je da bude samo poli-etnička, nikako mono-etnička. Ipak, jugoslovenska federacija smatrana je, barem u njenim herojskim danima, nečim višim od *političke zajednice* ili *odbrambenog 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 značio je bratstvo i jedinstvo već priznatih etničkih zajednica: Hrvata, Srba, Slovenaca, etc. Samo tada, na osnovu ovog komunitarnog posredovanja, on se obraćao pojedinih članovima jugoslovenskog društva.

Ovde je glavna politička pretpostavka bila to da su ljudi već živeli u bratstvu, ali unutar istorijski ograničenih zajednica koje je trebalo uvećati. Slogan je sadržavao nalog: »Budite braća drugima koji izgledaju kao vaši daleki rođaci!«. A u isto vreme to je bilo i upozorenje: »Ne zaboravite solidarnost iskovanu u poslednjem ratu!«. Na taj način se sugerisalo da bratstvo iz vremena poslednjeg rata treba održati, i da nasleđeno etničko bratstvo treba uvećati, što će reći da međuetničko bratstvo koje je niklo u ratu treba upotpuniti tako da ono obuhvata sve ljude. Globalna etnička solidarnost bila je skopčana sa solidarnošću vojnika u Drugom svetskom ratu, dok je budućnost bila spojena sa prošlošću. Da bi se ispunilo obećanje revolucije, da bi se izgradilo besklasno društvo, treba raditi na *rekonstituisanju iskonske etničke zajednice*, docnije podeljene brojnim invazijama i dugom istorijom tu-

đinske uprave. Projekt političke demokratizacije društva nije se u stvari razlikovao od projekta etničke resocijalizacije. Slobodno ljudsko društvo bilo je zamišljeno kao organska zajednica po modelu etničke zajednice. Titova politika bila je suštinski *etno-politika velike polu-etničke zajednice*, to jest, južnoslovenske zajednice pogođene određenim *etničkim nedostatskom*. U to vreme, takva zajednica je izgledala, sa tačke gledišta već konstituisanih zajednica, kao *nad-etnička*, a sa stanovišta njihovih članova, kao *pod-etnička*. Termin *etno-politika* treba da ukaže da je komunistička politika bila dopuna za odsutni južnoslovenski etnicizam, dok je etnicizam konstituisanih etničkih zajednica bio dopuna za komunizam kojem je nedostajao proleterijat (i koji se, u stvari, obraćao seljaštvu). Pokušaj da se etničke zajednice amalgamiraju bio je poduhvat za koji je jedino etno-politika bila sposobna, i podrazumevao je uključivanje čiste političke instance koja nije imala nikakvu stvarnost. Komunistička ideologija obezbedila je takvu jednu instancu, onu koja je transcendirala granicu bilo koje određene etnije. Da bi se to ustanovilo, naprosto treba upitati odakle su vođe i partijski zvaničnici govorili kada su se obraćali jugoslovenskim etnijama. Upravo je diskurzivna reaproprijacija ovih etnija – koja je načelno izbegavala njihovu identifikaciju putem vlastitih imena – ono što je njih činilo jugoslavenskim u etničkom, a ne samo političkom smislu. Na simboličkoj osi proto-etničkog imena bio je smešten diskurzivni lokus najvažnijeg političkog označavanja. Javni diskurs, korišten za sve postojeće etnije, skoro isključivo je upotrebljavao izraz »naši narodi« (dakle »naše etnije«), formulu koja bi se mogla upotrebiti samo sa ne-etničke, trans-teritorijalne, orbitalne perspektive proleterijata.

Čini se da južnoslovenski identitet nije mogao da nadživi živa sećanja na poslednji svetski rat, ili nadu u stvaranje *proleterske kulture* koja bi bila istinska zajednička kultura za sve jogoslovenske narode, nadoknađujući tako izgubljenu proto-kulturu. U stvarnosti, ova sjedinjenost trajala je koliko i *etnička iluzija* radikalnog oslobođenja od kolonijalne prošlosti; koliko i među-etničko bratstvo iskovano u ratu; i koliko i geopolitička potreba za odbrambenim savezom među najmanjim balkanskim nacijama. Suštinski etnički karakter Titovog komunizma dolazi iz narativne i magijske prirode njegovog *konstitutivnog političkog mita*. Velika priča Drugog svetskog rata, takozvana epoha konačnog narodnog oslobođenja, bila je u stvari mit koji je obuhvatao mit-simbol komplekse svih bratskih etnija. Titova politička religija dugovala je svoju popularnost, na prvom mestu, činima bačenim pomoću omiljenih ratnih priča koje su stalno ponovo pričane u javnim govorima.

Današnji etno-nacionalizam, koji teži da rekapituliše čitavu istoriju oslobođenja, naročito njegovu teleologiju i eshatologiju, kao poslednje ponovno rođenje etničke zajednice, otkriva čudnu tendenciju: *modernost etnologizuje*, izazivajući sve arhaičnije i autentičnije kulture.³⁹ Novi režim izla-

že *etničku iluziju* svog prethodnika kao džinovsku prevaru, oslikavajući čuveno bratstvo kao izdaju, komunističku ideologiju kao maskiranu imperijalnu kulturu, stvarnost svetskog rata kao fikciju, i tako dalje. Etno-nacionalizam je postao privlačniji za mase jer se pokazalo da je u stanju, poput njegovog prethodnika, da izvlači najjače karte: osu etničkog imena, *mithomoteurs* etničke tradicije, i stvarnost poslednjeg međuetničkog rata. Dosta vremena će proći pre nego ovo tumačenje ratne stvarnosti postane fikcija. Da zaključimo sa Popperom: Bosna ima jedan krajnje težak teren.

Napomene

1. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (London: Routledge, 1998), 120.
2. Giancarlo Bosetti, *The Lesson of This Century: With Two Talks on Freedom and the Democratic State* (London: Routledge, 1997), 53.
3. Ibid., 53, 54.
4. Ibid., 51.
5. Ibid., 54, 55.
6. Ibid., 54.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Karl Popper, *La télévision: un danger pour la démocratie* (Paris: Anatolia Editions, 1994), 36.
11. Bosetti, 56.
12. Ibid., 58.
13. Reda Bensmaïa, »La guerre du Golf a bien eu lieu: Lettre ouverte à J. Baudrillard«, *Intersignes*, automne 1992, numéro. 4-5. Paris, 71-87, 77.
14. Ibid.; Jacques Lacan (with W. Granoff), »Fetishism: the symbolic, the imaginary and the real«, *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, ed. M. Balint (New York: Random House; London: Tavistock, 1956), 265-276.
15. Serge Leclair, *Démasquer le réel: Un essai sur l'objet en psychanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1971), 32.
16. Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal* (Paris: Editions Galilée, 1990).
17. Ibid., 37.
18. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell 1986), 44.
19. Ibid., 83.
20. Ibid., 84.

21. Ibid., 74.
22. Ibid., 76.
23. Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 150-155.
24. Jean-Luc Nancy, »La surprise de l'événement«, *Dialogue*, international issue 1-2, Sarajevo, 1995.
25. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, 50.
26. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What Is Philosophy?* (London: Verso, 1994), chap. 4 »Geophilosophy«, 85-113.
27. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, translated by G. van den Abbeele (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 137.
28. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, 57-68.
29. Lyotard, *The Differend*, 99.
30. Ivan Colovic, »L'espace ethnique et la mort: Essai de la thanatologie politique«, *Ethnologia Balkanica*, vol. 1 (Sofia: Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, and Muenster: Waxmann Verlag, 1997), 178-182.
31. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard, 1972), 194-199.
32. Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985* (Paris: Editions Galilée, 1988), 24.
33. Ibid., 10.
34. Cf. o tome Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), 42-53.
35. Cf. o tome Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1991) 2-12.
36. Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 28-30.
37. Olivier Ladislav Kubli, *Du nationalisme yougoslave aux nationalismes post-yougoslaves* (Paris et Montréal: L'Harmattan, 1998).
38. Pierre Clermont, *Le Communisme à contre-modernité* (Paris: Presses Universitaires de Vincennes, 1993), 175.
39. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Fontana Press, 1993), 260.

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

Izvor: Ugo Vlaisavljević, »The South Slav Identity and the Ultimate War-Reality«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 191-207)

Adrijan Ćioroĵanu

Nemoguće Bekstvo: Rumuni i Balkan



Ćini se da što je ųivot na Balkanu mukotrpniji, ųelja da se ųivi negde druge biva snaųnija – ųto dalje od Balkana i ųto je moguće bliųe Zapadu, daleko od ovog politiĳki, ekonomski i mentalno ųigosanog regiona. Reĳeno sa manje retorike, to je bila kolektivna drama Rumuna u poslednjih 150 godina; to je drama koliko onih Rumuna koji izgravaju zabrinutost realnom ili mogućnom sudbinom svog naroda, toliko i onih koji se pokazuju ravnoduųni spram apstraktnih kolektivnih drama, ali, u isti mah, traųe istorijske izgovore za svoje veĳite ųalopojke.

➤ Atlas, Sizif ili *Junak u komediji raspoloųenja*

Da li su Rumuni jedini balkanski narod u ovoj situaciji? Svakako da nisu. A ipak, umesto da olakųa zateĳeno stanje stvari, ovaj jednostavni zakljuĳak ga komplikuje. Moje je uverenje da su Rumuni tek jedan od mnogih istoĳnoevropskih naroda koji se, katkad tragiĳno, katkad komiĳno, trudi da pobegne od svoje geografske uslovljenosti, ili, drugim reĳima, da se otarasi ovog kliųea. Mislim da osoba sa Balkana nije nekakav mitoloųki junak poput Atlasa ili Sizifa, on ne nosi sopstveni svet na svojim leđima, niti je sasvim voljan da ga gura uz padinu istorije. Prva predstava koja se obiĳno nameće umu rumunskog intelektualca kada poųeli da vizualizuje svoj balkanski udes jeste ona koja priliĳno duguje crtanim filmovima ili nemim filmskim komedijama iz njihovog zlatnog doba: osuđeniĳ sa gvozdеноm kuglom neumoljivo privezanom za nogu.¹ Smatram da je ovo đule priĳvrųeno za rumunski ĳlanak sáma balkanska adresa. Iako je, moųda, ovo iskustvo zajedniĳko ųirom jugoistoĳne Evrope, moja preokupacija ovde, iz oĳiglednih razloga, jeste rumunska varijanta, kako se ĳini, veĳitog bekstva od Baĳlkana i veĳitog povratka Balkanu.

➤ Balkan ili geografska (i mentalna) kolebljivost

Da bi se pobeglo, najpre je preporučivo da se istraži i upozna prostor od kojeg se želi osloboditi. Ovaj suštinski uslov, čak i posle dve hiljade godina manje-više naučne geografije, ukazuje se kao teško izvodiv. Granice balkanskog regiona i dalje su veoma nejasne, i, sledstveno, oni koji su nastanjeni isključivo unutar granica ostavljeni su u jednom bezizglednom stanju. Oni su, u isti mah, *unutar* i *izvan*, izvođači *u* i publika *na* izvođenju; zahvaljujući ovoj dvoznačnosti oni niti izvode niti posmatraju baš najbolje.

Čak i danas popularizatori geografije čine se nesaglasnim u pogledu granica Balkana. Prema francuskoj varijanti (*Le Petit Larousse Illustré*, 1993) balkansko polustrvo omeđeno je rekama Savom i Dunavom na severu; po ovoj definiciji Balkan uključuje države kao što su Albanija, Bugarska, Hrvatska, Grčka, Slovenija, Turska (evropski deo) i Jugoslavija. Rumunija nije na spisku *ovih* balkanskih zemalja. Budući da ona ovde nije u zatočeništvu, nije joj ni potrebno da beži.

Ipak, u mnogouvažavanoj engleskoj varijanti, koju bje generalno neprikosnoven glas (*Encyclopaedia Britannica CD*, 1996), Balkansko poluostrvo neznatno je drugačijeg sastava: »U savremenoj upotrebi termin Balkan označava teritorije država Albanije, Bosne i Hercegovine, Bugarske, Hrvatske, Grčke, Makedonije, Moldavije, Rumunije, Slovenije i Jugoslavije (Crna Gora i Srbija); nadalje, za potrebe ovog članka Balkanske države su ... Slovenija, Hrvatska, Bosna i Hercegovina, Jugoslavija (Crna Gora i Srbija), Makedonija, Albanija, Bugarska, Rumunija i Moldavija«, države »sa više od 60 miliona stanovnika; prostiru se na području od 257 400 kvadratnih milja (666 700 km²)«. Sa engleskog stanovišta razliku između Balkanskog poluostrva i balkanskog regiona čini, dakle, Grčka. Razlika između *francuskog* i *engleskog* Balkana, uglavnom se sastoji od dve države (sa ili bez): Turske i Rumunije. Francuzi prihvataju Tursku, ali Englezi je ne spominju, dok za Francuze Rumunija ostaje nevidljiva na Balkanu, Englezi je obuhvataju. I zaista, autori članka »Balkan« u *Encyclopaedia Britannica*, ne propuštaju da pomenu da »postoji značajna sumnja po pitanju da li su Slovenija i rumunska Transilvanija Balkan u bilo kom smislenom pogledu«, i oni, konačno, priznaju da »termin takođe uključuje evropski deo Turske, premda Turska nije balkanska država«.

Sve je to već zakomplikovano dovoljno da respiruje beskrajne debate. Bilo kako bilo, u SAD-u (*Compton's Interactive Encyclopedia CD*, 1998) podrazumeva se da Balkan, »uopšte uzev, obuhvata Albaniju, Grčku, evropsku Tursku, Sloveniju, Hrvatsku, Bosnu i Hercegovinu, Jugoslaviju, Makedoniju i Rumuniju«. Sudeći po ovom američkom uvidu, »Balkan pokriva regiju od oko 243 000 kvadratnih milja (629 000 km²), koja je podeljena na mnoge zemlje ... Na Balkanskom poluostrvu živi više od 75 miliona ljudi«.

Američki Balkan je, drugim rečima, osetno manji od *engleskog* Balkana, ne uzimajući u obzir liliputansku Republiku Moldaviju, a, ipak, nastanjen je sa dodatnih 15 miliona ljudi. Ova razmimoilaženja *različitih Balkana* zacelo nisu skandalozna po sebi; ipak, začuđuje da, uprkos tome što su spominjani u međunarodnim političkim diskursima kroz čitav ovaj vek, balkanski narodi i dalje ostaju pod znamenjem neodlučnosti, taoci jedne nekoherentne geografije.

»Krhkosti, tvoje ime je Balkan«

Problem nije Balkan, već tzv. *balkanizam*. Mislim da bismo to trebali jasno i glasno kazati: stvarni problem nije neodlučnost oko geografske lokacije Balkana, nego tvrdoglava istrajnost u preopterećivanju termina »balkanski« većim brojem stereotipa nego što ovaj termin može da ponese. Iako diskurs o »Balkanu« pati od zamorne linearnosti, današnji Balkan nije sasvim istovetan jučerašnjem Balkanu, i verovatno neće biti Balkan sutrašnjice, uprkos mišljenju ponekih da Balkan poznaju kao svoj dlan. Ovo mesto je samo proizvod stalne konstrukcije, rekonstrukcije, pri kojem procesu su klišeji značajni barem koliko i konkretne činjenice. Stanovnici balkanskih država ne žive unutar pukog geografskog područja, već unutar prostora koji je podvrgnut snažnoj ideološkoj rekonstrukciji. Pristupajući Balkanu iz saznanjne perspektive, najpre će se nabasati na *balkansku šumu simbola*,² koja je, kako Vintila Mihailešku (Mihailescu) kaže, glavna prepreka i najveći izazov za svakoga ko odabere taj put. *Šuma simbola* jeste glavna referentna komponenta u ideološkoj konstrukciji Balkana.

Opšte je prihvaćeno da je ta nenarušena (re)konstrukcija regiona prošla kroz nekoliko etape, koje Marija Todorova ističe u delu *Zamišljajući Balkan (Imagining the Balkans)*:³ 1) *Nesvesna greška* koja proističe iz netačnog poznavanja ovog prostora preuzeta je zajedno sa tradicijom i neprekidno ponavljana; 2) ovaj čisto geografski naziv, *Balkan*, izveden od turske reči koja znači »planina«, stekao je, potom, ono što Mihailešku naziva izvesnim brojem »političkih, socijalnih, kulturnih i ideoloških cenjkanja koja će na raskršćima vekova dati pežorativne implikacije« sámoj reči; 3) termin »balkanski« postao je, konačno, odvojen od predmeta koji je isprva označavao, što je rezultiralo naglim razvojem pežorativnih značenja tog pojma.

Razvojni tokovi XX veka pogodovali su evoluciji polisemičnosti »Balkana«, a razdvajanje termina i njime označenog predmeta dovelo je do razvoja čitave porodice reči: »Balkan« i »balkanski« (tj., »sa Balkana«, u vezi sa Balkanom, ali, takođe, *primitivan*, sa jakim reminiscencijama na *tribalizam*, kaskanje za *civilizovanom Evropom*); isto tako, »balkanizacija« je naročit izraz za komadanje etničkih grupa (pogotovo nasilnim, skoro »plemenskim«

ratovima»). Neke od modernih enciklopedija (poput *Britannica*) tvrde da ta fragmentacija delimično proističe iz geografije prostora. Ovi termini sa svojim jatima značenja, u izvesnom se smislu uzajamno podrazumevaju: Balkanski narodi kao da su, po definiciji, osuđeni na *balkanizaciju*. Ovim virusom etničkog primitivizma, štaviše, oni su u stanju da kontaminiraju čitavu Evropu, ili čak čitav svet: »Ovo je, očigledno, merilo stanja stvari. Sva proučavanja koja se bave ovom temom podastiru dovoljno primera intelektualnih i političkih tvrdjenja i komentara, koji približavaju *balkanizam* i *tribalizam* u tolikoj meri da su ova dva pojma poistovećena. Poblje sagledano, čini se da smo u poslednje vreme u 'postevolucionističkoj' etapi: čini se da balkanski tribalizam ispoljava tendencije ka *varvarskom* pre negoli *primitivnom*, što je potpuno različito«. ⁴

Dve hiljade godina stalnog bega

Rumuni ne prihvataju lako svoje mesto na karti. Očito, ne uzrokuje samo mesto na karti *istorijske glavobolje*, već stereotipi sa kojima je ono skopčano. Preko svog većinski pravoslavnog stanovništva Rumunija ima snažne veze sa hrišćanskim Istokom; ali njen latinizirani jezik, etnički koreni, vezuju je, takođe, za romanski Zapad. To je nedoumica bez očiglednog izlaza. Jedan od lajtmotiva samoopisa Rumuna daje nam sliku zemlje *kao latinskog ostrvca u slovenskom okeanu*. Ova nostalgija porekla uvek je proizvodila neutaživu želju za bekstvom od geografskog determinizma.

Videćemo da ova želja da se pobegne od Balkana jeste i ostaje rana etapa želje da se pobegne od Istočne Evrope.

Prvi pokušaj

Jedna od dominantnih teza rumunske historiografije jeste da je rumunski narod rođen severno od Dunava. To je teza koju izvesni istoričari iz susedstva osporavaju, što se može i očekivati uzevši u obzir etničku i geografsku neodlučnost, te sumnju koje vladaju ovim područjem. Rođen severno od Dunava, u *podnožju Karpata*, arhetipski Rumun nije balkanski čovek, ili, barem, ne bi trebao biti posmatran kao takav. Pre dve hiljade godina na severno-podunavskoj teritoriji, danas nastanjenoj Rumunima, živeli su Dačani, stanovnici Dakije. Rumuni, istini za volju, znaju veoma malo o Dačanima, ali njihova nežna osećanja prema njima su izuzetna – utoliko više što su, sudeći po istorijskoj tradiciji, Dačani smatrani najneposrednijim precima Rumuna, a Dakija Rumunijom *avant la lettre*. (Ako sretnete nekog Rumuna nemoj-

te mu odmah reći da je Drakulin sin; recite mu da je dačansko-rimljanski sin. Znatno više će ceniti kompliment).

Istorijski razlog navodi nas da poverujemo da su Dačani bili sliveni sa zajedničkim tračkim zaleđem jugoistočnog evropskog regiona. Dobro je poznato da živimo pod imperijalizmom imaginacije⁵ i, isto tako, pod imperijalizmom imaginarnog⁶. Ukoliko prihvatimo da *severno-podunavska Rumunija* prethodi *realnoj Rumuniji*, moramo prihvatiti da južno-podunavski Balkan, takođe, prethodi današnjem Balkanu; prihvativši jednom ovaj *proto-Balkan*, prinuđeni smo da prihvatimo proto-stereotype, kojima je etiketiran. Čini se da je duh mésta uvek bivao jači od ljudi koji su na njima živeli, stoga, bez obzira na kvalitete koje su posedovali Dačani nasuprot ostalim Tračanima,⁷ balkansko okuženje stanovnika Dakije već je bilo ostvareno.

Prilika se, na sreću, ubrzo ukazala – godine 106 n. e., kada je rimski imperator Trajan konačno potukao dačkog kralja Decebala (vladao između 87. i 106. godine) tj., kada su njegovi legionari izvojevali pobedu u dva teška rata protiv Dačana u Karpatima. Evo nekoliko tehničkih detalja koji će kasnije biti od koristi: rimska vojska prešla je Dunav preko mosta koji je, specijalno za tu namenu, podigao Apolodor iz Damaska, čuveni antički arhitekta; Trajan je svoj štab utaborio u Drobeta, današnjem Turnu Severinu, na jugozapadu zemlje. Nakon rimske pobede i Decebalove smrti (samoubistvom), Dakija je postala provincija Rimskog Carstva. »Krštenica« Rumuna jeste Trajanov stub koji obeležava njegovu pobedu nad Dačanima, i koji još uvek može biti viđen u Rimu. Preduzimljivi kolonisti iz Carstva i veterani Rimske vojske oženili su – prema mitskoj istoriji – prelepe dačke žene. Sino-vi ovih porodica bili su, očigledno, samo seme buduće Rumunije. Trajanova pobeda i naseljavanje rimskih kolonista u Dakiji bili su, u skladu sa klišeom, najraniji civilizirajući dolazak na teritoriju koja će postati Rumunija. Vatra je poznata kao omiljeni pročišćivač u imaginarnom svetu. Prateći *plamen* dva ratna sukoba između Dakije i Rima, rumunski narod je očigledno bio *očišćen* od bilo kakvog balkanskog pamćenja.

Sa Trajanom proto-Rumuni su izveli svoj prvi uspešan pokušaj bekstva od proto-*balkanizma*.

Kralj Karol I, ili, drugo bekstvo

Uprkos svemu, čistota porekla se postupno izgubila. 271-275. n. e., imperator Aurelijan doneo je odluku o povlačenju rimskih trupa i administracije iz Dakije, i njihovom premeštaju južno od Dunava. Rumuni (odnosno, njihovi preci, onovremeni proto-Rumuni) napušteni su od strane Zapada po prvi, ali ne i poslednji put u njihovoj istoriji!

Narednih 1600 godina pod vladavinom migratornih naroda - Turaka, Fanariota i Rusa – zapretile su pretpostavljenoj čistoti rumunskog, dačkorimskog porekla. Nov pokušaj bekstva od Balkana postao je neophodniji no ikad.

Druga – imaginarna – de-balkanizacija Rumuna odigrala se u drugoj polovini XIX veka, prirodno, sa drugim dolaskom Zapada na rumunske teritorije. Podjednako blistavim koliko i iznenađujućim ratnim lukavstvom, Moldavija i Vlaška ujedinjene su za vreme vladavine kneza Aleksandru Joan Kuza januara 1859. Godine 1862., Ujedinjene (Nezavisne) Kneževine zvanično su postale Rumunija. Reformatorski pokušaji prvog vladara ujedinjene Rumunije bili su izuzetni, kao i njegovi privilegovani odnosi sa balkanskim susedima, pogotovo srpskim knezom Mihailom Obrenovićem. Međutim, tokom nekoliko narednih godina naklonost koju je isprva uživao značajno je opala, tako da ništa, sem same Kuzine ličnosti, nije ostalo kao jemstvo opstanka tekovine Ujedinjenja 1859.

Politička elita zemlje shvatila je da u cilju obezbeđivanja njene trajnosti mora sklopiti savez sa nekom značajnom evropskom vladarskom porodicom. Upravo iz tog razloga pruski princ Karol od Hoencolern-Sigmaringena postao je rumunski vladar kao knez Karol I. Bez znanja gde se Rumunija nalazi na karti, nikada ne ovladašći čestito rumunskim jezikom, Karol I postao je najefikasniji vladar Rumunije ikad, prilažući važan doprinos modernizaciji (tj., *vesternizaciji* ili *pozapadnjačenju*) zemlje.

Balkan i *balkanizam* još jednom su izašli iz mode, ali kneževa spoljnja politika se, neizbežno, razvijala oko Balkana. Tačnije, Rumunija je pronašla nove saveznice u »Balkanskoj Ligi«, koja je okupljala države kao što su Srbija, Crna Gora, Grčka, kao i bugarsko revolucionarno društvo; zajedno sa Rumunijom oni su koordinisali ustanak protiv Otomanskog Carstva.

Ubistvo Mihaila Obrenovića, juna 1869., zapečatilo je kratkoveku »Balkansku Ligu«, ali ne i endemičnu orijentalnu krizu. Tokom poslednjeg rusko-turskog rata (1877.), Rumunija je prišla Rusiji i zadobila svoju nezavisnost (kao i Srbija i Crna Gora), iako je sudbina Balkana odlučena, na ustaljen način, prilikom dva mirovna kongresa koja su usledila (San Stefano, u martu, i Berlin, u junu 1878.): *preko glava balkanskih naroda. Nezavisna Rumunija postaje, takođe, veća Rumunija* priključenjem Dobruđe. *Most kod Černavode*, koji spaja Rumuniju sa ovom jugoistočnom provincijom sagradio je inženjer Anžel Salinji (Saligny), otvoren je za saobraćaj 1885.; biće to neko vreme najduži most u Evropi.

Od ove tačke nadalje, *imaginarni kralj*, Karol I, postao je značajan kao stvarni kralj. Predvođeci svoje oružane snage u ratu za nezavisnost, nerumunski kralj Rumuna pridružio se galeriji srednjevekovnih rumunskih kneževa i vladara koji su se borili *za krst*, protiv Turaka. Tokom vladavine ovog le-

denog čoveka, koji je uvek bio otmeno odeven i nikad viđen kako se smeje od srca, Rumunija je, 1881., postala kraljevina. Ovoga puta ulozi su bili drugačiji: svaki korak ka modernizaciji bio je doživljen kao korak dalje od Balkana.

Za svakoga ko se upusti u studije istorijskog imaginarnog, godina 1906. predstavlja moment od izvanredne važnosti u rumunskoj istoriji.⁸ Hronološkom doskočicom – istoričari su u ovome vazda bili umešni – rimski car Trajan (»otac rumunskog naroda«) i rumunski kralj Karol I rukuju se kroz vekove. Godina 1906. bila je godina proslava: s jedne strane, dva jubileja povezana sa kraljevskom kućom (40 godina od dolaska kralja Karola u zemlju, 10. maja 1866., i 25 godina otkako je Rumunija, 10. maja 1881., postala kraljevina); s druge strane, jubilej vezan za »integralno rumunstvo« (1800 godina od rimskog osvajanja Dakije ili *od najranijeg bekstva*). Najznačajniji predstavnici javnog mnjenja u to vreme, jednoglasno su tvrdili da je kralj Karol I sjajno zaključio jednu istorijsku epohu koju je otvorio Trajan, arhetipski utemeljitelj.

Komemorativni dokument, iz maja 1906., ispisan na pergamentu, prošet je ovim istorijskim referencama: car Trajan i kralj Karol I portretisani su jedan do drugog, okruženi najistaknutijim rumunskim srednjevekovnim vladarima; na desnoj strani, može se uočiti Trajanov stub, *krštenica rumunskog naroda*, a, pri dnu pergamenta, rimski legionar i most preko Dunava kod Turnu Severina (na jugozapadu), predstavljeni su odmah uz *dorobanca* (rumunskog vojnika iz rata 1877-78.) i mosta preko Dunava kod Černavode. Simbolička konotacija ovog potonjeg detalja – mosta – kristalno je jasna i paralela je savršena: dok je u davnim vremenima most koji je sagradio Apolodor iz Damaska spajao Rimsko carstvo sa Dakijom u vreme *romanizacije*, Selinjijev most spajao je Rumuniju sa Dobrudžom u vreme *rumunizacije*.

Za one spremne da prihvate ovu igru imaginarnog – a ima ih dosta – sličnost između Trajana i Karola i dalje je besprekorna:

1) Obojica su došla sa Zapada, pravca iz kojeg se probija svetlost civilizacije.

2) Obojica su putovali Dunavom. Trajan je stigao u Dakiju pošto je prešao već pomenuti most, dok je kralj Karol prispeo u Rumuniju iz Nemačke, putujući Dunavom. Ova činjenica dalje potvrđuje savršeno bratstvo između Rumuna i prirode koja ih okružuje (»Šume su Rumunov brat«, imali smo običaj reći, međutim ovo je motiv zajednički svim narodima ovog područja).

3) I Trajan i Karol stigli su na dačko/rumunsko tle na istoj tački: Drobeta, budući grad Turnu Severin.

4) Trajan je po rođenju bio provincijalac, to jest, sa *periferije* (rođen je u Španskoj provinciji Rimskog Carstva); isti slučaj je sa Karolom I, poreklom

iz Rajnske oblasti u južnoj Nemačkoj. Njihov je provincijalizam, razumljivo, stigao kao nebeski dar za Rumune, pogotovo s obzirom da je najbolniji od svih nacionalnih kompleksa (i stalni izvor lamentacije) začet u ovom osećanju pripadanja obodu Zapada, provincijalnom latinitetu (tj., latinitetu nečistom, uvek u opasnosti, i napuštenom od strane njegovih srećnijih rođaka). Ovaj kompleks čini se da je postao deo onoga što je Fernan Brodel (Braudel) nazvao »*dugim trajanjem istorije*«: izmučeni kompleksom svog porekla, Rumuni ostaju lako podložni uverenju da Balkan za koji se osećaju vezani istorijom predstavlja rub *civilizovanog sveta*.

5) Najzad, i Trajan i Karol pojavili su se u vremenima kada je lokalna situacija bila nepodnošljiva, za Dačane početkom II veka, za Rumune krajem XIX veka. Pažljivijim pogledom na ovu poslednju paralelu, onako kako je ona predstavljena oko 1900., lako ćemo zapaziti da su svi nedostaci pripisivani Dačanima/Rumunima, pre nego što ih je civilizovao Zapadni kalem, oni koji su obično povezivani sa *balkanizmom*. Dačani iz godine 106., pre nego što su *spaseni* Trajanovim dolaskom, bili su »balkanski« koliko i Rumuni 1886., pre nego što ih je *izbavio* Karol I.

1. Dačani pre Trajana

Po jednoj knjizi istorijskih vulgarizacija objavljenoj početkom stoleća, »kao i svi primitivni narodi, oni (tj., Dačani) imali su krajnje okrutne običaje«. ⁹ Autor udžbenika iz 20-ih godina XX veka dodaje pojedinosti: »Dačani su voleli slobodu, ali oni nisu imali pisane zakone i mnogi put uzeli bi, poput divljaka, pravdu u vlastite ruke, uz pomoć mača ili noža. Dačani su imali još jednu rđavu naviku, a to je da su se retko uzdržavali od vina, i nadmetali bi se ko može više da ispije. Rad su obično izbegavali, ali bi rado odlazili u vojnu«. ¹⁰

2. Rumunija pre Karola I

U jednom od dela koje se objavljeno 1906. u svrhu obeležavanja jubileja, istoričar Dimitrije Ončuil (Onciu) seća se pojedinosti ogromne simboličke moći: proleće 1866., bilo je dugo i sušno; kiša je iznenada briznula tačno u trenutku Karolovog prispeća u Bukurešt, 10. maja. ¹¹ Detalj se, uprkos svojoj sugestivnosti, čini beznačajan – ali, on stiče drugačiju vrednost ukoliko se prisetimo da Trajan nije uspeo da slomi otpor Dačana kralja Decebala sve dok nije presekao njihovo snabdevanje vodom.

Bez obzira da li je pretrpela dugotrajnu sušu, Rumunija pre Karola je bila u jadnoj situaciji, pogotovo sa moralnog stanovišta. Evo kako jedan prigodni pesnik opisuje Rumuniju pre 1866.: »Naša sirota zemlja je / Rob surovih mnogobožaca«. ¹² Lekar pri kraljevskom dvoru pamti vreme Karolovog

dolaska: kralja su primili predstavnici »rumunskog javnog mnjenja, bio je to jedan milje mešoviti u pogledu rase pripadnosti, opredeljenja i težnji, milje u kome spletka govori svim orijentalnim jezicima«. ¹³ Konačno, autor koji najpodrobnije opisuje civilizatorsku ulogu kralja Karola vidi ga kako ulazi »u zemlju išibanu vetrovima najsnažnijih uticaja ... zemlju pustoši ... gde je neodgovorna imitacija tuđinstva unela na najekstravagantniji način demokratske oblike uprave, ... gde su stariji ili mlađi bojari bili pod uticajem levantinstva«. ¹⁴

Ako bi se rezimirala situacija Dačana/Rumuna, pre nego što ih je civilizacija spasila, (to jest, Trajan i Karol I) mislim da bi se lako dobio spisak od deset njihovih mogućih grehova: 1) želja za slobodom udružena sa okrutnošću; 2) žurba u sprovođenju njihove vlastite pravde usled odsustva pisanih zakona; 3) pijančenje; 4) nespremnost na rad; 5) ratničke osobine; 6) mešoviti etnički pejzaž; 7) potčinjenost *paganima*; 8) nastanjenost na prostoru na kome »spletka govori svim orijentalnim jezicima«; 9) nastanjenost na raskršću svakovrsnih uticaja i interesa, ali ponajpre 10) nastanjenost na prostoru kontaminiranom »levantinstvom«.

Da li je to Balkan, i, ako je odgovor odrečan, o čemu je onda reč?

Mislim da Rumuni današnjice žele da se, sa barem jednog gledišta, poistovete sa kraljem Karolom I: oni žele da imaju njegovu nevezanost geografskom uslovljenošću zemlje. Odnosno, oni čitav svoj život žele biti Zapadnjaci, ali i uzeti najbolje od Balkana. Karol I je bio ilustrativan primer. Iako umeren čovek koji je jeo proste obroke, kralju se dopala rumunska tradicionalna kuhinja, uključujući i riblju čorbu (*borsch*), i šarana na roštilju. Priča se da je svog glavnog kuvara poslao u sela delte Dunava da uzme recepte od lokalnog stanovništva. ¹⁵ Ipak, kralj Karol je na kraju bio simbol »zapadnjaka«, imunog čak i na najprimamljivija iskušenja Balkana: umro je noći 27. septembra 1914., a na njegovom noćnom stočiću bili su čaša vode i biskvit.

Od Balkanskih ratova do balkanske nečistote

Udaljavanje od Balkana za Rumune je samo etapa u njihovom distanciranju od jednog, po definiciji, nepredvidljivog Istoka. Posle vekova očigledne pomirenosti sa svojom geografskom lokacijom, prilike su se duboko izmenile u XIX veku. »Raskid sa Istokom, o kojem je odluku donela elita zemlje, preveden je u ozbiljno obezvređenje i pripisivanje krivice narodima i kulturama koji su prethodno Rumunima ponudili pre modele nego razloge za oplakivanje«. ¹⁶

Lučijan Boja (Boia) pravi spisak »žrtava« ovog bekstva. ¹⁷ Prva je bio generički *Grk*: revolucija 1848. u Moldaviji i Vlaškoj (manje u Transilvaniji,

koja je bila pod imperijalnim uticajem kuće Habsburga) koincidira sa »zara-znim, gotovo opsesivnim antigričkim osećanjima ... Grci su bili simbol Isto-toka i nekoliko vekova istočne kulture kojih bi se trebalo odreći u korist bla-gotvornog zapadnog trenda«. Druga žrtva bio je *Turčin*, nekadašnji generič-ki gospodar i neprijatelj u borbi za slobodu tokom poznog Srednjeg veka. Kao i Grk, Turčin bi mogao biti – ukoliko je neophodno – kvintesenca levan-tinstva, Orijenta od kojeg želimo da se otrgnemo. Početkom XIX veka izve-sni rumunski autor zastupao je mišljenje da je »svaki prihvaćeni turski obi-čaj posejao u našu etničku dušu iskvarenost i lenjost«. ¹⁸ Čak i danas, posle stotinu godina, ova rečenica ostaje prisutna i važeća u rumunskom kolektiv-nom pamćenju, iako su se, u međuvremenu, Turčin i Grk stopili u obuhvat-niju i sugestivniju formulu: »*Balkanac*«.

Zaista je čudno da je ova zemlja, koja je tako istrajna u svojim napo-rima da pobegne od Balkana, poboljšala svoj status i pojavila se kao sila za-hvaljujući prilikama na sámom Balkanu – tačnije, balkanskim ratovima od 1912 do 1913. Oktobra 1912., Rumunija je već bila upletena u tajni spora-zum (iz 1883.) sa Nemačkom i Austro-Ugarskom, sporazum za koji se sma-tralo da predstavlja korak ka Centralnoj Evropi (solidan prvi korak ka *bek-stvu*). Rumuni se u ovim okolnostima nisu žurili da stupe u balkanski rat pro-tiv Otomanskog Carstva, koji su započele Srbija, Bugarska, Grčka i Crna Gora (uz podršku Rusije). Rumunija je ušla u sukob tek u drugoj fazi, 1913., po-što se Bugarska okrenula protiv svojih dotadašnjih saveznica. Rumunska rat-na avantura je, sa izvesnog stanovišta, bila izuzetna: vojska je prešla Dunav, ušla u Bugarsku i, iako niti jedan metak nije ispaljen, pretrpela mnoge žrtve od epidemije tifusa. Nacionalni ponos bio je ponovo uspostavljen organizo-vanjem posleratne konferencije u Bukureštu, avgusta 1913.; a bekstvo od re-giona nije Rumuniju omelo da povрати Južnu Dobrudžu, nekadašnju bugarsku teritoriju.

Nakon rata činilo se da su svi zadovoljni: Grčka je zaposela Makedoni-ju i Krit, Srbija Kosovo i centralnu Makedoniju, a Albanija je stekla svoju ne-zavisnost. Činilo se da su sve zemlje, sem Bugarske, bile zadovoljne. Kao da neki nepisani zakon nalaže da balkanske zemlje mogu biti srećne jedino na-izmence, nikada sve u isto vreme.

Rumunija je u I svetski rat ušla prilično kasno napadom na Austro-Ugarsku avgusta 1916., posle izvesog vremena upornog udvaranja i jednog i drugog tabora u konfliktu. Bilo je to za Rumune jedno iskustvo i gorko i slat-ko u isti mah. Gorko, jer je do kraja novembra nemački general Makenzen (Mackensen) zauzeo Bukurešt, a kraljevska porodica, vlada i oružane snage, povukli su se u Jaši, na severoistoku, gde će najstrašniji neprijatelj ponovo biti tifus. Jedini uzrok ove brze propasti, priznat danas u svim istorijskim udžbenicima, balkanske je provenijencije; trupe Antante (ušančene kod So-

luna pod komandom generala Saraja (Sarrail) trebale su da krenu u ofanzivu istovremenu rumunskom napadu na Austro-Ugarsku – ali one to nisu izvele. Bugarska je ušla u rat na strani Centralnih Sila – ista ta Bugarska koja je još uvek imala neizgladene račune sa susednim zemljama iz prethodnog balkanskog rata – i, krajem avgusta 1916., Rumunija je kod Turtukaje pretrpela jedan od najtežih poraza u svojoj celokupnoj istoriji.¹⁹

Međutim, *la Grand Guerre* je imao i povoljan ishod. Rumuni su ispunili »svoj san«. Rumunija je povratila staru, legendarnu i često joj osporavanu Transilvaniju – provinciju iz koje se dački kralj Decebal odupirao rimskim vojškama, nemojte to zaboravljati!²⁰ Transilvanija je otvorila Rumuniju Centralnoj Evropi i, tokom dva desetleća, unela je distancu između nje i Balkana. Čak i danas, neki od nas se sećaju davnih dana kada je Rumunija nazivana *istočnom Belgijom*, a Bukurešt, s preterivanjem, ali bez ironije, *malim Parizom* (prenebregavajući činjenicu da je Rumunija i dalje bila članica Balkanskog Pakta).²¹ Probirljivo pamćenje može se objasniti. Kako je Nikolae Jorga (Iorga) – najglasovitiji rumunski istoričar – jednom rekao, »zemlja ne pripada mestu na kome se prostire, već ishodištu ka kome stremi«. Jorga je ovo napisao 1940. godine, poslednje godine svog života, i mora da ima nešto istine u tim rečima. Ipak, podjednako je istinito da je 1940. godina bila godina kada je stara Rumunija izdahnula: izgubivši tog leta istočne, severoistočne i severozapadne provincije (Besarabija, Bukovina i Transilvanija), podeljene između Staljinove Rusije i Hortijeve Mađarske, kralj Karol II je abdicirao i predao Rumuniju u ruke svog devetnaestogodišnjeg sina Mihaja (Mihai); ili, tačnije, u ruke ridokosog, odlučnog generala Jona Antoneskua (Antonescu) koji će, septembra 1940. godine, oformiti vladu sa »legionarima« Gvozdeno Garde, rumunske fašističke partije. Ne iznenađuje to da je jedna od najžarkijih želja legionara bila da *očiste* Rumuniju – tj., da uklone Jevreje, ali i »balkansku pošast«, za koju su krivili tradicionalne i demokratske stranke.

Komunistički prevrat na Balkanu

Priznajmo: tokom Hladnog rata Evropa je pojednostavljena, budući podeljena, sa velikom preciznošću, na Istok i Zapad. Pošto su nametnuli prvu sovjetsku vladu (6. mart 1945.), rumunski su komunisti (800 članova avgusta 1944., 4 miliona članova decembra 1989.), moglo bi se reći, po prvi put, *zaista* iščupali Rumuniju iz Balkana jer je reč »Balkan« bila izbrisana iz njihovog rečnika. Pobegavši sa Balkana Rumunija je, umesto toga, bila uključena unutar sovjetske uticajne sfere, kako su već nalagali geopolitika i prilike na Balkanu. Winston Čerčil (Churchill) i Josif Staljin (Stalin) skicirali su,

u Moskvi, 9. oktobra 1944., na papirnoj salveti, sfere uticaja u jugoistočnoj Evropi. U svojim memoarima, Čerčil otkriva da je Rusima ponudio 90% uticaja u Rumuniji u zamenu za 90% uticaja u Grčkoj. Eto kako je počeo rumunski komunizam. Stešnjen između Čerčilove cigare i Saljinove lule, Balkan je izvršio osvetu nad Rumunijom.

Krajem 40-ih godina XX veka, kao rezultat Staljinovog odbijanja projekta Balkanske Federacije,²² »Balkan(ski)« je postala zabranjena reč. Činilo se da je Rumunija ionako krenula drugom putanjom, leđima okrenuta Balkanu, a licem Istoku. Shodno rešenje će uskoro biti pronađeno. Mitita Konstantinesku (Constantinescu), jedan od najrenomiranih finansijera i ekonomista zemlje, došao je do otkrića koje je, napokon, izvelo Balkan iz svakidašnjeg rumunskog jezika.²³ On je otkrio da Sovjetski Savez nije bio samo država, već i *kontinent*; i da ne treba kriviti Ruse za nešto što geografi nisu uspjeli da shvate. Konstantinesku tvrdi da je SSSR, ustvari, kontinent, budući da pokriva ogroman deo planete. Ovaj novi kontinentalni entitet, prihvaćen i posvećen kao takav od strane opšteg svetskog mnjenja, očekuje da bude priznat u geografskim knjigama kao neintegrisani deo Azije, preuzimajući time ponovo zastareli pojam azijskog kontinenta. Izandalost ovih geografskih koncepata omogućila je Rumuniji da stupi u otvoreno naručje sovjetskog kontinenta. Balkan se činio izgubljen negde usput. Karte svetske geopolitičke igre bile su podeljene između Istoka i Zapada, i svi nekadašnji orijentiri su nestali.

George Georgiju-Dež (Gheorghiu-Dej), rumunski lider iz galerije sovjetskih satelita (generalni sekretar Rumunske Komunističke Partije od 1945. do 1965.) očigledno nije imao nikakvo osećanje prema Balkanu i *balkanizmu*, i obeshrabriovao je upotrebu ovih termina. Uprkos njegovoj sposobnosti da regrutuje sopstvene štićenike i pristalice, da brutalno eliminiše protivnike na način sličan zlatnom dobu političkog vizantinizma, uprkos njegovom levantinskom uživanju u dugotrajnim časkanjima za finim jelima i vrsnim pićima moglo bi se reći da se tokom 20 godina Dež i Balkan nisu uopšte ni sreli.²⁴ Deževa evolucija od manje značajnog staljinističkog diktatora iz ranih 50-ih, koji je govorio dihotomno o bespovratnom raskidu između Istoka i Zapada, do *nacionalnog lidera* iz ranih 60-ih koji je govorio o »nezavisnosti« i »suverenitetu« bila je savršeno pravolinijska, bez ikakvih balkanskih preokreta.

Ponovno otkriće Balkana je, iz ove perspektive, tekovina Nikolaja Čaušeskua (Nicolae Ceaușescu), Dežovog sledbenika i učenika (1965-1989). Ako bi se neko danas poduhvatio analize Čaušeskuove spoljne politike prema Balkanu, primetio bi tihi sukob između dva nekompatibilna cilja: želje da se *ostane u* (uživajući sve političke prednosti koje to nosi) i, u isto vreme, da se *pobegne od Balkana*. Rumunski lider želeo je da izbegne, a ipak pokori Balkan.

Balkan je pod Čaušeskuom postao prisutan u diplomatskom jeziku Rumunije.²⁵ Septembra 1967., Sulejman Demirel (Demirel) (premijer Turske) posetio je Čaušeskua u Bukureštu; prema novinskim izveštajima dva lidera su tokom sastanka »izrazila zajedničku želju da razviju bilateralni odnos, i njihov uzajamni interes u poboljšanju klime *na Balkanu i u Evropi*«. ²⁶ Jednu godinu kasnije, marta 1968., kada je bugarski lider Todor Živkov (Zhivkov) došao u posetu Ankari, Bukurešt je interpretirao ovaj događaj kao naglašavanje »odluke dve zemlje da združe snage radi ostvarenja saradnje *na Balkanu*«. ²⁷ Potom, posle sastanka između Čaušeskua i Živkova, septembra 1970., saopštenje za javnost prenosi da su dva lidera »još jednom ponovila zajedničku rešenost da doprinesu atmosferi saradnje i bezbednosti *na Balkanu, u Evropi i čitavom svetu*«. ²⁸ Drugim rečima, što se Čaušeskua tiče, bilo koje balkansko pitanje postaje evropsko (ako ne i internacionalno!) pitanje.

Čini mi se sasvim jasnim da za Čaušeskua Balkan nikada nije bio svrha po sebi, već pre, korak na lestvici koja vodi politici na planetarnoj ravni. Početkom 70-ih godina, Balkan je, za rumunskog vođu, koji se tu počeo osećati veoma neudobno, sveo na dimenzije zadnjeg dvorišta. Mišljenja sam da je Čaušesku imao kompleks superiornosti u odnosu na Balkan – iz razloga koje ovde neću analizirati – i to se povremeno očitovalo. Bugarski lider Živkov mu, van svake sumnje, nije bio nikakav rival. Međutim, stvari su nešto drugačije stajale sa Titom – čovekom i legendom Jugoslavije – budući da je on bio rival u borbi za naklonost Zapada. Čaušesku je veoma rano shvatio da *borba za mir* može njemu i njegovom režimu pribaviti legitimitet. Generalna Skupština Ujedinjenih Nacija bila je saglasna, pozdravljajući, 16. decembra 1969., rumunski predlog da se decenija od 1970. do 1980. proglaši »decenijom razoružanja«. ²⁹ Ipak, odnosi između Rumunije i Varšavskog Pakta bili su klimavi od avgusta 1968., ³⁰ što je razlog zbog kojeg je Čaušesku – viđen od strane zapadne štampe kao *otpadnik, trn* u oku Sovjetskog Saveza, te stoga hrabren – mogao sebi da priušti poziv na simultano raspuštanje i Varšavskog Pakta i NATO-a.

Prvi korak ka »dekadi razoružanja« mogao je biti preduzet na Balkanu. Pre nego što će postati *svetski prvak mira*, Čaušesku je morao da na neko vreme igra ulogu borca za mir u regionu; juna 1973., on je predložio »sastanak balkanskih država zbog diskusije o načinu transformisanja Balkana u zonu mira, oslobođenu nuklearnog naoružanja i stranih vojnih baza«; ³¹ ali je početkom 80-ih, demilitarizacija Balkana postala premalena igra za rumunskog vođu nestrpljivog da izbací svoj adut svetskog mira.

Čaušesku je napustio Balkan bez previše žaljenja, nestrpljiv da postane osoba od planetarnog značaja, što je bukureštanska propaganda stalno i iznova spominjala. Smrt Josipa Broza, 4. maja 1980., ostavila je Čaušeskua bez rivala u balkanskom regionu; pošto se oslobodio bilo kakve konkurenci-

je, Čaušesku je, nakon 1980., krenuo u nezapamćenu mirovnu kampanju, pretvarajući sve turobnije bukureštanske ulice u dekor ogromnih ljudskih povorki koje su žarko pozivale na obustavljanje trke u naoružanju. Ne sumnjam da je njegov konačni cilj bio da primi Nobelovu nagradu za mir, što bi pružilo savršeni legitimitet njegovom režimu i dovoljno priznanje za njega.

Istorijsko odbacivanje Balkana

Bežeći od Balkana, Čaušesku je, ponovo, bio u pratnji svojih potčinjenih, uključujući nekoliko hiljada rumunskih historičara.

Čak i pre no što je Rumunija stupila u I svetski rat, historičar Nikolaj Jorga osnovao je u Bukureštu, 1913., Institut za jugoistočno-evropske studije. Institut je odražavao Jorgine naučne preokupacije i filozofska razmišljanja o odnosu između lokalnog i regionalnog. Iako naklonjen balkanskoj istoriji, Jorga je postojano zastupao ideju da Rumunija nije spadala u balkanski region;³² on je tvrdio da je Rumunija više deo jugoistočne Evrope.³³ Jorgin institut (još jedan simbol rumunskog bekstva) imao je veoma interesantnu istoriju.³⁴ Kada je Rumunija 1948. ušla u staljinističku orbitu, institut je zatvoren. Institut će biti reaktiviran 1963., kada se – kako Georgescu (Georgescu) reče – »Rumunska spoljna politika otvorila ka Balkanu i svet«. Situacija danas ostaje ista. Bukureštanski institut objavljuje Časopis jugoistočnoevropskih studija (*Revue des études sud-est européennes*), a 150 km južnije, u Sofiji, u Bugarskoj, Institut za balkanske studije publikuje Časopis za balkanske studije (*Revue des études balkaniques*). Na prvi pogled, čini se da je to puki leksički problem; međutim, ako pogledate šta je iza toga, naći ćete večiti rumunski san o bekstvu iz matičnog regiona.

Pored svega toga, pod Čaušeskuom *istočnoevropske studije* nikada nisu bile stvaran prioritet. Posle relativno obećavajućeg početka (uvodno obraćanje na III Međunarodnom kongresu istočnoevropskih studija, održanom u Bukureštu, septembra 1974. imao je sâm Čaušesku), komunistički režim postao je fasciniran još jednom kulturnom idejom: *protokronizmom*,³⁵ istorijski izraženim kroz pravu »trakomaniju«.³⁶ (Trakija je, kao što je ranije spomenuto, bio termin za istočnoevropski region, a Tračani su bili zajednički preci naroda ovog regiona). Septembra 1976., Bukurešt je bio domaćin II Međunarodnog kongresa Trakologije (održanog pod visokim pokroviteljstvom Nikolae Čaušeskua). Režim je, međutim, imao na umu nešto što će postati očigledno tek kroz nekoliko godina: cilj nije bio da se temeljito prouči istorija, već, da se slika režima koji predvodi *Conducator* (tj., Vođa), učini besmrtnom.

Još jednom je trebalo izraditi *politički ispravnu prošlost*, da bi se opravdala sadašnjica. Na Plenarnoj (posebno sazvanoj) sednici Centralnog Komiteta

teta Komunističke Partije Rumunije, 26.-27. oktobra 1977., odlučeno je da se u 1980.-oj slavi 2050. godina otkako je »prva centralizovana i nezavisna država« uspostavljena za vreme vladavine dačkog kralja Burebiste na teritoriji bivše Dakije (82.–44. p. n. e.). Da bi mogla stati u »orahovu ljusku«, trakomanija je destilisana u finiju supstancu; bila je to Čaušeskuova *dakomanija*, pretvorena u partijsku i državnu politiku.³⁷ Odluka je praktično sprovedena, tim pre što je 28. maja, 1980., Čaušesku imao radni sastanak sa »naučnim radnicima u oblasti istorije« zbog razrade, do nasitnijih detalja, onoga što bi se moglo nazvati *Operacija Burebista – 2050*. Bilo je predviđeno da bukureštanske umetničke galerije izlože postavke, da izdavačke kuće objave literaturu na istu temu, da prikazi i dnevna štampa proprate ovu veliku proslavu. Kulturne manifestacije su se zahuktale i kulminirale u subotu uveče 5. jula 1980., na bukureštanskom stadionu *Republicii*, pod reflektorima i bakljama koje su nosili mladići i devojke odeveni u *dačanske* kostime. Na kraju ove manipulativne audio-vizuelne priredbe kralj Burebista lično se pojavljuje na ogromnom štitu koji su nosili ovi mladi ljudi i nadgleda simboličnu štafetnu trku do njegovog *potomka*, Čaušeskua.

Ovaj je model – Burebistina dačka država – izlišno je napominjati, prema zvaničnoj propagandi, samo seme koje je izrodilo Čaušeskuovu *centralizovanu i nezavisnu državu*; Burebistina Dakija bila je ništa drugo do istorijska prethodnica Čaušeskuove Rumunije. Postojalo je, sem toga, valjano objašnjenje za vraćanje sve do Burebiste, pre nego do Decebala: dok je Decebal bio poražen od strane Rimljana, Burebista je iz sukoba sa njima izašao kao kralj pobednik. Sâm Cezar želeo je da se sukobi sa Burebistom, ali je, nažalost, ubijen u Senatu pre nego što je poveo svoju vojsku u Dakiju. I Burebista je, poput svog naslednika, Čaušeskua, razvio spoljnu politiku sa globalnim implikacijama: 48. p. n. e. umešao se u konflikt između Cezara i Pompeja Velikog, ulazeći u savez sa potonjim.

Iz perspektive koja me ovde interesuje, ključ ove istorijske alegorije ne leži ni u varljivosti spoja dačkog kralja i komunističkog generalnog sekretara, niti u davanju prvenstva dačkim korenima nad latinskim od strane komunističkog režima;³⁸ ključ će pre biti pronađen izvan granica Burebistine države. Simbolično je što su Balkanske planine bile južna granica Burebistinog kraljevstva, dok je severozapadna granica dopirala do reke Morave. Kao da je bio svestan želje za *bekstvom* svojih rumunskih potomaka, Burebista je bio prvi koji će pomeriti, sukcesivnim osvajanjima i diplomatskim savezima, ovu imaginarnu *proto-Rumuniju* duboko u srce Evrope. Nalik Čaušeskuovoj Rumuniji kasnije, Burebistina drevna Dakija bila je okrenuta licem Evropi, a leđima Balkanu.

➤ Poslehladnoratovski Balkan kao strmi put

1989., nekada monolitni blok istočne Evrope razleteo se u paramparčad: jedan od regiona – balkanski – još jednom je postao predmet naslovnih stranica širom sveta. Moglo bi se reći da se Balkan eruptivno reaktivirao neposredno nakon pada komunizma: skrivena metaforička magma, u prilično zamrznutom stanju tokom komunističke ere, potekla je iz preporođene demokratije, užarenija no ikad u poslednjih 40 godina. Još jednom, kao 1914., (zločinački pokušaj u Sarajevu) ili 1947., (plan za stvaranje Balkanske Federacije) jugoslovenski prostor bio je detonator bombe.

Rumunija se, sa izvesnog gledišta, već navikla na ideju obnovljenog *balkanizma* koji je iskusila u nekoliko neposredno minulih godina. Rumuni kao da su se pomirili sa idejom po kojoj su, iako geografski smešteni izvan Balkana, bili potčinjeni vodi koji bi mogao biti opisan kao »balkanski« (ili »vizantijski«);³⁹ vodi koji je, u čemu je složna glavovina rumunske populacije, bio smaknut svojevrsnom mešavinom narodne revolucije i vizantinističkog *coup de palais* (dvorskog udara).

Jedan od najpopularnijih romana objavljenih krajem 80-ih za lajtmotiv je imao veoma utešnu rečenicu: »Rumuni su Evropljani na pogrešnom mestu« (»les Roumains sont des européens mal placés«).⁴⁰ Ali, da li je Čaušesku bio jedini *Balkanac* u zemlji sa 23 miliona *Evropljana*? Nipošto; i ovde dolazimo do strogo savremenih nedaća rumunskog *balkanizma* sa svim njegovim moralnim i političkim implikacijama. Kliše i stereotipi nadjačali su geografiju; tako, prohte li vam se da nekoga u Rumuniji uvredite, recite mu da se ponaša *kao Balkanac*, i, u 9 od 10 slučajeva, razbesnećete ga.⁴¹

Ali ova uvreda nije ništa strogo rumunsko. Jer, nakon 1989., u imaginarnoj kartografiji Evrope Balkan je iznova postao taj »stepenik«, neskromniji ali sumnjiviji, baš kao što je godinama to i bio u sklopu evropskog imaginarnog.⁴² Ovaj put *Evropa–Istočna Evropa–Balkan* put je sa stepenicima; zahvaljujući, naročito, našoj projekciji izvesnih ideoloških antagonizama u realni svet, od Evrope ka Balkanu se naprosto ne ide, već se silazi, spuštajući se nizbrdo ka udolini. A zemlje u regionu – uključujući i Rumuniju – želele bi da se uspinju, a ne da se spuštaju. Stoga ovaj manje-više priznati beg od Balkana ka Evropi jeste potajni san koji svi oni baštine. Ako je Balkan, oslikan u liberalnim zapadnim medijima kao vrtlog etničkih strasti – multikulturalistički san pretvoren u košmar, on uvek počinje – kaže Slavoj Žižek – od naših suseda: »Ako zapitate: gde počinje Balkan?, uvek ćete dobiti odgovor da Balkan počinje tamo dole, ka jugoistoku.«⁴³

Ne žele jedino pojedinačne zemlje da pobegnu sa Balkana, već se čini da regionu unutar granica tih zemalja imaju istovetnu želju. Rumunski slučaj je, može biti, ilustrativan iz ove perspektive, tim pre što je pet provincija

današnje Rumunije (Banat, Transilvanija, Moldavija, Dobrudža i Vlaška) iniciralo proces ujedinjenja tek sredinom XIX veka. Izborne godine 1996., (kada su prozapadne političke partije po prvi put u posleratnoj Rumuniji došle na vlast) ulogu u propagandnoj kampanji etnocentričnih nacionalista nepredviđeno je odigrala knjiga Semjuela P. Hantingtona (Huntington) *Sukob civilizacija*,⁴⁴ a pogotovo njena podela Evrope na »zapadno hrišćanstvo« i »pravoslavno hrišćanstvo i islam«. Ova karta – na kojoj linija razgraničenja Zapada od Istoka prelazi preko rumunskih Karpatskih planina i odvaja Transilvaniju od ostatka Rumunije – postala je izborni adut u rukama onih Rumuna koji se (često podržani zapaljivim deklaracijama mađarskih ekstremista) vajakaju na opasnost po jedinstvo rumunske države. S jeseni 1998., ovaj će strah biti potvrđen: Sabin German (Gherman), mladi Rumun iz transilvanijskog grada Kluža, objavio je u ime fondacije zvane »Pro Transilvanija« manifest pod naslovom »Umoran sam od Rumunije«, koji bi se mogao sažeti na sledeći način: umoran od te balkanske Rumunije sa druge strane Karpata, German želi svoju Transilvaniju natrag. Taj retorički vapaj doneo mu je slavu. Ranije anonimni reporter lokalnog ogranka rumunske televizije, German je postao javni neprijatelj Br. 1. Glasine koje objašnjavaju ovaj gest – a koje je on delimično potvrdio – šire se brzo, kako je već slučaj sa glasinama na Balkanu. Dok je bio student u Krajovi (grad na jugozapadu zemlje, 300 km bliže Balkanu od Kluža), mladi Sabin se zaljubio u mladu balkansku devojkicu iz grada, ali ona je bila hladnija od leda. I tako bi, *Umoran sam od Rumunije*, bio zakasneli gest osвете. Ipak, njegova je sudbina, za neke, bila predvidljiva; početkom januara 2000., najznačajnije rumunske novine izvestile su da će German biti pozvan da održi kurs o balkanologiji na Univerzitetu Karolj Gašpar u Budimpešti.

Takvi slučajevi su možda nezaobilazni pri pokušaju bekstva od Balkana.

Ipak, nisam mišljenja da dva potpuno oprečna gledanja na *balkanizam* (uopšte, i rumunski *balkanizam* pogotovo), koegzistiraju pukom slučajnošću u rumunskom intelektualnom polju. Postoji, s jedne strane, napor da se uveća intelektualna vrednost *balkanizma*. Ona se održava razumevanjem i tolerisanjem ove male, bezazlene »balkanske slabosti«, uzimajući u obzir uspomenu na prošlost i draž orijentalnog/balkanskog života. S druge strane, postoji snažno odbacivanje *balkanizma* – pogotovo *rumunskog balkanizma*, koji se uzima za kontradiktoran spoj termina.

Aleksandru Paleologu (Paleologu) i Aleksandru George (George), dve reprezentativne ličnosti rumunske *inteligencije*, oličenje su ove dve suprotne ideje. Iako potekli iz različitih društvenih sredina, oni su delili zajedničku sudbinu intelektualaca prisiljenih da veći deo svog veka prožive pod totalitarnim režimom. Štaviše, danas se smatra da su njih dvojica dva samosvojna glasa rumunske liberalne misli.⁴⁶

Evo koliko različito Balkan može biti viđen kroz liberalna sočiva.

Aleksandru Paleologu u to i ne sumnja. Kretajući se od Evrope ka Balkanu uvek *se penje*, ne *silazi se*: »Evropa je kreacija Balkana ... Štaviše, pri-setimo se da su Platon, Sokrat i Aristotel Balkanci, i upravo oni su stvorili Evropu kao viziju sveta, filozofije i mudrosti. Evropa je postala Evropom u meri u kojoj se balkanizovala«. Za njega su obeležja Balkana uglavnom pozitivna: »živahan i oštroman cinizam, relativizam, vedrina, izuzetan ukus, posebna sklonost ka ovozemaljskom, konkretnom, putenom, uz najužasniji rizik«. ⁴⁷ Odbaciti Balkan, kaže Paleologu, jeste glupo: »Reči *balkanski* data je iz snobizma odvratna konotacija: 'balkansko divljaštvo', 'balkanski nedostatak civilizacije ...'. Mi, Rumuni, zapravo nismo Balkanci, iz prostog razloga što smo severni Podunavci. Mi, na sreću, imamo žilavu staru balkansku indukciju koja nas snabdeva ukusom, tananošću, bodrošću, i ovom vanrednom moći intelektualnog metabolizma«. ⁴⁸

Za Aleksandra Georgea stvari stoje potpuno drugačije. Decembra 1999., u kritičkoj opasci posvećenju Andreiu Plešuu (Ple?u) (u to vreme, Ministar spoljnih poslova) pisac je zabeležio: »Mislim da je uvreda reći da se Rumunija nalazi na Balkanu«; da bi bio u potpunosti shvaćen, dodao je: »ovaj termin (koji je nedoličan, skovan u davna vremena od strane bečkog kancelarijata), trebao bi biti, pod pretnjom zakonske kazne, izostavljen iz rečnika službenika Ministarstva«. ⁴⁹ Što se balkanskih karakteristika tiče, George je krajnje surov: »upoređeni sa okrutnošću Srba i Turaka, ... tupom ozbiljnošću Bugara, grčkim ludilom, svirepim fanatizmom Rusa, mi smo bela tačka na karti Evrope, a ne samo Balkana, gde su nas sa prezirom uvele austrijske diplomate«. ⁵⁰

➤ Rat i Epilog (*ili Svi-Ljubili-Trg-Nezavisnost*)

Mnogi Rumuni su iznenada ponovo otkrili balkanske korene prilikom bombardovanja Srbije od strane NATO-a, istog onog NATO-a kome se Rumunija na sve načine upinjala da pripoji. Nije to paradoks. Pregledi javnog mnjenja kažu da je više od 80% Rumuna bilo za integraciju njihove zemlje u NATO; ipak možda se isti procenat Rumuna odsečno usprotivio načinu rešenja jugoslovenske krize koji je zastupao NATO. Rumunija je, zvanično, odobrila intervenciju Zapadne Alijanse bez obzira na rizik. To je podrazumevalo očite političke rizike koje su prozapadne snage na vlasti u Rumuniji od 1996. godine preuzele, ⁵¹ ekonomske rizike (blokada Dunava i embargo Jugoslavije doneo je značajne gubitke već lomnoj rumunskoj ekonomiji), te moralne opasnosti (većina Rumuna veruje da je njihov najprijateljskije raspoložen susjed bilo najpre Crno more, a odmah zatim eks-Jugoslavija).

Saosećanje Rumuna prema eks-Jugoslaviji ima barem tri objašnjenja: 1) Tokom poslednjih vekova Rumunija nije, u poređenju sa ostalim njenim susedima, imala nikakvih sporova sa Jugoslavijom; 2) Većina Rumuna čuva živa sećanja na Jugoslaviju pod komunističkim režimom. Dok je samodovoljnost Čaušeskuove Rumunije postajala sve veća i veća u sopstvenoj autarkiji, Jugoslavija se otvorila kao prozor prema Zapadu. Upravo odatle (preko Juga) stigle su pantalone od teksasa, žvake i kuhinjski začin *Vegeta*, zajedno sa jugoslovenskim TV-emisijama. Poznih 80-ih rumunska televizija je emitovala samo dva sata programa dnevno (ionako posvećenih Čaušeskuu), a Rumuni na jugozapadu zemlje (gradovi kao što je Temišvar) gledali su na TV Beogradu ili TV Zagrebu Orvelovu 1984., rok koncerte (poput Live Aid, 1985.), fudbalske utakmice ili izbore lepota (danas, u doba kablovske televizije, gotovo je neverovatno priseliti se popularnosti koju je Lepa Brena, prelepa *Gospođica Jugoslavija*, uživala u Rumuniji, ili, u kojoj su meri rumunska deca bila upoznata sa značenjem izraza *crtani film*). 3) Simpatija Rumuna prema Srbima za vreme rata na Kosovu bila je rezultat njihovog starog straha od napuštenosti od strane Zapada. Na imaginarnom nivou, Zapad je tri puta *prihvatio* i *odbacio* Rumune. Istorijski pokazatelji, ličnosti, legende i stvarne činjenice mešaju se u kolektivnom pamćenju, a priča o njihovoj prihvaćenosti/odbaćenosti mogla bi biti osvetljena na način prikazan sledećom tabelom:

Prihvatanje	versus	Odbacivanje
106 (Trajan)		271-275 (Aurelijan)
1866 (Karol I)		1945 (Jalta)
1968 (Prag)		1997 (Madrid)

Drugim rečima, Rumuni danas veruju da ih je Zapad prigrlio kada je rimski car Trajan pokorio i romanizovao Dakiju, kada je kralj Karol I očuvao savez kneževina, i, kada je Čaušesku postao politička zvezda u zapadnim mas-medijima svojim ograđivanjem od sovjetske invazije u Čehoslovačkoj. Rumuni su se osećali izdanim od strane rimskog cara Aurelijana kada je povukao svoju administraciju i vojsku iz Dakije, posleratnim sporazumom na Jalti, i, kada Rumunija nije bila primljena u NATO posle madridskog samita u leto 1997. Kao što rekoh, bekstvo od Balkana samo je etapa u žarko priželjkivanom bekstvu Rumunije od Istoka; što su upornije Rumuni gurani na trag na Balkan i Istok, njihov poduhvat bivao je sve teži.

U ovim okolnostima, konflikt na Kosovu funkcionisao je kao hemijska reakcija. Mnogi nacionalisti Čaušeskuovog tipa, kao i bivši istinski anti-komunisti, smesta su iskazali svoju naklonjenost srpskoj stvari. Mnogi Rumuni mislili su da se sama rumunska sudbina odlučuje na Kosovu: Rumunija je trebala da postane sledeća meta, a Transilvanija sledeće Kosovo. Drugi Rumu-

ni (slično Grcima i Bugarima) naprečac su ponovo otkrili svoje pravoslavlje i svoju solidarnost sa balkanskim pravoslavnim stanovništvom, nasuprot kombinovanoj *protestantsko/katoličko/muslimanskoj* koaliciji. Neki su se setili svojih srodstvenika i prijatelja – poput Kornela Dinua (Dinu), šarmantnog trenera fudbalske ekipe bukureštanskog Dinama (trenutno najbolji klub i lider nacionalnog prvenstva 1999/2000.), koji je javno obznanio svoje prijateljstvo sa Arkanom. Na kraju krajeva, zloglasni paravojni komandant bio je vlasnik beogradskog fudbalskog kluba Obilić (neka bude rečeno da za mnoge Rumune nije bilo potrebno imati srpske prijatelje da bi se zapitali zašto su jugoslovenski fudbalski klubovi izbačeni iz takmičenja).

Najznačajniji dramski pisac rumunske književnosti jeste Jon Luka Karađale (Caragiale); *pozorište apsurda* koje je proslavio Ežen Jonesko, rođen u Rumuniji, seže do komedija ovog XIX-vekovnog autora. U jednoj njegovoj komediji, koja se zove *Izgubljeno pismo*, satiri provincijalnog političkog života u Rumuniji krajem XIX veka, postoji duhovita opaska u čestoj upotrebi kod Rumuna danas, koja se odnosi na njihovo balkansko ponašanje. Posle užagrenih političkih rasprava, nekoliko lica je poslalo telegram sledeće sadržine: »Svi-Ljubili-Trg- Nezavisnost«; nije jasno da li su se međusobno izljubili na Trgu Nezavisnosti, ili su, ustvari, poljubili pločnik trga. Upravo iza ove ambivalentnosti krije se pouka priče.

Činjenica je da je, sve u svemu, Karađal (lično prožet *balkanizmom*) otišao u izgnanstvo u Nemačku bez ikakvog znanja nemačkog jezika. On je, konačno, i umro u Berlinu.

Lično, sumnjam da je Namac Manfred Verner (Wörner), bivši generalni sekretar NATO-a, ili ma koji od njegovih naslednika pročitao Karađalea. Ipak, 4. aprila 2000. godine, u Bukureštu, u prisustvu supruge bivšeg generalnog sekretara, *Fondacija Manfred Verner* dodelila je nagrade ličnostima i institucijama koji su priložili »značajan doprinos planu reintegrisanja Rumunije u evro-atlanske strukture«. Među nagrađenima našle su se otvorene pristalice NATO kampanje 1999., kao i njihovi oponenti. Zahvaljujući Fondaciji Manfred Verner moglo bi se reći da su Rumuni još jednom poljubili Trg Nezavisnosti.

Jedan od dobitnika nagrade bio je Andrei Plešu, rumunski ministar spoljnih poslova za vreme konflikta. Plešu je samo ovaploćenje rumunskog Balkanca. Uvaženi filozof, neizlečivo privržen Karađaleu, osnivač časopisa *Dilema* (najpopularniji nedeljnik za intelektualne debate u Bukureštu), Plešu je kadar da govori, sa istim šarmom i samopuzdanjem o *nedostajućem mladoženji* sa Brojgelove slike, kao i o svojim žalima zbog nedostajanja *brage*, sto procentnog južno-podunavskog (tj., balkanskog), blagog alkoholnog pića.

Ubrzo posle prijema nagrade, Plešu ju je vratio uz sledeće obrazloženje koje mi se čini sjajnim za zaključak mog teksta: »Da gđa Verner nije bila pri-

sutna 4. aprila«, napisao je on fondaciji, »učinio bih ono što osećam da sam obavezan učiniti sada, a to je da vratim 'Nagradu za Vanredan Doprinost', kojom me je fondacija počastvovala. Ni slučajno mi se nije moglo desiti da budem pozvan da učestvujem u blefu. Pod plemenitim pokroviteljstvom vi ste organizovali *kermes*, Balkan u najžalosnijem značenju reči.⁵²

Balkanac Plešu odbio je, na kraju krajeva, da *poljubi trg Nezavisnosti*.

Rumuni, kao što rekoh, žele da pobegnu od Balkana; ipak, Balkan ostaje na svojim nogama, uvek iskrsavajući niotkuda kada je najmanje očekivan.

Rumuni ne veruju u *kraj istorije*. Jurnjava za bekstvom je, tako, i dalje u toku.

Napomene

1.»Mi, Rumuni, smatramo sebe delom Balkana a da to, zapravo, nismo, i poričemo naš *balkanizam* smatrajući ga gvozdenim đuletom prikovanim za našu nogu, koje nas vuče nadole, koje nas sprečava da budemo 'sastavni deo' Evrope« - Alexandru Paleologu, »Balkan Socrates and Socratic Caragiale«, *Secolul 20*, no.7-9 (1997), s. 20.

2.Vintil? Mih?ilescu, »The Balkans, 'antropologically corect'«, *Secolul 20*, no. 7-9 (1997), s. 101.

3.Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997).

4.Mih?ilescu, »The Balkans... «, s. 102.

5. Vidi, Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1998.).

6. Vidi, Lucian Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire* (Paris: Les Belles Lettres, 1998.).

7. Odeljak u Herodotovom spisu *Istorija*, u kojem se kaže da su, uprkos ograničenjima njihovog ponašanja, Dačani ipak bili »najodvažniji i najpošteniji od svih Tračana«, često su koristili rumunski istoričari tokom proteklih decenija, zalazeći u kolektivno pamćenje.

8. Vidi moj tekst, »*Ante mare, undae*. History and Politics: Conducator's Strategies of Legitimization«, u: *In Honorem dinu C. Giurescu. Le Temps de l'Histoire II, Mémoire et Patrimoine* (Bucharest : Universitatea Bucure?ti, 1998.), s. 358-388.

9. *Istoria Popular? a Rom?nilor*, vol.1 (Bucharest: Minerva, 1900.), s. 9.

10. N. A. Constantinescu, *Istoria Patriei. Lecturi pentru clasa I-a elementar? de comer?* (Bucharest, 1929.), s. 8-9.

11. *Amintiri despre jubileul de 40 de ani de domnie a M. S. Regelui Carol I, 1866-1906* (Bucharest: Imprimeria Statului, 1906.).

12. George Bengescu Dadija, *Majest?ii Sale Carol I Regele Rom?niei la 10 mai 1891, la serbarea celui de-al 25-lea an intr?n?rii sale* (Bucharest, 1891).
13. Ion Mamulea, *Din amintirile Medicului Cur?ii* (Bucharest. Imprimeria Na?ional?, 1939), s. 7.
14. Constantin Chiri?escu, *O mare personalitate moral?, Carol I, Regele Întemeietor* (Bucharest: Cartea Rom?neasc?, 1941.), s. 13-14
15. Grigore Antipa, »Cîteva amintiri despre regele Carol I«, u: *Din via?a regelui Carol I* (Bucharest: Editura Funda?iei Regale, 1939.), s. 15.
16. Lucian Boia, *Istorie ?i mit în con?tiin?a romîneasc?* (Bucharest: Humanitas, 1997.), s. 183.
17. Boia pominje tri »žrtve« – Grk, Turĉin i Rus – i ulogu koju je odigrao »francuski mit« i »nemaĉki protiv-mit« u konfiguraciji rumunske elite tokom poslednjih 150 godina.
18. Boia, *Istorie si mit ...*, s. 183, 184.
19. Vidi, Constantin Kiritescu, *La Roumanie dans la guerre mondiale, 1916-1919* (Paris: Payot, 1934.).
20. Stvarni rumunski Dan Nacije, 1. decembar, obeležava 1. decembar 1918., taj dan, Nedelju, kada se veliki broj transilvanijskih Rumuna okupio na Alba Juliji i odlučio da se ujedini sa svojom »maticom zemljom«.
21. Ili *Balkanska Antanta*, odbrambeni savez obrazovan februara 1934. od strane Grĉke, Rumunije, Turske i Jugoslavije, protiv države koja je odbila da postane peti partner: Bugarske.
22. »Titov projekat Balkanske Federacije predviĊao je 8 federalnih jedinica (5 jugoslovenskih republika, Albaniju (sa Kosovom), Bugarsku, i Veliku Makedoniju (jugoslovenska Makedonija i severna Grĉka), sa Beogradom u centru ... Projekat federacije bio je, ustvari, zvaniĉno iznet jedino Bugarskoj«, u: Nebojša Bjelaković, »Comrades and Adversaries: Yougoslav-Soviet Conflict in 1948, A Reappraisal«, *Eastern European Quarterly* 33, no.1 (March 1999.), s. 104. Vidi takoĊe Milovan Đilas, *Conversations with Stalin* (New York: Harcourt, Brace & World, 1962.).
23. Miti?? Constantinescu, *Continentul URSS. Sintez? geo-economic?* (Bucharest. Imprimerile Independen?a, 1944.), s. 14-15. Konstantinesku, kao pristalica rumunskog odvajanja od Balkana, imao je *par excellence* balkansku sudbinu: bivši liberalni ministar, izdao je svoju partiju na taj naĉin što se prikljuĉio eliti Karola II, kojem je služio kao ministar finansija i guverner Nacionalne Banke. Posle rata, 1945., Konstantinesku postaje predsednik izdavaĉke kuće *Cartea Rusa* (»Ruska Knjiga«) i jedan od predvodnika *Rumunske Asocijacije za Uže Odnose sa Sovjetskim Savezom* (ARLUS). Njegova prerana smrt (1946., u 56-oj godini) pošteĊela ga je krupnijih kompromisa ili – još gore – komunistiĉkih zaptvora.
24. Razmotrimo odnos između Georgiu-Deža i Josipa Broza Tita, »balkansku« priĉu kao takvu: 1949., uz Staljinovu podršku, Dež je bio jedan od onih koji su

besno optuživali i upirali prstom na Tita za vreme sastanaka Kominterne, dok je Rumunska Dunavska banka bila prekrivena ogromnim plakatima koji prikazuju jugoslovenskog vođu kao egzekutora sa okrvavljenom sekirou u ruci. Petnaest godina kasnije, pošto su se oslobodili Staljinu i nevoljno vratili Balkanu, dva lidera, sada dobri prijatelji, inaugurisali su hidrocentralu na Dunavu 7. septembra 1964., kod *Gvozdena Kapije* – na gotovo istom mestu nekada prekrivenom pomenutim plakatima!

25. Vidi Nicolae Ecobescu, ed. *Rela?iile interna?ionale postbelice. Cronologie diplomatica?* vol.1: 1945-1964; vol.2: 1965-1980 (Bucharest: Editura Politic?, 1983.). U prvom tomu, posvećenom Dežovom periodu, termin »balkanski« nigde se ne pominje, dok se u drugom (posvećenom Čaušeskuovoj epohi) termin pojavljuje 8 puta.

26. Ecobescu, *Rela?iile*, 2, s. 90.

27. Ecobescu, *Rela?iile*, s. 103.

28. Ibid., s. 170.

29. Ibid., s. 145.

30. »Vrhunac Rumunije u njenoj komunističkoj istoriji nastupio je 21. avgusta 1968., kada su se država i partijski vođa, Nikole Čaušesku, ogradili od sovjetske invazije Čehoslovačke koja se upravo dogodila«. J. F. Brown, *Eastern Europe and Communist Rule* (Durham, Duke University Press, 1988.), s .263.

31. Ecobescu, *Rela?iile*, 2, s. 225.

32. Na svojim putovanjima, Jorga je bio snažan zastupnik ove ideje. Videti njegova predavanja održana po SAD, a posebno ono sa eksplicitnim naslovom: »Da li je Rumunija balkanska država?«, u knjizi: *My American Lectures* (Bucharest: State Printing Office, 1932.).

33. Videti njegovu brošuru, *What Is the European Southeast?* (Bucharest, 1940.), koja uključuje frazu još uvek veoma blisku umu rumunskog intelektualca: »Zemlja ne pripada mestu na kome se prostire, već ishodištu ka kome stremi«.

34. Vidi, Vlad Georgescu, *Rom?nia anilor '80* (Munich: Jon Dumitru Verlag, 1994.), s. 36.

35. Za najbolji pristup, vidi: Katherine Verdery, *National ideology under Socialism. Identity and Cultural politics in Ceau?escu's Romania* (Berkeley: University of California Press, 1991.).

36. Vidi, Iosif Constantin Dr?gan, *We, the Thracians, and our multimillenary history* (Milan: Nagard, 1976.).

37. Za detalje, vidi: Florentin Drago? Necula, »Communism in Dacia. Burebista – our Contemporary«, *Analele Universit?ii Bucure?ti – seria Istorie*, XLII-XLIII (1993-1994), s. 37-51.

38. Još jedna pojedinost. na istom stadionu, septembra 1983., nacionalni rumunski tim porazio je Italiju sa 1 : 0; vodeći sportski listovi u zemlji štampa-

li su naslov, »Dačani potukli Romane« (prenebregavajući tehničku sitnicu da je pobedonosni pogodak postigao *Dačanin* Ladislav Bolonji (B"l"ni), rumunski igrač mađarske nacionalnosti).

39. Vidi, Vladimir Tism?neanu, »Byzantine Rites, Stalinist Follies. The Twilight of Dynastic Socialism in Romania«, *Orbis* 30, no. 1 (spring 1986): 65-90, ili deklaraciju od 12. maja 1989., koju je sačinio predsednik Mađarske Narodne supštine, M. Ćuroš (Szuros), prema kojoj Rumunijom vlada »nepotistički i diktatorski« sistem, ogrezao u »vizantinizam i balkanizam«. Edith Lhomel, »La Roumanie en 1989«, *Notes et études documentaires*, no. 4920-4921 (1990), s. 225.

40. Constantin ?oiu, *C?dereea în lume* (Bucharest: Cartea Rom?neasc?, 1987.).

41. »Balkanski« je politička uvreda. »Ako oni misle da mogu raditi šta žele povlečeći balkanske konce, – grešek«, rekao je rumunski ministar transporta, Trajan Basesku (Basescu), u izvešaju podnetom predsedniku, Emilu Konstantineskuu (Constantinescu), kao i neki od njegovih partnera iz vladajuće koalicije, *Adev?rul*, 23. februar 2000., no.1.

42. Vidi moj tekst, »Eastern Europe between the Cold War and the Imaginary cartography«, *Lettre Internationale* (Romanian edition), no. 31 (jesen 1999), s. 19-22.

43. Evo balkanskih koraka kako ih opisuje Žižek: za Slovenca, »Balkan počinje u Hrvatskoj ili u Bosni... Za Srbe, Balkan počinje na Kosovu ili u Bosni... Za Hrvate, Balkan počinje u pravoslavnoj, despotskoj i vizantinističkoj Srbiji... Za mnoge Italijane i Austrijance, Balkan počinje u Sloveniji... Za mnoge Nemce, Austrija je zaražena balkanskom korupcijom i neefikasnošću; za mnoge severne Nemce, katolička Bavarske nije oslobođena balkanske pošasti. Mnogi nadmeni Francuzi povezuju Nemačku sa istočno-balkanskom brutalnošću... Konačno, nekim britanskim protivnicima Evropske Unije, Centralna Evropa je nova verzija Turskog carstva sa Briselom kao novim Istanbulom«, Slavoj Žižek, »You May!«, *London review of Books*, no. 6, 18. mart, 1999.

44. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996.).

45. C.M. Chi?, »Gherman pleac? la Budapesta s? predea balcanologie« (Gherman goes to Budapest to teach Balkanology), *Adev?rul*, 5. januar, 2000.

46. Aleksandru Paleologu – ili, za prijatelje, *Conul* Peleologu, odnosno, bojar u najplemenitijem balkanskom značenju reči – jeste pisac; potomak stare fanariotske porodice i politički zatvorenik 50-ih godina, naimenovan je za ambasadora Rumunije u Parizu ranih 90-ih. Aleksandru George je prozaist, prevodilac i esejista, jedan od najpreduzetnijih polemičkih duhova rumunskog kulturnog izdavaštva.

47. Intervju sa Aleksandru Paleologuom u časopisu *22 Literary Supplement*, no.13, u 22, no. 10, 7. mart, 2000.

48. Alexandru Paleologu, »Între Balcani ?i Europa«, *Cuvîntul*, no.1 (237), iz januara 1997.

49. Alexandru George, »Compromiterea istoriei«, *Adev?rul literar ?i artistic*, 7. decembar 1999.

50. Alexandru George, »Cei care n-au muncit, dar ne-au ?inut«, *Adev?rul literar ?i artistic*, 28. mart, 2000.

51. Na svoj 60. rođendan, predsednik Emil Konstantinesku je priznao, u TV nastupu: »Za vreme konflikta između NATO-a i Jugoslavije bio sam savršeno svestan da se krećem protivno trenutnom popularnom trendu u Rumuniji«. (PRO TV, 19. novembar 1999.). Njegova čvrsta pozicija u prilog NATO intervenciji nesumnjivo je bila jedan od razloga koji su doveli do unutrašnjeg pada popularnosti režima desnog centra u Rumuniji.

52. *Vidi pismo u Adev?rul*, 22.april 2000.

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Adrian Cioroianu, »The Impossible Escape: Romanians and the Balkans«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 209-233)

Ivajlo Dičev

Eros identiteta



*Prijavi se Bosanac za posao.
»Zar vi, Bosanci, niste suviše lenji?«,
upita poslodavac.
»A, ne«, reče Bosanac, »Crnogorci su
lenji. Mi smo oni glupi.«*

Balkansko imaginarno iznenada je ponovo iskrslalo nakon završetka Hladnog rata. Region je ranije bio podeljen između različitih tipova fantazama. Neki su to videli kao potvrdu komunističkih teorija čudotvorne industrijalizacije i urbanizacije nazadnih ruralnih društava. Drugi su na jug poluostrva projektovali plemenitu odbranu slobodnog sveta od sovjetskog varvarizma. Neki drugi, opet, videli su u jugoslovenskoj politici samoupravljanja i nesvrstanosti nekakav treći put između staljinizma i kapitalizma. Čak je i sićušna Albanija imala svoje privrženike: disidentsku frakciju maoista koja je imala knjižaru u Latinskoj četvrti i tvrdila da je Enver Hodža (Hoxha) jedini lider koji je ostao veran komunističkom idealu.

Ohrabrene pažnjom (često praćenom značajnom ekonomskom i vojnom pomoći odgovarajućih geopolitičkih sponzora) balkanske zemlje utrkivale su se da zauzmu mesto neke od želja velikog Drugog. Tako je Rumunija, nadajući se zapadnim zajmovima, veličala svoje tobožnje latinske korene. Bugarska je bučno tvrdila da je najodaniji slovenski brat Rusiji i tiho je preprodavala sovjetsku naftu; kandidujući se za članstvo u Evropskoj Zajednici, Grčka je svečano pozirala kao kolevka evropske civilizacije.

Sa krajem ideološke ere Balkanci su skliznuli natrag ka onome što su bili pre rata, tj., periferija Evrope: u najboljem slučaju, devičanska pogranična zemlja koju tek treba civilizovati, u najgorem, geto koji treba da spreči emigriranje na Zapad nepoželjnih populacija¹. Balkanci su hitro odgovorili internalizovanjem ovog novog *status quo*-a imaginarnog. U novoj debati o identitetu, iz 1990-ih godina, tako je, u velikoj meri, dominiralo pitanje »biti ili ne biti« Balkanac.

Poslednjih decenija postalo je opšte mesto reći da su orijentalni identiteti konstruisani pogledom zapadnog drugog.² Internalizovanje tog prestižnog drugog postaje »sadržina« lokalnih samoreprezentativnih strategija koje imaju za cilj da zavedu i prkose tom istom drugom. Identitet je, zapravo, uvek nagodba između pripisanih i prihvaćenih atributa.³ Erotski naboj – ili, da tako kažemo, strukturalna diskrepancija⁴ – između njih, esencijalni je deo odnosa između zajednica. Pogrešno razumevanje drugog, hotimično ili ne, deo je interakcije: previše hermenautike dovodi do opasnosti od podriivanja identitarnih formacija i ljudskih odnosa koje one impliciraju.⁵ Uzmi-mo kao primer dete kome je rečeno da je fino kako bi se učinilo finim; uzmi-mo kao primer upotrebu stereotipa i klišeja korišćenih u »ratu polova«.

U slučaju polunezavisnih država, poput onih na Balkanu, nacionalni glumci su, s jedne strane, neprestano raspeti između potrebe da se uklupe u zamisli geopolitičkih sponzora, povinujući se, u skladu sa opštim ključnim rečima, normama i narativima, i, sa druge, potrebe da diferenciraju sebe i zadobiju sopstvenu egzistenciju u univerzalnom imaginarnom moderniteta. Ravnoteža između njih prilično je delikatna, s obzirom da previše pridržavanja pravila pomućuje sliku zemlje i otežava joj da se internacionalno »prodaje«, dok previše identiteta, međutim, nosi opasnost od ispadanja iz sistema svetske razmene. U 1990-tim, »dobri đak« tranzicije, Bugarska, bila je primer prve tendencije; Srbija, izazvavši Zapad na realni rat, primer je druge.

Tehnologija građenja identiteta bila je, zapravo, ostvarena do kraja XIX veka i od tada je na raspolaganju svake nacije-države koja želi da se afirmiše, budući da »nema ničeg internacionalnijeg od nacionalnih identiteta«. ⁶ Oni uključuju ne samo etabliranje institucija suvereniteta,⁷ kao što su parlamenti, škole, vojske, već i imaginarne produkcije poput velikih predaka i mitova porekla, književnog nasleđa i muzeja, centralizovanog folkloru i tipičnih nacionalnih krajolika. Dimenzija imitacije jeste, na taj način, jedno od najupadljivijih obeležja moderniteta.⁸ Lakanovskom terminologijom rečeno, identifikacija se odvija na dva nivoa: na nivou imaginarnog identifikuje se sa specifičnim objektom koji se želi biti, dok se na ravni simboličkog takođe identifikuje sa pogledom (ili subjektom pogleda, i pravilom koji ovaj pogled nameće) stvarajući polje u kome se odvija identifikacija.⁹

Na prvom nivou, grupa se identifikuje sa objektom želje produkovanim univerzalizovanom modernom kulturnom scenom. Objekt je željen ne zbog svojih sopstvenih kvaliteta, već zato što ga drugi žele, a ovo objašnjava mimičko nasilje koje neminovno ide uz proces.¹⁰ Prema tome, izgradnja identiteta u uslovima odložene modernizacije, impliciraće svirepu kompeticiju oko neznatnih razlika, preterano investirajući nečije attribute i agresivno zanemarujući svojstva takmaca.¹¹ Na drugom nivou, koji bismo mogli na-

zvati nivoom metaidentiteta ili okvirnog identiteta, grupa sebe identifikuje sa sámim (internacionalnim) poljem gde su nacionalni identiteti produkovani, i sa pravilima igre koja ga karakteriše.

Situacija postaje još konfuznija jer su oba nivoa identifikacije podvrgnuti istorijskoj promeni gde starije figure samopredstave ne iščezavaju već istrajavaju, stupaju u čudnovate konstelacije sa novima. Dakle, interakcija onog imaginarnog postaje krajnje kompleksna, a sâm pojam identiteta – problematičan, budući da različite strategije identiteta koegzistiraju, protivreče uzajamno i stupaju u kompleksne međuodnose. U tom smislu, nedostatak je kritikovati »esencijalističku« upotrebu identiteta, već bismo pre trebali interpretirati složene situacije interakcije onog imaginarnog. Opšte uzev, radije izbegavam termin »esencijalizovanje«, jer on pretpostavlja da postoji izvestan tip ikoničnosti koji *ne* bi bio esencijalistički, da postoji neka vrsta razigranog osećanja arbitrarnosti znaka koja nas može zaštititi od preozbiljnog shvatanja atributa pripisanih drugome ili nama sámima. Čini mi se da svaki put kada pripišemo neku sliku nekome mi činimo istu stvar i svodimo njegovo/njeno/naše egzistencijalno bogatstvo, zatvaramo njega/nju/sebe u večnu idealnost znaka. Dejstvo arbitrarnosti – ironije, relativizacije – izgleda da je sekundarni efekt umnožavanja kontradiktornih atributa, ovladavanja suptilnostima jezika identiteta.¹² Ispostavlja se, dakle, da su esencijalizacija i deesencijalizacija situirane na prilično različitim nivoima: prva, budući u osnovi povezana za način na koji znak operiše, druga – sofisticovana kulturna strategija, ograničena u vremenu i prostoru. Jedan način relativizovanja (ili, ako se želi, deesencijalizovanja) jeste prosto jukstaponiranje konkretne konstrukcije identiteta u vremenu i prostoru.

U klasičnom veku izgradnje nacije temeljni atribut nacionalnog mita bila je njegova večnost. Biti drevan smatrano je najprestižnijom odlikom zamišljene zajednice, legitimišući, među ostalim stvarima, posedovanje teritorija i vladavinu nad ljudima.

Trka ka davnini je, 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 iskušenje otkopavanja nakakvih 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: sâm simbolički rat oko predaka čini da se državljani drže zajedno, da isključuje izdajnike, da prepozna je ko smo to »mi«, a ko su »drugi«.¹³

Uz sve to, napor da se balkanske nacije reprezentuju kao večne supstance naišao je na jednu krupnu poteškoću, a to je jaz koji odvaja njihove moderne države od tobožnje slave njihovih predaka. Veliki problem sa kojim su se sučeljavali graditelji identiteta bio je, dakle, *kontinuitet*. Konstantinos

Paparigopoulos (Paparigopoulos), profesor istorije na Atinskom Univerzitetu, prvi je, sredinom XIX veka, razvio tumačenje grčke istorije kao jedinstvenog kontinuuma koji obuhvata antičku, srednjevekovnu i modernu istoriju. Ipak, praksa »progomopleksije (obožavanje predaka)« i »arhajolatrije (obožavanje starine)« nije bila jednostavna u kulturi gde je Pravoslavna Crkva već jednom raskinula sa paganskim običajima. Ona je sada morala da pređe preko uvođenja, od strane patriota, antičkih imena (poput Ahileja) koja su počela da zamenjuju hrišćanska.

Uspostavljanje istorijskog kontinuiteta ići će osobito teško u zemlji poput Bugarske čije je postojanje bilo zamrznuto pet vekova dugom otomanskom vladavinom. Utemeljivački tekst nacionalne obnove jeste »Slovensko-bugarska istorija« iz 1762. godine, koju je napisao atoski monah Pajsije, koja počinje Adamom, a potom nastavlja da sklapa raspršena svedočanstva o »slavnim delima prvih od naše rase«. ¹⁴ Njegovi glavni neprijatelji nisu Otomani, već pre Grci, i, donekle, Srbi, za koje se kaže da ismevaju Bugare zato što nemaju svoju, vlastitu istoriju. Ali ne bi se trebalo stideti toga da se bude Bugarin/Bugarka i da se govori naš maternji jezik, jer smo mi takođe imali slavne kraljeve, a čak su i Grci dolazili da im se poklone. Još je teže bilo intelektualcima u Makedoniji koja se na mapi pojavila tek 1945.; oni su preuzeli nezahvalan zadatak premošćavanja jaza između starog kraljevstva Aleksandra Velikog iz IV vek p. n. e., kratke vladavine bugarskog kralja Samuila u X i XI v., i njihove savremene Socijalističke Jugoslovenske Republike.

Grčka nacionalna obnova zacrtala je drugi trend koji će biti sleđen širom Balkana, a to je izumevanje, u XIX veku, artificijelnog jezika očišćenog od inostranih unosa i običnom čoveku poprilično teškog za razumevanje, koji je trebao da dokaže neposrednu vezu između ovenčane davnine i uboge moderne balkanske nacije. Upornost nametanja »katarevuze« dosegla je svoj klimaks tokom pukovničke diktature (1967-1974), koja je konačno diskreditovala ovo preduzeće i dovela do ozvaničenja »demotiki (narodnog jezika)«, tek 1976.

Jezička reforma bila je važna za rumunske intelektualce i političke elite koje su, u XX veku, otkrile svoje korene u Rimskom carstvu koje je okupiralo Dakiju tokom svega jednog i po veka. Zapravo, jedina veza koju su imali sa njim bio je romanizovani jezik kojim su govorili, menjajući tako alfabet iz ćiriličnog u latinični, zamenjujući slovenski u crkvenoj službi latinskim i čišćenjem slovenskih reči (reforma se zvanično dogodila 1859.). Amblematični nacionalni istoričar Nikolae Jorga (Iorga) tvrdiće dvadesetih godina XX veka da je slovenski uticaj »površan«, da se rumunski jezik može dobro govoriti i gotovo nikad ne upotrebljavajući slovenske reči. ¹⁵ Ideološki smisao ovog kreiranja »orijentalnog latinитета« leži u punom razlikovanju ne sasvim konsolidovanog nacionalnog identiteta od identiteta balkanskih suparnika.

Pozna diferencijacija jezikom od gore, jeste uobičajen obrazac u regionu. Zabeležimo da je nova Bugarska država, kada je prihvatila ovaj oficijelni jezik 1879., ona odabrala istočne dijalekte koji su najudaljeniji od srpskog; kada je oficijelni makedonski ustanovljen 1945., on je bio baziran na »naja-utohtonijim« zapadnim dijalektima, pre nego na severnim, sličnim susednom srpskom, ili istočnima koji postepeno prelaze u bugarski.¹⁶ Sa znamenitim izuzetkom srpsko-hrvatskog promovisanog od strane prvaka jugoslovenstva, centrifugalne lingvističke sile uvek su bile snažnije od centripetalnih. (Zabeležimo da je jedan od prvih rezultata raspada Jugoslavije bilo objavljivanje »Razlikovnog rječnika« u Hrvatskoj, koji pomaže patriotama da upotrebljavaju reči i izraze koji bi ih diferencirali od njihovih istočnih suseda.)

Zabeležimo, takođe, da je samo Otomansko Carstvo ponavljalo obrazac izmišljanja nacije uobličen od strane svojih bivših pokrajina, ali ono je to izvelo pri onome što bi moglo nalikovati ubrzanom hodu. Kemalistička revolucija koja je težila da transformiše ostatke Otomanske imperije u modernu naciju-državu neće propustiti priliku da, tridesetih godina XX veka, razvije »tursku istorijsku tezu«, dokazujući da su Turci dali doprinos civilizaciji znatno pre otomanskih vremena, kao i da pođe u traganje za prastarim precima među narodima poput Hititskog. Ova imaginarna aktivnost bila je praćena raskidom sa arapskim pismom i uvođenjem latinskog alfabeta, adaptiranog turskom jeziku. Razvijena je lingvistička teorija o takozvanom »jeziku Sunca«, vrsti čistog turskog, bliskog savremenom narečju i oslobođenog svih arapskih i persijskih importa, za koji se govorilo da je drevni jezik koji je igrao centralnu ulogu u razvoju civilizacije.

Izvestan broj podudarnosti u ovom regionalnom obrascu konstrukcije identiteta čini se da zavređuje razmatranje – na primer, tendencija da se »privatizuje« istorijsko nasleđe i borba oko njega sa susedima. Nacionalni identitet postaje neka vrsta kompeticije, dok se diferencijacija dešava na modernizmom etabliranoj univerzalnoj sceni želje. S druge strane, mlade nacije bez neprekinutih tradicija teže da smatraju nasleđe očitim izvorom prestiža pre nego kulturnim naporom i samoograničenjem. To čini kompeticiju još surovijom, budući da su svi u sličnoj poziciji (politička volja, državne institucije, intelektualna aktivnost...) obzirom na ambleme identiteta, čija je sadržina od manjeg interesa. Balkanci su postali zloglasni zbog simboličkih ratova oko nasleđa. Aleksandar Veliki predmet je spora između Makedonije i Grčke,¹⁷ Ćirilo i Metodije između Grčke, Bugarske, Makedonije i Srbije, tračka kultura između Bugarske i Rumunije itd.

Većina ovih znamenja identiteta jedva da ima veze sa prisutnim lokalnim praksama, i oni su produkti želje velikog Zapadnog Drugog. Ovo možemo ilustrovati kroz priču o ponovnom pronalasku Olimpijskih igara. Nemački profesor Kurcijus (Curtius) održao je strastveno predavanje o ovome pita-

nju, i ono je naišlo na prijemčivost bogatog trgovca Zapasa (Zappas) koji je mislio da je dobra ideja da se igre pokušaju oživeti. Kralj Oto I takođe je bio zainteresovan da preduzme nešto oko slike siromašne zemlje u kojoj se obreo. Međutim, nije bilo nikakve stvarne tradicije modernog sporta i takmičenja u Grčkoj sredinom XIX veka, i prvih nekoliko igara bilo je propast. Kada je baron Kuberten (Cubertain) počeo da radi u pravcu uspostavljanja modernih međunarodnih Olimpijskih igara, on se ipak suočio sa tvrdoglavim otporom od strane Grka koji su zaštitni znak igara videli kao svoje vlasništvo. Priredba je naposljetku pregovorima dobila dimenzije koje danas ima: Grčka zauzima naročito mesto u simboličkom aranžmanu (vatra dolazi sa Olimpa, grčke atlete stupaju u stadion kao predvodnici svečane povorke pri otvaranju igara), ali su organizacija, finansiranje i učestvovanje međunarodni.

Slično tome, moglo bi se zapitati na koji način moderna Rumunija trpi uticaj svojih dačkih predaka, šta spaja drevne Hitite i naciju-državu Mustafe Kemala Ataturka (Atatürk), ili, gde se u modernoj Albaniji mogu videti tragovi plemenitih Ilira. Turci ne bi otkrili Troju, Turci kojima do nje nije ni najmanje stalo; a ipak, ona je od svog otkrića postala moćan simbolički resurs ove zemlje. Starina je, na izvestan način, kao nafta: zapadna kompanija je otkrije, a potom je mlade nacije-države nacionalizuju i počnu prodavati natrag Zapadu.

Površni karakter produkcije nacionalne »opreme identiteta« svakako je univerzalni fenomen. Kako to Mihael Hercfeld (Hertzfeld) formuliše (interpretirajući Benedikta Andresona (Anderson)), nacionalni identitet je ikoničan: on pretpostavlja prelaz od socijalnog odnosa ka ikoničnom znaku, od nečeg složenijeg ka nečem jednostavnijem.¹⁸ U stvari, simplifikacija je suštinski aspekt identifikovanja. Da bi, kroz metonimiju i metaforu, »ovladao« kompleksnim drugim, ego ga redukuje na ono što je Frojd nazvao jedinstvena crta (*einzigiger Zug*), veoma nalik načinu na koji se njegova pacijentkinja Dora nesvesno identifikovala sa svojim ocem imitirajući njegov kašalj.¹⁹ Drugi aspekt ovoga jeste dobro poznati paradoks pamćenja: mora se zaboraviti da bi se setilo,²⁰ jer sećanje je, nužno, rearanžiranje prošlosti, uvođenje hijerarhija, potiskivanja i glorifikovanja. Ta dva univerzalna aspekta formacije identiteta na Balkanu su pojačana veoma brзом »sustići-Evropu«-modernizacijom-odozgo, kao i traumatičnim karakterom same izgradnje nacije, koja mora da izađe na kraj sa 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 koji su duboko uobličili čitav život i kulturu regiona, potisnuta je, a slika dalekih vremena slave zaodenuća je nacionalnim ponosom,²¹ 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« godinama.

Drugi, već nagovešteni partikularitet jeste ono što bismo mogli nazvati bajronovskim kompleksom: preovlađujuća uloga stranog pogleda i odobravanja u konstrukciji identiteta. Kompleks dugovanja Zapadu stalno biva naglavačke izokrenut, tako da u regionu nema ni jedne nacije koja, u jednom momentu, nije proizvela neku ideju o onome šta je *dala* svetu i civilizaciji. To se dešava zbog ambivalentnog karaktera sámog poklona,²² koji nije samo predmet želje već i pretnje. Darovi trebaju biti uzvraceni, budući da je dug jedno od pomagala moći. Ipak, neke od njih - kao što je dar života roditelja deci - nemoguće je uzvratiti, i tako oni postaju kičmeni stub tradicionalne ideologije dominacije. Na isti način, dar nacionalnog suvereniteta Velikih Sila balkanskim narodima - čak pre nego što su se konstituisali kao subjekti sopstvene istorije! - postaje simboličko breme. Otplaćivanje duga tim geopolitičkim dobrotvorima pokornošću samo prolongira ovo stanje simboličke submisije. Radikalna načina da se pobegne iz nje i da se poništi dug, jeste da se izmisli *prethodni* dar koji velikodušni strani gest svodi na puku otplatu. Tako, ako je Grčka bila kolevka civilizacije, Evropa samo vrši svoju dužnost pomažući joj da obnovi svoju državu. Ako je Rusija bila civilizovana i hristijanizovana kroz dar ćirilicnog pisma i ćirilicnih spisa, ona je naprosto bila obavezna da oslobodi slovenske narode na Balkanu.²³

Strategija izmišljanja duga koju je lansiralo grčko nacionalno buđenje, kada su se filhelenski komiteti za podršku grčke nacionalne stvari rasprostrli širom Evrope, uspevala je otad bez izuzetka. Njena korisnost može biti ilustrovana debatom oko grčkog pristupa Evropskoj Zajednici 1980. godine, kada je zvaničnik Ministarstva Inostranih Poslova u Britanskom Parlamentu izjavio da bi grčki ulazak bio »odgovarajuća otplata današnje Evrope kulturnog i političkog duga koji svi dugujemo grčkom, bezmalo tri hiljade godina starom, nasleđu«.²⁴ Na istoj liniji, postkomunistički diskurs podvlači obaveznu Zapada da pomogne Istočnu Evropu jer ju je napustio na Jalti (»Nica ispravlja istoprijsku nepravdu Jalte«, izjavio je bugarski premijer pošto je samit od 12. novembra 2000. godine, potvrdio proširenje EU). Posle NATO-bombardovanja Srbije postalo je opšte mesto reći da je Zapad obavezan da rekonstruiše zemlju; sva buduća pomoć, prema tome, predviđena je kao vraćanje duga, pre nego kao dar.

Geopolitička zavisnost čini strano odobrenje osnovnim faktorom za legitimisanje unutrašnjih političkih, ekonomskih i kulturnih pozicija. Posledica je opšti rascep stavova prema Zapadu i podela inteligencije na Antizapadnu i Prozapadnu,²⁵ fenomen najbolje proučen u Rusiji, prvog zemlji koja je

trebala da bude modernizovana silom odozgo. Jedan manje očit efekt ovog rascepa na nivou imaginarnog jeste čudnovata koegzistencija ubistvene ozbiljnosti povodom nacionalnog nasleđa i njegove reifikacije u jeftine masovne proizvode za brzu turističku potrošnju.²⁶ Ovo šizofreno stanje stvari treba sagledati, na primer, u vezi sa Pravoslavnim Hrišćanstvom: s jedne strane, ono je obasuto poštovanjem čak i od strane nevernika, i ljutito branjeno od svih kritika i poređenja; s druge, manastiri su transformisani u hotele i prodavnice suvenira.²⁷

Međutim, rascep se prostire kroz sve odnose prema nasleđu. Širom Balkana postoje dve sasvim zasebne maršrute za turizam: jedna za strance, druga za državljane.²⁸ U Istanbulu, tako, grupe turske školske mladeži, vojnika i penzionera odaju poštu neobaroknoj palati Dolmabahče, simbolu moderne državnosti, dok se strani turisti postrojavaju da vide harem u drevnoj palati Topkapi; u Atini Partenon privlači hodočasnike sa svih strana sveta, dok je patriotski muzej rata od interesa prevashodno lokalnim posetiocima. U ovoj podeli između »konvertibilne« vrednosti drevnog nasleđa i upotrebe moderne istorije samo u svrhu nacionalnog obrazovanja, treća tačka samo što se nije razvila: pitanje Vizantijskog nasleđa. Budući od slabijeg interesa zapadnim turistima (čini se da Vizantija, sem toga, ima blago negativnu konotaciju u katoličkim kulturama), takvi lokaliteti su u ogromnoj meri zanimljivi za posetioce iz pravoslavnih zemalja, pogotovo »novoruse« u potrazi za kulturnim poreklom. Industrija »religioznog turizma« traži alternativne strategije da zaposedne mesto želje drugog.

Modernitet može biti definisan kao kultura koja sebi dozvoljava da bira između predaka: Platon ili crkveni oci? Ugledati se na stare ili moderne? Poštovati germansku ili klasičnu mitologiju? Što su preci udaljeniji lakše ih je iskoristiti u sadašnjici. Grci su, na Balkanu, bili ponovo ti koji su dali primer za tkanje na različitim razbojima prošlosti: Atina, kada je trebalo legitimizovati demokratiju, Sparta, kada je vojna uprava ili diktatura tražila korene identiteta u prošlosti; antičko doba kada se koketira sa Zapadom, Vizantija, kada se obraća Rusiji. Slično tome, rumunska inteligencija je počev od XIX veka bila podeljena između latinske i dačke tendencije, tj., između naglaska na tobožnjem Rimskom ili na Dačkom poreklu rumunske nacije. Na primera, narastajuća izolacija Čaušeskuovog (Cau?esku) režima bila je propraćena usponom dačkih starosedlačkih tendencija.²⁹

Tri su zvanična noseća stuba u Bugarskoj. Protobugari su ratnici koji su porazili velesilu Vizantiju i ustanovili državu na njenoj teritoriji u VII veku. Njihova jedinstvenost čini ih savršenim simbolom nacionalista, suverenista, iredentista i sličnih. Nacionalni panteon predstavlja Slovene kao marljiv, egalitaristički, slobodoljubiv narod, koristan u vremenima proruske orijentacije ili izgradnje socijalizma.³⁰ Trački preci (stari, mudri, miroljubi-

vi) bili su kanonizovani tek 70-ih godina, možda ne bez izvesne veze sa novom orijentacijom ka miroljubivoj koegzistenciji i potrebi priznanja od strane Zapada.³¹ Ovo nasleđe je imaginarno, budući da je teško uvideti kakav su uticaj na modernu bugarsku kulturu izvršili protobugarski kanovi. Njegova ideološka funkcija jeste da prekine kontinuitet realnih kulturnih tradicija, nasleđenih od Vizantijskog i Otomanskog Carstva.³² Takav prekid, suštinski politički po svojoj prirodi, čini se da je u srži kolektivnih identiteta³³ (razlika ustanovljava identitet).

Erotizam identiteta je najočitiiji u stereotipskim nacionalnim pošalicama, do krajnosti razvijenim u takvim multikulturnim područjima kakvo je Balkan. A, ako je komunizam transponovao nacionalnu stereotipizaciju na prostor Saveta za Ekonomsku Saradnju,³⁴ unutar jugoslovenske federacije ona nikad nije izgubila svoje dejstvo. Postojala je, takođe, mračnija, »politička« (ili, da tako kažemo, političko-paranoidna) dimenzija ovoga. Bučno promovisani bratski odnosi među republikama bili su nezvanično interpretirani terminima »ko-je-šta-dužan« i »ko-koga-eksploatiše«: da li su bogati (poput Slovenije) bili oni koji pomažu siromašne (poput Makedonije) preraspodelom nacionalnog proizvoda, ili su nerazvijeni eksploatisani od strane industrijalizovanih nejednakom razmenom? Pseudodisidentski Memorandum Srpske Akademije Nauka (1986), kamen-međaš uspona nacionalizma, bio je svedočanstvo takvog »mi-dajemo-više-no-što-nam-se-vrača« fantazma.³⁵

Nacionalni identiteti tesno su spregnuti sa onim što Gofman (Goffman) naziva »timskim učinkom«.³⁶ Na Balkanu se od državljana očekuje veoma visok nivo solidarnosti pred strancima kada se pokreću pitanja od simboličkog značaja za zamišljenu zajednicu. Pod komunizmom i različitim balkanskim diktaturama čin »odavanja rđave slike zemlje« bio je često smatran zločinom i mogao je biti kažnjen zatvorom ili logorom za »prevaspitavanje«. Nakon promene u 1980-im, 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/Turkinja nikad ne bi smeo/la priznati stvarnost Jermenskog genocida,³⁷ itd.

Guranje drugog u neki od pretpostavljenih identiteta nije samo estetska delatnost; na Balkanu ono ima političku pretenziju. Proglašavajući istočnog suseda beznadežno balkanskim, pravoslavnim, muslimanskim, nacionalni ideolog kao da odbacuje balast i približava se nebesima moderniteta, trenutno zvanim »Evropa«. Tako je rastakanje bivše Jugoslavije često bilo viđeno kao motivisano obećanjem »ulaska u Evropu«. Posmatrajući evro-modernitet kao *telos*, nacije interpretiraju konstrukciju identiteta kao vid kompe-

ticije, izražavajući, na taj način, duboku ambivalentnost procesa identifikovanja.³⁸ Prećutni otpor regionalnoj kooperaciji, utvrđen kao preduslov za inostranu pomoć tokom 1990-ih, još jedan je primer takve ambivalentne identifikacije. S jedne strane, pojedinačne zemlje su uplašene od skrajnutosti u balkanski identitet,³⁹ ali, sa druge, čini se da one osećaju modernizaciju kao igru nultog ishoda koja ima dobitnike i gubitnike. Zajedno sa brojnim primerima iz klasičnog doba nacionalne državnosti, rivalitet između Bugarske i Rumunije, dve zemlje kandidatkinje za članstvo u EU, bilo je zapanjujuće: bugarska vlada je uložila svu svoju energiju da se izdvoji iz takvog povezivanja. Decembra 2000. godine, kada je Ministarski Savet objavio predstojeće ukidanje viza za Bugare, niko se nije trudio da skrije svoje zadovoljstvo činjenicom »da smo mi ispred Bukurešta«. Sa druge strane, demokratski obrt u Srbiji nije bio dočekan u Sofiji bez izvesne zebnje: »oni će sada dobiti svu pažnju Zapada«. Neki posmatrači sugerisali su da će Srbija sada biti pridodata našem balkanskom paketu, i da »ćemo mi morati da se krećemo dalje zajedno sa njima«.

Mogli bismo reći da je najpouzdaniji znak balkanskog identiteta otpor prema balkanskom identitetu. Graditelji nacija u regionu posvećuju se raskidima sa regionalnom kulturom; tako Jorga tvrdi da su »Rumuni više susedi Parizu nego Beogradu i Sofiji«. ⁴⁰ Što dalji i imaginarniji preci (Iliri, Dačani, Hetiti, ...), lakše je kreirati mit apsolutne autohtonije i izdvojiti sebe iz regionalnog konteksta. ⁴¹ Obeležja nacionalnog identiteta produkovana su, u stvari, da bi bila prezentovana prevashodno velikom, zapadnom Drugom, koji bi trebalo da presudi da je vaša zemlja bolja od ostalih. Ukoliko su granice povukli strani političari i generali, strano javno mnjenje biće ono koje će proceniti »progres« postignut od strane pojedinih zemalja i povući razgraničenja između nacionalnih kultura.

Drugim rečima, hotimično samoizumevanje usmereno je ka »nadoknađivanju istorijskog zakašnjenja« u procesu modernizacije; od XIX veka, balkanske zemlje očajnički su pokušavale da pregovorima obezbede sliku brze promene, pridržavanja standarda i prihvatanje svih atributa evropskih nacija-država. (Ovo bi moglo objasniti tačnu opasku Todorove da su, ako je Orijent bio konstruisan kao nesvodivi Drugi, Balkanci internalizovali poziciju mosta, raskršća, područja osuđenog na večitu tranziciju. ⁴²)

Strateški cilj nacionalnih visokih kulturnih produkcija ⁴³ jeste da stvore diskontinuitet i unesu oštru distinkciju između svake nacionalne kulture i njenih suseda. (Na Balkanu, više no ma gde drugde, komparacija je politički angažman!) Kao i drugde u svetu ovo predstavlja kontrast relativnoj homogenosti svakodnevne kulture koja se ne zaustavlja na državnim granicama. Kroz čitav region nailaziće se na isti način pripreme kafe ili bureka, izvođenja muzike ili trbušnog plesa, psovanja ili držanja. Ovaj dramatični su-

dar onoga što je nazvano »identitetom-odozgo« i »identitetom-odozdo«⁴⁴ možda je najsvojstvenija karakteristika ovog regiona. Visoka kultura se, u stvari, konstruiše upravo potiskivanjem svih tragova lokalne kulture koji se smatraju degradirajućim, orijentalnim, amorfnim, itd. Takva je vrsta samodiscipline koju nacionalne elite preferiraju da ponude pogledu zapadnog Drugog. Konstrukcije identiteta⁴⁵ mogli bismo razumeti kroz ovu binarnu tenziju između predstavljivog i sramotnog. Oficijelna visoka kultura treba biti shvaćena u svojoj dinamičkoj tenziji sa onim što potiskuje; norma i transgresija tvore jedan sistem i pretpostavljaju se uzajamno.

Još komplikovanijom erotiku identiteta čini promenljivost standarda nametnutih tim stranim pogledom. Tako, sasvim zasebno od različitih *objekata* nacionalne želje postoje, takođe, i periodične promene *pravila igre* koja proizvode te objekte. Te promene mogle bi se razvrstati u tri velika talasa modernizacije.

Prvi talas bila je želja da se nadoknadi zaostatak za ostalim *civilizovanim narodima* osnivanjem nacionalnih institucija: realnih, poput parlamenta, vojski, operskih kuća i muzeja; imaginarnih, poput prestižnih predaka, nacionalnih književnosti (po mogućstvu uključujući međunarodno priznate laureate Nobelove nagrade); i lingvističke i folklorne homogenosti. Posle Prvog svetskog rata svet se izmenio. Sada su *razvijene države* bile te koje su proizvele model industrijalizacije, urbanizacije i masovne kulture, ali, i ideološke čistote. Ovo potonje stvorilo je čitav dijapazon režima, počev od ekstremno desnih Metaksasa (Metaxas) i Antoneskua (Antonescu), završno sa Hodžinim ortodoksnim staljinizmom. Treći talas pojavio se 80-ih godina sa konzervativizmom Tačerove (Tacher) i Regana (Reagan), a kulminirao je padom Berlinskog zida. Siromašne balkanske nacije morale su iznenada podneti još jedan obrt: razvoj i fabrike postali su zastareli, a nacionalna homogenost je slabo kotirana kod međunarodnih institucija zaokupljenih pitanjima kakvo je pitanje ljudskih prava. Aspiracija ka standardima *normalnih zemalja* više nije bila motivisana željom da se bude slobodan ili da se proizvodi nalik njima, već da se konzumira poput njih.⁴⁶

U ovom novom svetu binarna tenzija koja proizvodi efekt identiteta teži da bude preokrenuta; čini se da su univerzalno i partikularno zamenili mesta – kultura hroničnog deficita moderne univerzalnosti⁴⁷ zamenjena je kulturom hronične potražnje lokalnog i partikularnog. Sramni multietnički karakter regiona, dobijen u nasleđstvo od otomanskog sistema *mileta* postao je, začudo, simbolički resurs.⁴⁸ Gradovi poput Istanbula, Soluna, Sarajeva ili Plovdiva, ugošćuju internacionalne institucije, konferencije ili, naprosto, turiste, inscenirajući svoju multikulturalnu tradiciju; u web-prezentaciji Bukurešta noseća metafora »rapsodije« upotrebljava se da sugeriše slobodno mešanje naroda, kultura i tradicija. Multikulturalizam je isturen na ono što je

Gofman nazvao »čelom«, budući da su ga zapadni pokrovitelji i zaštitnici počeli smatrati za nešto autentično i dragoceno; nacionalna homogenost potisnuta je na »začelje« identiteta, budući viđena kao povezana sa arbitrarnim nasiljem i samoživošću. Strategije samoreprezentacije počinju da menjaju pravce: identitet više nije baziran na univerzalnom raskidu sa partikularnim, već, na estetizovanom lokalnom pružanju otpora bezličnom globalnom. Promena koja je zahvatila čitavu planetu ponovo će se naj snažnije osetiti na Balkanu, gde je identitet shvaćen kao prirodni resurs koji privlači strane geopolitičke »investitore«. Prestonice stradalništva (poskomunističke zemlje, zatim Bosna i Kosovo) finansirane su na medijskom tržištu; tako je krvavo nizanje ratova u bivšoj Jugoslaviji promenilo međunarodne stavove prema regionu, obavezujući EU da usvoji brže procedure integracije ovog regiona, razrađujući Pakt Stabilnosti za finansijsku pomoć, itd. Modernističke figure univerzalizma koje su potekle iz regiona, poput dramskog pisca Joneska (Ionesco), literarnog teoretičara Julije Kristeve (Kristeva) ili režisera Tea Angelopulosa (Angelopoulos), zamenjeni su ekskluzivnim preprodavcima lokalnog kolorita poput pisca Ismaila Kadarea (Kadare), muzičara Gorana Bregovića ili režisera Emira Kusturice. Što se ekonomije tiče, kratak pokušaj industrijalizovanja brzo je napušten u postmodernoj eri, određujući regionu da razvija sektore rasonode, kuhinje, egzotizma. Herojska modernizacija koja je žrtvovala partikularno univerzalnom ne interesuje više nikoga: strani će pogled, umesto toga, privilegovati sve što je nekada bilo potisnuto, naime, specifičnost. A, ako ova nije postojala, morali bismo je izmisliti.

Napomene

1. Poslednji primer ovog stava bilo je ishitreno stvaranje Kosovskog protektorata (ili kako god se već odlučili da ga nazovemo), preduzeto, između ostalih razloga, da bi imalo gde vratiti albanske izbeglice koje su se nastanile u Zapadnoj Evropi.
2. *Konstruisanje* Orijenta Edvarda Saida (Said), *izmišljanje* Istočne Evrope Lerijsa Volfa (Wolff), *zamišljanje* Balkana Marije Todorove (Todorova).
3. »Moj identitet bitno zavisi od mojih dijalektičkih odnosa sa drugima«, u: Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Toronto, Ont.: Anasi, 1991), 48.
4. Meluči podvlači "jaz", "nereshivu napetost", između samodefinicija i definicija nametnutih od strane drugih (Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society* [Cambridge: Cambridge University Press, 1996], 32). Up., takode, Robert G. Dunn, *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).
5. Ovo ne znači da je uzajamno razumevanje između ljudi i grupa nemoguće, već, naprotiv, da takvo razumevanje nužno ide dalje od identiteta.

6. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales : Europe 18e-20e siècle* (Paris : Seuil, 1999).

7. Razlog za takvu uniformnost jeste potreba za uzajamnim priznanjem u sistemu sveta koji je stalno sve tešnje povezan. Devetnaesti vek je, između ostalog, vek diplomatije.

8. Često je, u stvari, bilo isticano da, na nivou kolektivnih, kao i na nivou individualnih identiteta, evropska kultura favorizuje protivstavljanje i izazov kao paradoksalan način integrisanja u normu: postajete nalik drugima upražnjavajući sopstveni "autentični" partikularitet.

9. Ova distinkcija proizilazi iz Lakanove (Lacan) jukstapozicije pojma *Idealich* (slika Ja u ogledalu investirana od strane suštinski narcističkog libida), i pojma *Ichideal* (Ego-ideal, konstruisan kroz simboličku funkciju jezika i situiranog na strani kastracije, odricanja i pravila koje je Frojd razvio u pojam Superega). (Jacques Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (1936), i *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: »Psychanalyse et structure de la personnalité«*, u *Écrits* (Paris: Seuil, 1966); *Seminaire, livre I. Les écrits techniques de Freud* (Paris: Seuil, 1975). Up., takođe, Slavoj Žižek, *The Jouissance of One's Nation* (Sofia: Lettre Internationale, winter 1993); *The Sublime Object of Ideology* (chapter 3, »*Che Vuoi?*«) (London: Verso, 1989).

10. Prema teoriji Rene Žirara (Girard), što su pozicije koje teže istome objektu ujednačenije, nasilje kojim kompeticija rezultira je veće. Relativna sličnost balkanskih zemalja čini izazovnom primenu ovog osporenog modela (René Girard, *La violence et le sacré*, [Paris: Grasset, 1972]).

11. Razrađujući Frojdiv pojam »narcisizma malih razlika«, Majkl Ignatijev (Ignatieff) podvlači nesposobnost nacionalista u postjugoslovenskom prostoru da vide i čuju bilo šta izuzev sopstvenih patnji u svojevrsnom narcisizmu bola (Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* [London: Vintage, 1994]).

12. Ono što bi se trebalo dogoditi može biti upoređeno sa prelaskom sa književnog »dela«, shvaćenog kao da ima *telos*, središte, privilegovana tumačenja, i autora, na »tekst«, prostor gde se različita značenja i glasovi koegzistiraju i prepliću (Roland Barthes, »De l'oeuvre au text«, u: *Oeuvres complètes*, vol. 2 [Paris: Seuil, 1994]). »Proces civilizovanja« u sferi identiteta podrazumevao bi pronalaženje hijerarhija i etabliranje dijaloškog prostora gde strategije identiteta mogu koegzistirati.

13. Na primer, nije važno znati da li je stara Makedonija imala išta zajedničko sa modernim Grcima ili Makedoncima. Ali emocije koje ovo pitanje izaziva i lingvistički obredi koji ga okružuju (na primer, tabui, očito gađenje i obavezna indignacija), zasigurno su esencijalni sastojci dotična dva nacionalna identiteta).

14. Paisii Hilendarski, *Slav-Bulgarian History* (Sofia: Bulgarski Pisatel, 1972), 12.

15. Nicolae Iorga, *Études Roumaines: Influences étrangères sur la nation roumaine. Leçons faites à la Sorbonne* (1922) (Paris: Librairie universitaire J. Gember, 1923), 23.
16. Imaginarni deo operacije sastojao se od tvrdnje da je moderni makedonski bio legitimni naslednik staroslovenskog dijalekta kojim se govorilo oko Soluna i za koji se pretpostavlja da je bio jezik svetačke braće Ćirila i Metodija, na kojem bi se bazirala služba u slovenskoj Crkvi .
17. Kao i ime same Makedonije, koje Grci smatraju esencijalnim delom temelja njihovog identiteta.
18. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-state* (New York: Routledge, 1997); *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (Oxford: Berg, 1992); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983.).
19. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (1923) (Chapter 3, "Ego and Superego: The Ego-Ideal"), u: *The standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogart Press, 1953-1966), vol. 19; *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria* (London: Simon & Schuster, 1997).
20. Up. na primer Marc Augé, *Les formes de l'oubli* (Payot, 1998).
21. *Ethnikos eghoismos*, na grčkom.
22. Up. Ivaylo Ditchev, *The Gift in the Age of Its Technical Reproducibility* (Sofia: LIK, 1999). Izvazlo, Sonia Combe, eds., *Albanie utopie: Huit-clos dans les Balkans* (Paris: Autrement, 1995).
23. Nakon rusko-turskog rata 1828-1829, Srbija je postala međunarodno priznata autonomna kneževina pod turskom vrhovnom vlašću i pod ruskom zaštitom. Bugarska je stekla isti status posle rusko-turskog rata 1877-1878. Razmotrite sledeći udžbenički stih devetnaestovekovnog nacionalnog pesnika Bugarske, Ivana Vazova (Vazov): »I mi smo nešto dali svetu i Slovenima svim, pi-smo da mogu čitati«. Sve komponente ove pretpostavke su očigledno ideološke konstrukcije : ko smo to *mi*? (bugarska nacija projektovana je natrag u IX vek), šta znači »dali smo« (stvaranje alfabeta bilo je poručeno od strane vizantijskih vlasti), i tako dalje.
24. Richard Clogg, *Concise History of Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 2.
25. Za Rumuniju vidi Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism* (Berkeley: University of California Press, 1991).
26. Sve zemlje regiona počele su da razvijaju svoje turističke industrije u šezdesetim, uz jedini izuzetak Albanije, koja je počela da se otvara prema svetu tek 1992.
27. Spuštajući se putem iz Sofije ka Grčkoj, prolazi se pokraj velike bilbord »ikone« Hrista Iskupitelja sa strelom ispod njega koja usmerava ka hramu iza njega objavljujući, na bugarskom i grčkom: »crkveni suveniri, 50 m«.

28. U većini ovih zemalja cena ulaznice za muzej različita je za lokalno stanovništvo i strance, potonjima se traži da plate nekoliko puta više.

29. Čaušeskuov (Causescu) antislovenski nacionalizam koji je podupirao njegove političke deklaracije i osigurao mu veliku narodnu podršku, velikodušno je bio nagrađen od strane Zapada. Rumunija je primljena u GATT 1971, MMF1972, dobila je prioritet od EZ i status najpovlašćenije nacije od SAD 1973. (Up. Katherine Verdery, *What Was Socialism and What Comes Next?* [Princeton: Princeton University Press]; Verdery 1991).

30. Nekoliko decenija pre oslobođenja zemlje, u XIX veku, ruski slovenofil Jurij Venelin (Venelin) ohrabrio je Bugare da sakupe istorijske i etnografske dokaze svog slovenskog porekla, jer je rusko javno mnjenje, u to vreme, oblikovao Nikolaj Karamzin (Karamzin), koji je mislio da su oni Tatari, a ovo sigurno ne bi išlo u prilog ruskoj intervenciji u njihovu korist. (Iuri Venelin, »Two Letters to Vasil Aprilov« [Sofia, 1942].)

31. Ilia Iliev, »The Proper Use of Ancestors«, *Balkan Ethnology*, vol. 2, December 1998.

32. Vizantijsko nasleđe objašnjava hrišćansko-pravoslavnu tradiciju, dok je otomansko duboko obeležilo sve aspekte svakodnevnog života.

33. Ernesto Laclau, ured., *The Making of Political Identities (Introduction)* (Verso: London, 1994).

34. Stereotipizacija je počela ponovo da se javlja tek po raspadu Saveta za Ekonomsku Saradnju Balkana.

35. Za Srbe se ima običaj reći da su bili izloženi »genocidu« na Kosovu, da su nepravедno optuženi da su »ugnjetači, centralisti, policajci«, iako su »podneli najveće žrtve«, a srpska ekonomija je, navodno, podvrgnuta nepravičnim uslovima trgovine (Memorandum Srpske Akademije Nauka i Umetnosti [1986] [Beograd: GIP Kultura, 1995], 119, 120, 122, 123).

36. Iako on ne upotrebljava termin identitet, Gofman može biti koristan – za razumevanje kompleksnog načina na koji je nečiji društveni »karakter« rezultat interakcije činjenice, kulturne konvencije, svesnog i nesvesnog učinka, te recepcije i interpretacije od strane drugog. Nečija socio-kulturna maska permanentno je rezultat nagodbe, ona je deo odnosa prema drugima.

37. Pre nekoliko godina izvesni turski patriota dizajnirao je virus koji je uništavao vaš hard-disk kadgod biste na vašem računaru otkucali izraz »genocid Jermena«.

38. Frojd je 1923. pisao da »poistovećenje sa ocem poprima odbojne nijanse i pretvara se u želju da se otarasi oca kako bi se zauzelo njegovo mesto uz majku«. Tako je identifikacija, esencijalno ambivalentna po svom karakteru, dalje razvijanje oralne organizacije libida koja asimiluje objekt razarajući ga (*The Ego and the Id*, u: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, [London: The Hogarth Press, 1953-1966], 32).

39. Dva primera odbijanja da se bude deo Balkana mogu se videti kod predsednika Tudmana, Konstantineskua (Constantinescu), odnosno, Hrvatske i Rumunije.

40. Iorga, *Études Roumaines*, 10.

41. Jedan aspekt ovoga jeste hotimično zanemarivanje drugog. »Nacionalizam je transformacija identiteta u narcizam... nacionalistički jezik – govoriti o sebi radije nego o drugima... Problem, da se poslužim korisnim terminom H. M. Encensbergera (Enzensberger), jeste *autizam*: grupe tako zatočene u njihovom sopstvenom krugu, po sebi pravednih ispaštanja, ili, tako zatvorene u sopstvene mitove ili obrede nasilja da ne mogu slušati, čuti, učiti od ma koga van sebe sámih. [Ono zastrašujuće jeste] ‘ti ne razumeš’-aspekt politike identiteta« (Ignatieff, *Blood and Belonging*, 69, 97).

42. Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1997).

43. Čak i folklor, obilato korišćen pod komunizmom, može biti smatran delom visoke nacionalne kulture, jer je bio rezultat stroge politike posmatranja, filtriranja, i kontrole, ako ne potpunog izumevanja praksi namenjenih stvaranju željene slike narodnog umetničkog genija.

44. Cornel West, »A Matter of Life and Death«, *October* 61 (1992): 20-23.

45. Michael Herzfeld, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (Oxford: Berg, 1992). Mogli bismo takođe primeniti gofmanovske termine »čela« i »začelja« pri opisivanju nacionalnih identiteta (Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* [Penguin, Harmondsworth and New York, 1982]).

46. »Nekada se formiranje identiteta temeljilo na porodici i radu, a sada se temelji na potrošnji« (Dunn, 1998: 64).

47. Gde bi identitet bio viđen kao »rezervoar civilizacijskih razlika« (Alexander Kiossev, *Catalogues of the Absent*, u *The Bulgarian Canon? The Crisis of Literary Heritage* [Sofia: A. Panov, 1998], 12).

48. U postmodernom društvu, »razlika prodaje« (Douglas Kellner, *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between Modern and Postmodern* [London: Routledge, 1995]). Up., isto tako, Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Ivaylo Ditchev, »The Eros of Identity«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 235-250)

Aleksandar Bošković

Virtualni Balkan: imaginarne granice, hiperrealnost i sobe za igranje



➤ Uvod: Od hiperrealnosti do virtuelne realnosti

Često se kaže da je konstrukcija etničkih ili kulturnih granica potpuno arbitrarna. Ova arbitrarnost se nikada ne dovodi u pitanje. Štaviše, savremeni antropolozi smatraju koncept »nacije« veoma sličnim konceptu »rase« – name, radi se o pojmu koji neki ljudi zaista koriste, ali »u stvarnosti« taj pojam nema neko »objektivno« značenje. Naravno, ovo ne znači da se ljudi zaista ne ponašaju na osnovu sopstvenih pretpostavki i predrasuda, koje uključuju ideje izvedene iz koncepta »nacije«. Tako da nešto što ne postoji u »realnosti« može da proizvede vrlo ozbiljne i *realne* posledice.¹

Ovo pozicioniranje na jednoj ili drugoj strani onoga što neki (ili mnogi) ljudi smatraju za *realno* neki savremeni teoretičari posmatraju kao nešto što je povezano sa pojmom *hiperrealnosti*.² Hiperrealnost predstavlja stvarnost koja je konstruisana i artificijelna – ali sa punom svešću učesnika ove stvarnosti. Radi se o stvarnosti koja *postoji*, dok u isto vreme negira (ili poništava) druge realnosti, ali činjenica da su njeni učesnici (i kreatori) potpuno svesni njene artificijelnosti otvara mnogobrojne mogućnosti za paradokse. Hiperrealnost je mesto (ili područje, domen, polje, itd.) gde se svi paradoksi susreću i koegzistiraju, jedni pored drugih. Paradoksi su predstavljeni kao očigledni (vidljivi) kroz medije – i ovo je nešto što jasno razgraničava *hiperrealno* sa kraja XX i početka XXI veka od *nadrealnog* i ma kojih sličnih koncepata. Medijski input omogućava ljudima da vide (i postanu svesni) sebe kao drugih. Priroda savremene tehnologije (Netscape, film, TV, video, CD-ROM, različiti oblici interaktivne elektronske umetnosti) čini da su predstave ove drugosti izuzetno raširene (posebno na »Zapadu«). Priroda savremene tehnologije takođe čini sve paradokse sveta u kojem živimo vidljivijim.³ U nekim raspravama, hiperrealnost se povezuje sa virtuelnom realnošću (VR)⁴ ili sajberspejsom.

Kako virtuelna realnost (VR), tako i određeni pojmovi (posebno kad se radi o granicama, tradicijama ili *davanju imena*) u vezi sa politikom na Bal-

kanu,⁵ predstavljaju zanimljive primere hiperrealnih konstrukcija. VR se u literaturi takođe pominje kao »artificijelna stvarnost«, »virtuelni svetovi«, i ponekad se smatra da ona predstavlja »vizuelni oblik sajberspejsa«. ⁶ Ona se takođe definiše kao »realna ili simulirana sredina u kojoj onaj ili ona koji/koja opaža ima osećaj tele-prisustva« (Steur 1992; citiran kod Featherstone & Burrows 1995: 5). »Radi se o sistemu koji obezbeđuje realističan osećaj da je neko potpuno uronjen u sredinu« (Featherstone & Burrows 1995: 6). Kako kaže Hauard Rajngold (Rheingold),

Virtuelna realnost je revolucionarna tehnologija koja vas uranja u kompjuterski generisan svet koji ste sami napravili – sobu, grad, čitav sunčev sistem, unutrašnjost ljudskog tela. Uz pomoć kompjuterskih rukavica, kacige nalik na onu iz »Ratova zvezda« i nešto super-sofisticiranog softvera, sada možete istražiti neispitanu teritoriju ljudske imaginacije sa svim svojim čulima netaknutima.⁷

Na virtuelnu realnost se takođe gleda i kao na »način da ljudi vizualizuju, manipulišu i stupe u interakciju sa kompjuterima i ekstremno složenim podacima«. ⁸ Mislim da se *određivanje mesta* u jugoistočnoj Evropi može posmatrati na sličan način, jer ono predstavlja način da ljudi vizualizuju, manipulišu i stupe u interakciju sa pojedinim vrlo ritualizovanim pojmovima (kao što su »nacija«, »istorija«, »tradicija«, itd.). Trik se sastoji u tome da se ovi složeni podaci učine da izgledaju prosto i jednostavno. Daću tri primera za ovo:

1. Republika Makedonija. Zbog određenih zaista izuzetnih političkih razloga (od kojih neki izgledaju kao da su direktno preuzeti iz Joneskuovog (Ionescu) »teatra apsurdak«), Makedonija je suočena sa vrlo specifičnim problemima: njeni susedi tvrde da ona ne postoji. Albanija tvrdi (mada nezvanično) da zapadni deo zemlje (gde živi većina Albanaca u Makedoniji) treba da dobije autonomiju i verovatno se eventualno pripoji Albaniji. Srbija i Makedonija imaju nerešenih teritorijalnih pitanja, a većina Srba veruje da su Makedonci samo »južni Srbi« (izraz korišćen za vreme srpske okupacije, između 1912. i 1941.). Bugarska tvrdi da, mada Makedonija kao država postoji, Makedonci slovenskog porekla ne postoje, te da su oni u suštini samo Bugari koji još uvek nisu shvatili svoj »pravi« (to jest, bugarski) identitet. Nedavno je bugarska vlada zaključila da postoji bugarska (a ne makedonska) manjina u severnoj Albaniji. Konačno, Grčka veruje da bliski odnosi koje Makedonija ima sa Turskom⁹ predstavljaju opasnost za Grčku. Ovaj stav je povezan i sa grčkim odbijanjem postojanja makedonske nacionalne manjine¹⁰ u severnoj Grčkoj i odbijanjem da se ovoj manjini obezbede elementarna ljudska prava, kao što je, na primer, upotreba sopstvenog (makedonskog) jezika.¹¹

Makedonski jezik je priznat kao poseban južnoslovenski jezik od strane svih zemalja u svetu – osim makedonskih suseda, Grčke i Bugarske. Zbog grčkog pritiska (severna grčka pokrajina se takođe zove Makedonija), Makedonija je, aprila 1993., primljena u UN (a potom i u druge međunarodne organizacije) pod privremenim imenom (koje je u upotrebi i danas, u decembru 2002!): *Bivša Jugoslovenska Republika Makedonija*. Makedonija se još uvek oslovljava ovim imenom (ili akronimom »FYROM«) u zvaničnoj komunikaciji sa UN, Evropskom Unijom, SAD, i mnogim međunarodnim organizacijama – ali ovaj izraz (kao i ovakav način oslovljavanja) gotovo svi Makedonci smatraju izuzetno uvredljivim.

Dakle, Makedonija je nova država koja možda postoji a možda i ne, koju nastanjuju ljudi koje njeni susedi istovremeno i negiraju i prisvajaju, i koji govore jezikom koji možda postoji a možda i ne... Makedonija ne samo da pruža neke zanimljive primere za hiperrealnost – *ona je sama hiperrealna!*

2. Republika Slovenija. Određeni osećaj hiperrealnosti postoji i u vezi sa Slovenijom, koja je kroz svoju istoriju bila:

zemlja tako dobro uklještena između Istoka i Zapada, tokom tako mnogo vekova, da je u stvari nestala. Ili, da budem precizniji, nije se uopšte pojavila – sve do proleća 1991. Nejasan položaj Slovenije u ovoj »zoni sumraka« između Istoka i Zapada – nedavno, između ogromnih suprotstavljenih orvelovskih blokova druge polovine XX veka – ni u kom slučaju nije minimizovao bitke vođene na njenom tlu. (U Hemingvejevom romanu iz Prvog svetskog rata, *Zbogom oružje*, koji predstavlja hroniku pokolja na Sočinom frontu, nijednom se ne pominje Slovenija – mada se radnja romana gotovo isključivo odvija na teritoriji današnje države.) Nevidljivost Slovenije na globalnoj sceni i nepredvidljiva nesigurnost njene sudbine učinili su da Slovenci budu podsvesno prilagođeni otkrivanju promena pritiska na istorijskoj i ideološkoj ravni.¹²

Naravno, ova prilagođenost ima svoje granice. One su najuočljivije prilikom komunikacije sa njenim susedima, na političkoj ravni. Mada većina Slovenaca smatra sebe za »civilizovane«, ovo nije stanovište koje dele njihovi severni susedi, u Republici Austriji. Kako je 1992., u londonskom dnevniku *Guardian* tvrdio slovenački kulturni kritičar/ideolog/filozof/psihoanalitičar Slavoj Žižek, pojedine evropske nacije smatraju svoju južnu granicu granicom između »civilizacije« i »divljaštva«. Južna granica predstavlja »kraj sveta kakvim ga mi znamo« – to je prostor gde »civilizacija« prestaje i gde »divljaštvo« počinje. Ovako na svoju južnu granicu gledaju Austrija, Slovenija, Hrvatska i Srbija.

Naravno, niko ne negira da Slovenija *postoji* (mada izgleda ima nekih problema oko *postojanja* etničkih Slovenaca u jugozapadnoj Austriji, u Koruškoj), ali je vrlo zanimljivo videti nešto (državu, narod) kako nastaje iz ničega. Dobar primer za *creatio ex nihilo*.

3. Savezna Republika Jugoslavija. Još jedan dobar primer hiperrealnosti je sadašnja država SR Jugoslavija, koja je sve do nedavno (do kraja 2000.) tvrdila da je u direktnom kontinuitetu sa (nekadašnjom) SFR Jugoslavijom. Glavni problem sadašnje Jugoslavije jeste to što je ona zasnovana na Ustavu za koji su (27. aprila 1992.) glasali poslanici Skupštine *bivše* Jugoslavije. Oni nisu imali nikakvog zakonskog osnova da glasaju za ovaj Ustav, a ipak su to učinili, i čudan novi entitet (federacija Srbije i Crne gore) je rođen.¹³ Stvaranjem ovog novog entiteta, srpski političari (koji dominiraju Jugoslavijom) pokušali su da uspostave vezu sa mitskim dobom srpske istorije, a u isto vreme i da ostave sećanje na nešto što mnogi ljudi u Beogradu pamte kao »dobra stara vremena« komunističke Jugoslavije, kada su svi bili zaposleni (ako nisu otišli da rade u zapadnu Evropu ili SAD), i svi imali dovoljno novca za život.

Stav međunarodne zajednice prema ovom entitetu bi se takođe mogao opisati kao hiperrealan – posle 1995., sve evropske zemlje su otvorile ambasade u Beogradu, ali bez formalnog priznavanja nove države, koje je usledilo tek krajem 2000. (do tada SRJ nije bila član nijedne međunarodne institucije – kao što su OUN, MMF, Svetska banka, itd.).

Nedavno su počeli pregovori o re-definisanju unije Srbije i Crne gore, pod budnim okom Evropske unije. Crna Gora se ne smatra delom savezne države, ali je delom SRJ smatraju EU i »međunarodna zajednica«. Kosovo je možda sastavni deo države (prema Rezoluciji Saveta bezbednosti UN 1244), a možda i nije... Prema tome, možda Jugoslavija (i neki njeni delovi) postoji, a možda i ne – sve zavisi od okolnosti.

VR na Balkanu

Softver i specijalizovana oprema za VR (što uključuje Generatore slike, uređaje za manipulaciju i kontrolu, Rukavice sa senzorima i »Head Mounted Display« [HMD]) pomažu da se stvori sredina u kojoj j gotovo sve moguće.¹⁴ U svetu virtuelne realnosti, pojedinac je poptuno uronjen u svet koji ona ili on *oseća kao stvaran ili objektivn*. Sva čula se prilagođavaju ovoj situaciji. Osećanje »pripadnosti« ambijentu VR je potpuno. Korisnica ili korisnik se prilagođavaju drugačijem ritmu pokreta (sporijem nego izvan VR ambijenta), jer nagli pokreti mogu stvoriti osećaj mučnine i izuzetnu neprijatnost. Međutim, postoje neki problemi i mogući rizici za zdravlje.

Godine 1993., *Cyber Edge Journal* je, u broju 17, objavio rezultate istraživanja urađenog na Univerzitetu u Edinburgu (Department of Psychology, Edinburgh Virtual Environment Lab) o napregnutosti očiju kao posledici upotrebe HMD.

Osnovni test se sastojao u tome da se 20 mladih ljudi stavi na stacionarne bicikle, nakon čega bi se oni (opremljeni sa HMD) kretali virtuelnim seoskim putem. (...) Nakon 10 minuta lagane vožnje, subjekti su testirani...

»Rezultati su bili alarmantni: merenja vida na daljinu, binokularne fuzije i konvergencije, ukazala su na jasne znake binokularnog stresa na značajnom broju subjekata. Više od polovine subjekata je takođe prijavilo simptome stresa kao što je zamućen vid«. ¹⁵

Simptomi stresa mogu uključivati i splitanje o stvarne objekte, simulatorsku bolest (dezorijentisanost koja nastaje zbog različitih signala o pokretima koje daju oči i unutrašnje uho), prenapregnutost očiju, itd. (prema Džonu Negleu /Nagle/, u Isdale 1998). Izgleda da prilagođavanje virtuelnoj realnosti nije previše kompatibilno sa životom (i iskustvom) stvarne (ili *fizičke* – termin koristi Džejron Lenier /Lanier/¹⁶) realnosti.

Mislim da je ovo važan element koji treba uzeti u obzir kada se diskutuje ili pokušava da razume politika jugoistočne Evrope ili Balkana. Na svoje specifične načine, političari i teoretičari¹⁷ iz ovog dela Evrope teže kosntruisanju sopstvenih VR ambijenata, kreirajući (i re-kreirajući) svoje države kao *virtuelna mesta*. Ova virtuelna mesta postoje u vremenu i prostoru, i njihovi virtuelni građani mogu svim svojim čulima iskusiti njihovu egzistenciju.

Na primer, neki vodeći srpski istoričari gledaju na XIII vek kao na početke srpske »državnosti«. Potpuno je beskorisno pokušavati da im se objasni da pojmovi kao što su »država«, »nacija« ili »državnost« (kako se danas upotrebljavaju), potiču iz zapadne Evrope posle renesanse, posle XVII veka, dok bi se za Balkan mogli upotrebljavati tek od prvih decenija XIX veka. Za najveći deo Srba, Kosovski boj, koji se navodno dogodio 1389., predstavlja čin odbrane Evrope od otomanske (ili muslimanske, islamske, itd.) opasnosti. Na kolaps srpske srednjevekovne države (koji je usledio sredinom XV veka) gleda se kao na konačnu cenu koja je plaćena za *slobodnu* (to jest, hrišćansku) Evropu.¹⁸ Prema tome, Evropa Srbima duguje svoje razumevanje, priznanje, finansijsku pomoć, itd.

Drugi primer virtuelnog mesta postavljenog u vremenu jeste ideja Velike Makedonije od strane slavomakedonskih nacionalista. Ova ideja se bazira na osvajanjima Aleksandra Velikog (Makedonskog), otprilike 1000 godina *pre nego što su Sloveni uopšte došli na Balkan*. Ova čudna konstrukcija bi uključivala današnju Republiku Makedoniju, kao i delove Grčke, Bugarske i Albanije. Kao takva, ona se u virtuelnom prostoru preklapa sa drugim Veli-

kim konstrukcijama: Velikom Srbijom (koja bi, osim Srbije i Crne Gore, uključivala i delove Hrvatske, Bosne i Hercegovine, Albanije i čitavu Republiku Makedoniju), Velikom Bugarskom (Bugarska, Makedonija, delovi Grčke i Albanije) i Velikom Albanijom (Albanija, delovi Grčke, Makedonije i Srbije). Kao što sam već spomenuo, i samo postojanje nekih država (kao, na primer, Republike Makedonije) potpuno je neshvatljivo za neke druge države (u različitim aspektima, za Srbiju ili SR Jugoslaviju, Grčku i Bugarsku). Na primer, sa zvaničnog grčkog stanovista, njen severni sused je potpuno »virtuelan«.

Mada su ove konstrukcije logički nekoherentne, nekonzistentne i međusobno nekompatibilne, one sasvim dobro funkcionišu u virtualnom prostoru. One se takođe i hrane jedne drugima, i na određen način zavise jedne od drugih. Problemi (moguće) komunikacije su rešeni na veoma elegantan način: nema komunikacije, izabrani predstavnici »naroda« obično samo ponavljaju ono što im je rečeno da treba da kažu i ono što su uvek verovali da treba da kažu: da je *njihov* narod najstariji, najbolji, uvek u pravu, i da je baš njihov narod najviše propatio. Prema tome, treba im pružiti sve privilegije za »njihovu« verziju ovih virtuelnih mesta. Ova virtuelna mesta bi postepeno trebala da se pomešaju i konačno potpuno zamene *realna* mesta.

Virtualni izlazi?

Ovde je važno napomenuti da bilo koja verzija ovih virtuelnih mesta ne može biti posmatrana kao istinita ili lažna. Sve verzije su istinite – unutar svojih specifičnih istorijskih/kulturnih/etničkih/tradicionalnih premisa. Unutar virtuelne realnosti, bilo koji virtualni ambijent jednostavno *postoji*. Kako su pomenuli *Critical Art Ensemble* u svom VIPER predavanju: »Primarna vrednost VR za spektakl nije u tehnologiji, već u tome da se ona doživljava kao mit«. ¹⁹ Virtuelna realnost se stavlja u (praktičnu) upotrebu tek kada korisnica ili korisnik stave na sebe rukavice, HMD, stereo slušalice i kompjuterizovanu odecu (*datasuit*), i uključe svoj kompjuter. Tako da je i nepraktično i nemoguće raspravljati se sa pristalicama ili kreatorima virtuelnih mesta – oni su uvek u pravu, jer su zauvek zatvoreni u sopstvenim virtuelnim sredinama.

Jedan primer koji je bio veoma aktuelan između marta i početka juna 1999.: NATO bombardovanje Jugoslavije je zapadnim gledaocima prezentirano kao nešto čisto *virtuelno*²⁰ – bio je to rat koji u stvari i nije bio rat, bombardovanje da bi se spasili Albanci, mada bi povremeno NATO avioni pogodili i ubili na desetine Albanaca – ali bilo je to za njihovo dobro! Bombardovanje takođe nije bilo usmereno na civile, ali najveći deo civilne infrastrukture je uništen, bolnice, stambene zgrade, autobusi i putnički vozovi su

bivali pogođeni – ali, opet, ništa lično, sve je to bilo za dobro i za konačni užitek naroda Srbije. Bio je to rat za prestanak svih balkanskih ratova. (Još uvek preostaje da se vidi da li je uspeo u tome.)

U srpskim zvaničnim diskursima bombardovanje je predstavljalo živi dokaz da je zapadni svet bio i ostao protiv Srba, i to je još jedan razlog zbog kojeg ljudi treba da se povuku u svoja virtualna skloništa, gde će biti dobro zaštićeni od bilo kakvih blesavih ideja kao što su »demokratizacija«, »sloboda misli«, ili »sloboda izražavanja«. Kada se radi o opstanku naroda, svi njegovi pripadnici moraju složno stati kao jedan i hrabro se suprotstaviti gnevu svetskih sila. Njihova herojska smrt će biti samo ponavljanje herojskog Kosovskog boja iz 1389., što je jos jedan dokaz da čak i u smrti i razaranju, poraženi stoji na pijedestalu daleko višem od onog na kojem je pobednik. I potpuno je razumljivo da čudnom igrom sudbine, narod koji je jednom spasio (hrišćansku) Evropu od (muslimanskih) Turaka, padne kao žrtva iste te Evrope (u stvarnosti, samo Velike Britanije, zajedno sa SAD).

Jedna od najočiglednijih posledica dugotrajne upotrebe virtuelne realnosti jeste to da korisnici osećaju vrtoglavicu i da se nakon upotrebe VR kreću malo sporije nego što je to »normalno« – prilagođavanje drugačijoj sredini zahteva izvesno vreme (ovo se ponekad naziva »VR leg«, po analogiji sa »džet legom«). Bilo bi potpuno neproduktivno (osim, možda, samo da bi se neko ismejavao) tražiti od osobe koja je upravo skinula svoju kacigu da izvede neki zahtevan fizički čin, kao, na primer, da skače ili da potrči, i tome slično. Dolazi do nečega sto je Virilio (Virilio) nazvao »fundamentalnim gubitkom orijentacije«,²¹ osećanja vrtoglavice koje, u slučaju bivših jugoslovenskih naroda, i posebno Srba, sprečava ljude da uoče bilo kakvu razliku između stvarnog i izmišljenog.

Zbog svega ovoga, ne vidim nikakav razlog da se očekuje da će ideolozi, teoretičari, političari ili proponenti virtuelnih mesta, početi da se ponašaju na način koji bi se mogao nazvati »pristojnim« (to jest, da koriste racionalne argumente, da budu u stanju da razmatraju i stanovišta drugih učesnika u raspravi, da prihvate mogućnost da možda i nisu uvek u pravu, itd.). Uvek se mora imati u vidu poseban ambijent koji oni vide i osećaju kao svoj, u kojrm se osećaju ugodno, a tako se i ponašaju. Jedan način suočavanja sa njima bio bi da se u razgovorima ili pregovorima o bilo kojim pitanjima u jugoistočnoj Evropi uključe i kvalifikovani psiholozi i kompjuterski eksperti koji se razumeju u VR. Mislim da bi ovo znatno doprinelo međusobnom razumevanju i verovatno omogućilo daleko bolju komunikaciju. Drugi način bi bio brži i efikasniji, ali možda isuviše nagao i ne naročito diplomatski: jednostavno, isključiti kompjuter. Naravno, uvek postoji i mogućnost ubacivanja virusa – virusa demokratizacije, koji mora biti ubačen od strane nekoga izvan regiona, jer lokalni narodi nemaju ni snage ni volje da isprobaju tako

nešto. Ali da li su zemlje koje odobravaju masovna ubistva civila da bi se ustavila masovna ubistva civila moralno u stanju da predlože ovako nešto? Ili je njihov krajnji odgovor samo još više nasilja da bi se zaustavilo nasilje?

Kad se sve ovo uzme u obzir, neko bi se mogao zapitati zašto bi bilo koji balkanski narod napustio svoje virtualne svetove – u njima se nalaze stvari, pojmovi, mesta, narodi i (što je od presudne važnosti za nacionalno jedinstvo) *neprijatelji* koje oni jako dobro poznaju, znaju kako da se ponašaju prema njima i šta prema njima da osećaju. Postoje čak i male nevladine organizacije koje mogu da funkcionišu pružajući simulaciju demokratizacije, dok se u stvari baš ništa ne menja. Bilo kakva promena bi pripadnike ovih naroda samo bacila u haos, što je poslednje što kreatori globalne politike žele na Balkanu. Na kraju krajeva, izgleda da će se kako ljudi iz ovog dela sveta, tako i oni koji im žele sve najbolje, njihovi kritičari, i oni koji ih povremeno bombarduju, složiti da neki ljudi nikada ne treba da napuste svoje sobe za igranje i nikada ne treba da skinu svoje kompjuterizovane rukavice. Bar za sada.

Napomene

1. Virilio tvrdi da smo svedoci ne kraja istorije, već kraja geografije. Virtualna realnost je ušla u domove miliona gledalaca CBS, CNN, BBC i drugih velikih korporacija sa poslednjom intervencijom NATO-a u Jugoslaviji. Paul Virilio, »Un monde surexposé«, *Le Monde Diplomatique*, August 1997. www.mondediplomatique.fr/1997/08/VIRILIO/8948.html

Na sličan način, zabijanje aviona u oblakodere Svetskog trgovačkog centra u Njujorku 11. septembra 2001., moglo bi se posmatrati kao izlazak jedne supersile iz sfere virtualnog – upor. Slavoj Žizek, »Welcome to the Desert of the Real«, www.lacan.com/desertsym.htm

2. Na primer, Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, (Paris: Gallimard, 1995.); i Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, preveo William Weaver (San Diego & New York: Harcourt Brace Jovanovic, 1986.).

3. Za paradokse u vezi prostora i vremena, v. Virilio *O Espaço Crítico e as Perspectivas do Tempo Real*, preveo Paulo Roberto Pires (São Paulo: Editora 34, 1993.).

4. Izraz je 1986. skovao Džejron Lenier, i pored svih primedbi gramatičara i »čistih« naučnika, ovaj izraz je ušao u popularnu upotrebu.

5. Naravno, »Balkan« je takođe konstrukcija – posebno korišćena tokom poslednje decenije u svrhu konstruisanja, dekonstruisanja i rekonstruisanja različitih identiteta (»mi« sa »Balkana« nasuprot »njima« sa »Zapada«), kao i da bi se postavila zanimljiva hipoteza od strane nekih naučnika iz regiona (posebno Srkinja i Srba koji žive u SAD) da su »velike sile« uzrok sveg zla, te da je njihovo delovanje uvek odlučujuće određivalo balkansku politiku.

6. »Na osnovu onoga što piše Sterling (1990), sajberspejs je najbolje posmatrati kao generički termin koji se odnosi na niz različitih tehnologija, od kojih su nam neke poznate, neke su dostupne tek odnedavno, neke su u fazi razvoja, a neke još uvek u domenu fikcije, a zajedničko za sve ove tehnologije jeste njihova sposobnost da simuliraju ambijente sa kojima ljudi mogu da stupe u interakciju. Drugi autori radije upotrebljavaju izraz kompjuterski-posredovana komunikacija (CMC) (Jones 1994) u odnosu na istu grupu fenomena« (Mike Featherstone & Roger Burrows, »Cultures of Technological Embodiment: An Introduction«, *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Featherstone & Burrows (eds.), (London: Sage, 1995.), str. 5. Isti autori prave razliku između »Barlouljevog (Burlow) sajberprostora«, »virtualne realnosti« i »Gibsonovog (Gibson) sajberprostora«. S. Jones (ed.), *Cybersociety* (London: Sage, 1994.); Bruce Sterling, »Cyberspace (™)«, *Interzone* 41, 1990; J. Steur, »Defining Virtual Reality: Dimensions Determining Telepresence«, *Journal of Communications* 42(4), 1991.

7. Howard Rheingold, *Virtual Reality* (London: Mandarin, 1991.).

8. Citirano u: Jerry Isdale, »What is Virtual Reality?«, Online, 1998. <http://vr.isdale.com/WhatIsVR.html>

9. Bugarska i Turska su bile prve države koje su priznale Makedoniju pod njenim ustavnim imenom.

10. *Human Rights Watch* i druge nevladine organizacije smatraju da na ovom području živi između 15000 i 50000 slovenskih Makedonaca.

11. Ovo su stvari koje su veoma prisutne u savremenoj antropologiji. Godine 1995., došlo je do velike kontroverze kada je izdavačka kuća Cambridge University Press (u veoma poznoj fazi i mimo znanja svojih urednika za antropologiju) odbila da štampa knjigu Anastasije Karakasidu (Karakasidou), koja se (uglavnom) bavila slavomakedonskom manjinom u severnoj Grčkoj. Navodno se izdavač plašio da bi objavljivanje knjige moglo jako da naljuti Grke. Kontroverza je dovela do javne konsternacije, poziva na bojkot Cambridge University Press, kao i ostavke nekih članova njihovog uređivačkog odbora, među kojima i Majkla Hercfelda (Herzfeld) sa Harvarda, jednog od najpoznatijih i najcenjenijih antropologa na svetu. (Knjigu je 1996., objavila izdavačka kuća University of Chicago Press.)

12. Michael Benson, »The Future is Now«, u: *How the East Sees the East*, (Piran, Slovenia: Obalne Galerije, 1995), str. 83.

13. Upor. Aleksandar Bošković, »Hyperreal Serbia«, u: Arthur and Marylouise Kroker (eds.), *Digital Delirium* (Montréal: New World Perspectives, 1997); takođe u *CTheory*: http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=172.

14. Pod uslovom da se prvo programira.

15. Citirano kod Isdale 1998.

16. Adam Heilbrun, »Jaron Lanier: A Vintage Virtual Reality Interview«, 1988, dostupno na: <http://www.advanced.org/čjaron/vrint.html>.

17. Ovde moram da naglasim da ne smatram da su političari niti teoretičari ovo radili *sámi od sebe*, sve što su oni činili dolazilo je *od naroda*, često uz ogromnu javnu podršku za njihove nastupe i izjave, tako da bi se moglo reći da su oni nastupali i *u ime naroda*.

18. Treba dodati da kako zvanični predstavnici balkanskih nacionalnih država, tako i većina »običnih ljudi« vidi sebe »na raskršću između Istoka i Zapada«, i to smatra za osnovni razlog svojih problema – kako prošlih, tako i sadašnjih. Međutim, mnogi drugi delovi Evrope su takođe bili na ovom raskršću u različitim periodima svoje istorije – ovo važi, na primer, za Rusiju, Finsku i Španiju. Ovo je možda ostatak verovanja (koje je često moguće naći u »tradicionalnim kulturama« – u XIX veku zvanim: »primitivna društva«) da se određena etnička grupa nalazi u sámom središtu kosmosa, duž ose svemira (*axis mundi*), tako da bilo šta što se desi etničkoj grupi (»narodu«) utiče na sudbinu čitavog svemira.

19. Critical Art Ensemble, »Posthuman Development in the Age of Pancapitalism«, u: *ZKP 3.2.1* (Ljubljana: Ljubljana Digital Media Lab, 1996.).

20. Arthur & Marylouise Kroker, »Fast War/Slow Motion,« *CTheory*, 1999 http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=209

21. Paul Virilio, »Speed and Information: Cyberspace Alarm!«, translated by Patrice Riemens, *CTheory*, 1995 http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=72.

Katerina Kolozova

Identitet (jedinstva) u izgradnji: o smrti »Balkana« i rođenju »Jugoistočne Evrope«



Smatram da je jedini put do ne-generičke-humanosti, za koju je ključ za povezivanje specifičnost – ali definitivno ne i samoniklost – put radikalnog nominalizma.

Donna Haraway, »Human
in a Post-Humanist Landscape«

Posle raspada Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije na samom početku 1990ih godina, gotovo istovremeno sa razbuktavanjem nekoliko jugoslovenskih ratova, počinju da se pojavljuju novi konglomerati nacija i država. Ove nove tvorevine stvaraju se od novih država koje izranjaju iz rasparčane Jugoslavije, koja je i dalje u rasparčavanju, kao i iz susednih balkanskih zemalja. Region Jugoistočne Evrope se rodio (ili se još uvek rađa...). To je vreme smrti i vreme rađanja imena: gušeći se u krvi jugoslovenskih ratova, ime »Balkan« umire dok istovremeno na svet dolazi ime »Jugoistočna Evropa«. Balkan umire (i to onako »kako mu priliči« – u krvi), a Evropa se ponovo rađa – na balkanskoj teritoriji.

Oslanjajući se na fukoovsku teorijsku tradiciju i koncepciju Džudit Butler (Butler) o »performativnosti«, ¹ ja bih rekla da je pretvaranje imena Balkan u ime Jugoistočna Evropa poziv na jedan veliki politički projekt – ili na njegovo započinjanje – naime, na projekt (re)-konstrukcije novog geopolitičkog i kulturnog identiteta. Ta (re)-konstrukcija identiteta *uvek* je odraz jednog već prilično konkretnog, »materijalnog« ili »realnog« fenomena, a nikad nije »samo ime«. Jer, nešto što bi bilo »samo ime«, ne postoji. Iznoseći svoje argumente u vezi sa očekivanim »materijalnim« i »materijalizujućim« efektima promene imena o kojoj je reč, poslužiću se jednim primerom

sa, kako izgleda, izrazito »performativnim« efektima, a to je primer imena »žena« u okviru feminizma. (Želela bih da skrenem pažnju čitalaca da ovaj primer ne treba da shvate kao nešto drukčije od onoga što on jeste – *primer* efekata »performativnosti« – a svakako da ga ne shvate kao metaforu. U mojoj argumentaciji on se javlja samo kao možda najshvatljivija ilustracija sposobnosti koje se »materijalizuju« kroz performiranje imenovanja).

Druga ilustracija (uvek) »materijalnih«, »stvarnih« i iskustvenih efekata političkog procesa davanja imena, kojoj ću ovde pribeći, jeste slučaj Republike Makedonije. Ovde ću povući paralelu između dva slučaja: slučaja osporenog identiteta i slučaja poništenog imena. Ustanovljene sličnosti su, na taj način, »strukturne« (ili »geometrijske«, kao da pripadaju vektorima moći koje su u igri) i ne podrazumevaju nikakav »materijalni sadržaj« ispoljavanja osporenog i negiranog imena i identiteta. Najzad, očekivani (i nameravani) materijalni efekti menjanja imena Balkan nisu ništa drugo nego upravo *debalkanizacija* Balkana i njegova *evropeizacija*.

Ovaj veliki projekt (geo/istorijsko-političkog menjanja imena) predstavlja ujedno i poziv na sjedinjavanje balkanskih identiteta u jedan – ali ne obavezno unitarni, odnosno, jednoobrazni identitet, identitet regiona koji će se zvati Jugoistočna Evropa. Koncept »ne-generičkog« jedinstva Done Haravej (Haraway), sadržan u ujedinjujućem imenu (njenog post-humanog, ne-generičkog) »čovečanstva«, predstavlja teorijsku pozadinu za moje proklamovane nade u dobre izgledе ove prilike koja nam je data, naime, da se svi povinujemo jednom i opštem identitetu (za koji je bilo predloženo ime Jugoistočna Evropa). Prema tome, ono što se ovde dovodi u pitanje nije ideja ujedinjavanja pod jednim identitetom (što je ugrađeno u proces globalizacije), već ime koje ovaj novi identitet treba da nosi, odnosno, ono šta on treba da *bude*.

1. Priče o imenu

Postoje bar dve međusobno povezane priče/istorije imena Balkan: jedna se odigrava (uglavnom) na Zapadu Evrope, a druga na samom Balkanu. Iz iscrpne priče Marije Todorove (Todorova) o imenu – i iz njene uticajne analize, odnosno, njenog shvatanja ove istorije – shvatamo da se to ime rodilo na Zapadu.

»Kako, dakle, glasi priča o imenu 'Balkan'?,« pita Todorova i u odgovoru na ovo pitanje nudi svoju priču o putovanju po Levantu, 1794. godine, jednog mladog Engleza (»u to vreme tek svršenog studenta sa Kembridža«), koji se zvao Džon Morit (Morritt).² Evo izvoda iz pisma koje je Morit napisao svojoj sestri:

Približavali smo se tlu klasike. Prespavali smo u podnožju planine, koju smo prešli sledećeg dana; ona razdvaja Bugarsku od Rumunije (stare Trakije) i, iako *ponižena imenom Bal.Kan* (kurziv K. K.) nije ništa manje impresivna od antičkog Hemusa.³

Pojava imena »Balkan« u zapadnim rečnicima kao geografskog naziva (planine Hemus) poklapa se, prema tome, sa nazivom za unižavanje, odnosno, degradaciju.⁴ Pojam »balkanizacije« se već podrazumeva, neizbežno je sadržan, odnosno, neodvojiv od sve češćeg korišćenja topografskog naziva »Balkan« u 19. i 20. veku. Tako, istovremeno sa njegovim geografskim prekrštavanjem na fantazmatsko-ideološkoj sceni civilizovanog Zapada Evrope, Balkan (njegova zamišljena teritorija, njegove zamišljene zemlje i zamišljeni ljudi) se uvodi među imena za drugu evropsku negativnu utopiju – i dobija zadatak da ih stvara – naime, izvrnutu sliku same (zadane) Evrope.

U »Uvodu« knjige *Imaginarni Balkan* čitamo, međutim, da se ova utopija razlikuje od one koja je sadržana u slici radikalnog, totalnog, apsolutnog drugog – Orijenta (kako je on predstavljan u diskursima o Orijentalizmu). Oslanjajući se na glavne argumente Todorove, one koji predstavljaju sâm diskurs njene knjige – dolazimo do zaključka da je *balkanski u-topos* mesto *Drugosti Istog/Drugosti unutar Istog*, to je *Granica-i-kriza-Evrope*.⁵

Ili je možda tačnije reći da ta drugost predstavlja upravo čistu negaciju one »svete slike Istog« (Evrope), nastale dovođenjem u krizu kako njegovih temeljnih kategorija tako i njegove cele slike/slike celine. Balkan kao (evropska) Ne-Evropa jeste »senka, strukturno prezreni alter-ego«⁶ Evrope.

Obično se slika Balkana i pojam »balkanizacije« povezuju sa onim što Evropa tvrdi da je već prevazišla ili savladala (i zato oba termina sadrže ideju unižavanja i degradacije): rat (posebno između susednih zemalja), tradicionalno neprijateljstvo između nacija i država u istom regionu, brutalnost i krvoproliće... Balkan je ono potisnuto Evrope, fantazmatski konstruisan kao prošlost Evrope.

»Balkanistička« slika Balkana, koja proizvodi imaginarij »balkanizacije«, jeste konstrukcija koja postoji i deluje isključivo (ili, prvenstveno) na, manje ili više, čisto fantazmatskom nivou.⁷

Druga priča o radu balkanskog imaginarnog dešava se na samom Balkanu. To je jedna dvosmislena priča. Kao geografski naziv, stvoren na evropskom Zapadu, »Balkan« je ušao u zvanične rečnike zvaničnih geografija regiona kao takvog – kao ime teritorije nezavisno od bilo kakvih asocijacija koje bi imale kulturno značenje. To je uvek bio prvo »neutralan« naziv, čist topografski pojam, a tek posle toga jedan od bar dva moguća druga naziva, koji sobom nose kulturno i političko značenje. Prvi od ova dva upravo pome-

nuta naziva potiče iz zapadne fantazmatske predstave o »Balkanu« kao mestu na kojem se dešava »balkanizacija«.

Druga, pak, jeste političko-istorijska i kulturna konstrukcija balkanskih identiteta u njihovoj zajedničosti (kao i u njihovim različitostima) i ona ujedinjuje, odnosno, okuplja njihove zajedničke (i specifične) interese, polažući pravo na izvestan zajednički regionalni identitet i, po pravilu, pozivajući na bližu regionalnu saradnju. Ova (balkanska) konstrukcija (o Balkanu) ni na koji način se ne poima kao unižavajuća. Naime, ovo je konstrukcija koja je u prošlosti proizvodila takve političke fantazije kao što su ideje o balkanskoj federaciji ili konfederaciji (posle Drugog svetskog rata), kao i neke druge srodne nade i snove, i koja i danas na Balkanu inspiriše nade i nastojanja u pravcu regionalne saradnje i »regionalizacije« (umesto »balkanizacije«).

Mada je ovaj (prvenstveno) političko-istorijskoj konstrukciji, optimizam-građenja-novog-identiteta nešto svojstveno i od nje neodvojivo, postoje i diskursi (na Balkanu) u kojima se ona može povezati – i to bez ikakve kontradikcije – čak i sa njom suprotnom predstavom »balkanizujućeg« Balkana. Ipak, nema sumnje da takvi političko-istorijski projekti i projekcije pretpostavljaju jednu prijatniju (i više podstičuću) priču o balkanskom identitetu, uprkos tome što se ta mogućnost može povezati sa izvesnim samo-kritičkim stavom (sa takozvanom svešču o »našem balkanskom/balkanizujućem mentalitetu«).

2. Scena/greh ubijanja imena

Devedesetih godina, sarajevski list *Oslobođenje* sledećim rečima je najavio neizbežne ratove u Jugoslaviji:

Tako, umesto da budemo integralni deo Evrope, mi ponovo postajemo Balkan, tonemo u njega podjednako u Ljubljani, kao i u Zagrebu, Beogradu, Staroj Pazovi i Foči, u Velikoj Kladaši, Prištini i Skoplju.⁸

Tokom godina rata i krvoprolića koje su usledile, u godinama regionalne nestabilnosti i nesigurnosti, pridev »balkanski«, prilog »balkansko«, i pojam »balkanizacija«, bili su prisutniji nego ikada ranije. Prisutniji u lokalnoj štampi, u televizijskim programima i u našim razgovorima – ali isto tako i u naučnim studijama i analizama na civilizovanom Zapadu – kao oznaka izvora događaja, ali i kao njihovo objašnjenje. Fantazmatska slika *Drugog onog Istog/Drugog unutar Istog*, to mesto mnogih zapadnih mitskih investiranja, bilo je mesto oko kojeg su se vršile »racionalizacije« post-jugoslovenskih ra-

tova. Balkan je *uvek već* bure baruta. Usred krvi, siromaštva, bede i smrti, reči »Balkan-balkanski-balkanizacija«, ponovo oživljavaju. Usred sve te smrti, ime je živo i dobro mu je.

Originalno ime, ono koje su stvorili Morit i drugi pripadnici iste civilizacije, punilo se preobiljem života tokom godina rata i nasilja. Marginalna, balkanska konstrukcija »Balkana«, ime »Balkana« u njegovoj optimističkoj upotrebi od strane samih Balkanaca – kao identifikacija *srećnog mesta regionalne bliskosti i osećaja zajedništva* – nestajalo je. Polako ili brzo (u zavisnosti od zemalja i pojedinaca), ustupalo je mesto procesu konstrukcije naših *aktuelnih* evropskih identiteta.⁹ Nad dobro ime Balkana sa njegovim nadanjima u bolju (zajedničku) budućnost zemalja i naroda regiona, nadvila se senka rđavog imena Balkana.

Afirmativna konstrukcija balkanskog identiteta je umirala, gušila se u sveprisutnosti »ponižavajućeg imena Balkana«. Sasvim suprotno zapadnoj predstavi, značenje ove afirmativne balkanske fantazme o »balkanskom identitetu« – koje se prelivalo u optimističke političko-istorijske projekte kao što je san o balkanskoj kon/federaciji – bilo je čak i prilično prijatno.¹⁰

Ova prijatna predstava »Balkana«, međutim, iščezla je u samim događajima (ratu i nasilju), odnoseći svaku nadu da će se ime Balkana ponovo pojaviti u spoju sa nadom u svetliju budućnost za ovaj region. Fantazmatski Balkan – koga su stvorili Balkanci – kao utopijsko mesto zadovoljstva, lagodnog života, zdravog mentaliteta,¹¹ i tako dalje, polako je nestajao u dubokoj senci preovlađujućih slika rata i očaja.

Ali »dobro ime Balkana« nije umrlo tako što ga je ubilo agresivno i nasilno prisustvo »rđavog imena Balkana«. Agonija umirućeg imena naglo je prekinuta s druge strane. Nad njim je izvršena smrtna kazna u isto vreme kad je izvršena smrtna kazna i nad rđavim imenom Balkana. Dobro ime Balkana poistovećeno je sa rđavim, i kao rezultat, oba su zbrisana jednim istim potezom.

Krajem rata na Kosovu, kada je došlo vreme da se izražava nada i kuju planovi za region, na redovnim Konferencijama za novinare koje su držali NATO i vlada SAD,¹² termin Jugoistočna Evropa počeo je sve češće da se pojavljuje. Najzad je potpuno zamenio ime »Balkan« koje je na početku rata bilo mnogo prisutnije od imena »Jugoistočna Evropa«. U jednom jedinom trenutku, hirurškim zahvatom ime »Balkan« je uklonjeno, a »Jugoistočna Evropa« se naglo nametnula i zamenila ga uz obećanja o rekonstrukciji i stabilizaciji regiona i uz najavu projekta Pakta stabilnosti. Ime Jugoistočna Evropa je preovladalo (na sceni imena) kao označitelj bolje budućnosti regiona u smislu njegove »evropeizacije«. Ime Balkan, (bar u zvaničnim i legitimizujućim govorima na međunarodnoj sceni) sada je praktično mrtvo.

3. Identitet koji se gradi: poziv na jedinstvo i ponovna smrt Imena

Lideri takozvane međunarodne zajednice najavljivali su post-kosovsku eru kao »period rekonstrukcije i stabilizacije« regiona. Kako bismo se re-konstruisali, pozvani smo da se prvo radikalno konstruišemo. Ili, drugim rečima (rečima stvarnih kreatora projekta), kako bi se ostvario cilj rekonstrukcije i stabilizacije, prvo smo pozvani da se pozabavimo i razvijamo regionalnu saradnju (kao jugoistočni Evropljani). Od nas (država i ljudi Balkana) očekuje se da odgovorimo na ovaj poziv, (na evropski, a ne na balkanski način), ozbiljno i odgovorno. Pozvani smo da izgradimo region putem regionalizacije kako bismo se rekonstruisali i stabilizovali. Od nas se očekuje da se rekonstruišemo u stabilan Jugoistok Evrope. (Dok se Zapad Evrope konstruiše u Novu Staru Evropu).

Imena zemalja i naroda, gradova i ljudi, umetnosti i pesama, književnosti i ekonomija, skupljaju se pod jednim imenom gradeći novi identitet Jugoistočne Evrope. Ovi procesi su već počeli, zasnovani na našim evropskim ambicijama kao i na evropskim demokratnim vrednostima (isprepletenim sa proklamovanim političkim principima Evropske unije).

Zajednički identitet u kojem svi treba da učestvuju – bez brisanja individualnih specifičnosti; ono što je zajedničko u zagrljaju s onim što je različito – to se stvara. Grade se i identitet i ime koje on nosi. Svi mi smo pozvani da se okupimo pod zajedničkim novim identitetom. Izgleda da je taj identitet koncipiran (od strane sâmih autora projekta, to jest, lidera globalne zajednice) kao nešto što ujedinjuje, ali ne uniformiše. Izgleda da je zamišljen kao zajednički, ali ne i unitarni identitet. Ili, pak, on otvara (i čak obećava) takve mogućnosti. Slično čovečanstvu Done Haravej, smeštenom u »post-humanističko okruženje«,¹⁴ aspiracije projekta re/konstrukcije Jugoistične Evrope mogu biti nazvane jedinstvom u post-unitarnom okruženju.

Inaugurisanjem ovog novog istorijsko-političkog identiteta, suočavamo se sa kritičkim momentom koji donosi kako veliki podsticaj tako i rizik: započinjanje konstrukcije identiteta koji je ujedinjujući (mnoga imena koja se združuju pod jednim jedinim imenom – Jugoistočne Evrope), i koji, na taj način, rizikuje da bude konstruisan kao unitaran. Unitarno je *uvek već* stabilno, fiksirano i isključivo. Međutim, ako se gradi tako da uključuje i razliku, specifičnost i raznolikost, ovaj ujedinjujući identitet može – a nadajmo se da i hoće – uspeti da se zasnuje kao ne-unitaran. U svom tekstu »Humano u post-humanističkom okruženju«, Dona Haravej poziva na jedinstvo koje treba da se uspostavi kroz naziv »čovečanstvo« koje bi bilo ne-unitarno (a i ne-univerzalističko) utoliko što je »ne-generičko... za onoga za koga specifičnost – ali nikako i samoniklost – predstavlja ključ za povezivanje«. ¹⁵ Us-

postavljanje jugoistočno-evropskog identiteta može značiti mogućnost izgradnje jednog sasvim novog identiteta koji nema istoriju unitarnosti, jednog fleksibilnog, promenljivog identiteta podložnog transformaciji, koji gravitira ka razlici.

Za razliku od koncepta Fransoa Miterana (Miterand) o »ulasku u Evropu« kao vraćanju Staroj Evropi, pravim evropskim korenima, jugoistočna Evropa treba da bude nešto sasvim novo, jer joj je prošlost bila balkanska. Činjenica da se kod izgradnje jugoistočno-evropskog identiteta ne radi o očuvanju postojećeg identiteta koji se bori da ostane onakav kakav je,¹⁷ predstavlja još jedan izvor nade da se »ne-generičko jedinstvo« može ostvariti, posebno s obzirom na to da je sâm projekat zasnovan na nadi i nameri da se raznolikost i specifičnost sačuvaju, da budu podržavani i afirmisani (uz istovremeno priznavanje/izgradnju zajednice/zajednica, tj., »regionalizaciju«).

Ovaj veliki i ambiciozni politički i istorijski projekt može predstavljati (i obećava da će predstavljati) rađanje jednog divnog novog zajedništva, sudelovanja i uzajamnosti. I zaista je reč o rađanju. Ali, što se tiče imena, još uvek je reč o surovoy egzekuciji naziva »Balkan«. Pogrešno je pretpostavljeno da »Balkan« mora da umre kako bi se rodio ovaj novi identitet koji obećava svetliju budućnost, ne samo regionu već i čitavoy Evropi. To je bila nepravedna egzekucija, jer je regionalizam već odavno veliki »balkanski« san, još od doba kada Evropa nije ni pomišljala na to. Umesto da se ostvaruje stari balkanski san, sada je to ostvarenje evropskog sna.

Ono čemu prisustvujemo u ovom »momentu surove egzekucije imena«, praktično je stvaranje »iz ničega« jednog sasvim novog istorijsko-političkog, kulturnog i geopolitičkog identiteta. Da li je potrebno da pitamo da li brisanje starog imena, i inauguracija novog, treba da znače promenu identiteta? Takozvana post-strukturalistička teorija (ona heterogena smesa nastala od imena Fukoa /Foucault/, Deride /Derrida/, Deleza /Deleuze/, ponekad čak i sa post-lakanovskim psihoanalitičkim tokom) naučila nas je da Ime *jeste* identitet. Ili bolje rečeno, davanje imena znači identifikovanje, odnosno, identifikovanje znači davanje imena. Ipak, moj argument za oprez i ozbiljno razmatranje činjenice ponovnog davanja imena (Balkanu), pretpostavlja da iza toga stoji »teorija performativnosti« Džudit Batler, kao njegova najsnažnija teorijska podrška. Ne uspevam da se setim ni jednog drugog diskurzivnog okvira koji bi bio i približno tako koristan za istraživanje mogućih posledica ponovnog davanja imena kao što je to onaj koji se oslanja na konceptualne alatke post-strukturalističke tradicije i teorije performativnosti Džudit Batler.

Međutim, ja sam ipak odlučila da svoje glavne argumente smestim u područje proživljenog iskustva »teorijske *prakse*«¹⁸ feminizma, kao i u pod-

ručje istorijsko-političkog entiteta zvanog, i pogrešno nazivanog, Republika Makedonija. Navodim ova dva primera samo da bih pokazala, i još jednom podsetila, na neizbežno nastupanje iskustvenih, »pravih« posledica svakog ponovnog davanja imena, a ne da bih ilustrovala ili napravila aluziju na konkretne promene čije se pojavljivanje očekuje uporedo sa uvođenjem naziva »Jugoistočna Evropa«.

Naime, decenijama je feminizam bio poprište polemike o imenima kao identitetima. Ali pre svega, bio je poprište na kojem se vodila bitka oko naziva »žena« i njegovog esencijalizovanja, čime su se hegemonizovali efekti, ili tačnije rečeno, njegove dalekosežne političke posledice. Slične teorijsko-političke bitke (oko pitanja esencijalizovanja naziva i političkih posledica koje iz toga proizlaze) vođene su i na polju /post/-kolonijalnih, odnosno, etničkih proučavanja, a čak i u domenu političke ekonomije.¹⁹ Ipak, upravo su feministička teorija i politička praksa (ali isto tako i kolonijalne i etničke studije »postmoderne ere«) na najubedljiviji način ukazale na činjenicu da su diskurzivni efekti naziva *uvek unapred* politički materijalizovani. Međutim, efekti »esencijalizovanja« ne predstavljaju jedine moguće »materijalne« ili »realne« posledice (političkog) davanja imena. Odabrala sam da pribegnem anti-esencijalističkim teorijskim debatama u okviru feminizma samo kao relativno ilustrativnom primeru/dokazu efekata koji proizlaze iz davanja imena, to jest, njihovom identifikovanju kao konkretnih i političkih efekata. Diskurzivna hegemonija univerzalne kategorije »žene«, i praksa imenovanja povezana s tim – proizvele su prilično vidljive i relativno »realne« političke (a time i »kulturne«, »socijalne«, »istorijske«) situacije.²⁰

Naravno, ne samo feminizam, već i ostala teorijsko-politička praksa (kako diskurzivna, tako i ona koja se tiče političke akcije koja je proizašla iz diskurzivne prakse) pokazala je političku »materijalnost«/»realnost«, nastalu putem davanja imena odnosno identifikovanja. Svedoci smo prilično »materijalne« istorije koju je proizvela univerzalna kategorija »čoveka«.²¹ Od Fukoa na dalje (*nazovimo* izvesnu zamišljenu istorijsku granicu u savremenoj teoriji imenom Fukoa), i od pojave političkog aktivizma takozvanih »marginalizovanih« grupa, stalno se nalazimo u situaciji da moramo ponovo da zaključujemo sledeće: ime je uvek diskurs, diskurs je uvek performativan, prema tome, »materijalan/materijalizujući«. Ime je identitet; identitet je situacija i situiranost. (U ovom smislu »Obojeni« ili »Crnci« – izvinjavam se što koristim ove nazive, koji služe za politički napad i diskriminaciju, kako bih ilustrovala ono što želim ovde da kažem –morali su da nestanu kako bi se pojavili »Afro-Amerikanci«).

Izgleda, međutim, da ne postoji ilustrativniji primer »realnih«, »materijalnih« (i egzistencijalnih) posledica stvorenih *političkim davanjem imena* nego što je to slučaj sa Republikom Makedonijom. Oспорavano pravo Make-

donije (osporavano od strane Republike Grčke) na naziv »Makedonija«, materijalizovalo se u nekoliko godina teške ekonomske krize i osiromašenja Makedonije koje je nastupilo kao rezultat zatvaranja granice između dve zemlje, usporavanju procesa takozvane »evropske integracije« Makedonije, i u neke druge ozbiljne i gotovo deceniju stare probleme.

Paradoksalno smešteni u identitet bez imena (iz perspektive Drugoga), Makedonci su osuđeni na prilično bolnu (kolektivnu i individualnu) situaciju (međunarodne) nevidljivosti i zamrznutog i odloženog identiteta koji tavori u beskrajnoj krizi. Ova situacija je proizvela ranjiv (a ne nestabilan, ili »slab«, u dobrom post-strukturalističkom smislu) Makedonski Subjekt.

Uklanjanje imena »Balkan« stvara praktično istu situaciju za Balkance time što stvara Balkanski Subjekt kao osporen, negiran i nestajući identitet. Slučaj sa davanjem imena »Jugoistočna Evropa« iste je prirode, ali je obrnut: to je prazno ime, zrelo da porodi novi identitet.

Sva tri slučaja identiteta i imena u krizi (naime, slučajevi »Makedonije«, »Balkana« i »Jugoistočne Evrope«) imaju bar jednu zajedničku karakteristiku koja je svojstvena svima njima: *krajnje nasilje nad Subjektom kroz totalnu frustraciju želje*. Ono se vrši kroz negaciju, potpuno odstranjivanje njenog (»Željinog«) Subjekta. *U sva tri slučaja, Subjekt (nosilac) ove negacije jeste Evropski Subjekt kao globalni i globalizujući Subjekt*. Jednostavna geometrijska figura izgrađena od vektora snage na delu u dva slučaja (u slučaju Makedonije i u slučaju Balkan/Jugoistočna Evropa) odražava kolonijalno potčinjavanje/stvaranje Balkana i Makedonskog Subjekta. Ovi procesi se odigravaju sa post-kolonijalnim svetom u pozadini koji stvara utisak da teži prevazilaženju i napuštanju kolonijalnih subjektiviteta/subjektivizacije i to, sa svim paradoksalno, upravo kroz proces globalizacije.

Nije, znači, nevažno što se pristupilo realizaciji ovog – istorijsko-politički zamišljenog – grandioznog projekta preimenovanja onoga što je nekad bilo Balkan. Posebno zbog toga što je to jedan političko/strateški potez u okviru globalnog/globalizujućeg momenta koji podstiče Evropu da se rekonstruiše, osnaži i *zameni samu sebe*. Moment prekrštavanja Balkana u Jugoistočnu Evropu uvela je pre svega sama Evropa, kao deo svoje sopstvene rekonstrukcije zasnovane na sopstvenom globalno/strateškom re-pozicioniranju (u pravcu stabilnog, demokratskog i *evropskog* političkog jedinstva na celokupnom evropskom kontinentu). Promena imena je, prema tome, deo određene političke akcije od globalnog značaja i, s obzirom na to, nosi sobom prilično opipljivu konkretnost. Naravno, da bi se Jugoistočna Evropa stabilizovala i rekonstruisala, nije dovoljno da se samo zove Evropom, već mora i da bude/postane »evropska«. ²²

Zaista, ne postoji ništa što bi bilo »samo ime«. I ne istražujemo mi ovde ubistvo »samo imena«. Postoje »realiteti« koji će neizbežno nestati sa

nestajanjem umirućeg imena. Odbačeno ime »Balkan« nudilo je marginalnu i teško opažljivu poziciju i perspektivu, nudilo je krizu Istosti i nudilo je krizu sámom tom Istom, koje ga je i stvorilo. Najzad, kroz stereotipove koje proizvodi na Zapadu, ono nudi divne produktivne/subverzivne pozicije na Istoku, koje mogu biti izvor plodne perspektive misli, posebno u smislu ponovnog koncipiranja konstrukcija identiteta i političko/istorijskih projekata.

Na primer, neodgovornost koja se tradicionalno pripisuje Balkancima mogla bi da ima za rezultat (a možda ga je već i imala) »naivniji« (gde navian znači onaj koji manje zna, manje je mudar i ozbiljan), razigraniji politički kritički stav, lišen svečane ozbiljnosti nastajanja (kako to kaže Derida) stare-mlade Evrope sa njenom istorijskom težinom. Ova razigranost, ili »detinjastost«, ne znači političku neodgovornost, već je samo oslobođena tere-ta evropske istorijske odgovornosti. To znači biti manje odgovoran prema istoriji, izgrađenoj na opsesivni (evropski) način konstantnog ponovnog obnavljanja sopstvenog sećanja (opet primedba pozajmljena od Deride).²³ Probitačna, osvežavajuća neodgovornost, mogla bi da predstavlja korist izvučenu iz izvesnog »balkanskog pozicioniranja misli«.

Ali mene manje brinu ove ozbiljne posledice koje se tiču intelektualne sudbine Balkana/Jugoistočne Evrope. Mrsko mi je što gubim mogućno ime zbog političko-istorijskog projekta koji se odvija, ime koje je predstavljalo eho pesama koje smo svi znali i voleli, igara koje smo igrali i, pre svega, načina života koji su nam bili/još uvek su nam svima bliski (a koji su nekada šokirali Evropu). Ovo je mogla da bude investicija pod naslovom »kulturni identitet« u političko-istorijski projekat, koja je mogla da taj identitet oblikuje na način koji je (uspešno) izbegnut uvođenjem novog Jugoistočno-evropskog identiteta.

Napomene

1. Judith Butler, *Gender Trouble*, (London: Routledge 1990); *Bodies that Matter*, (London: Routledge, 1993).
2. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, (Oxford University Press, 1997), p. 22.
3. Ibid.
4. Sámno prvo pominjanje imena vraća nas, međutim, dalje u prošlost (čak u 15.vek), ali je to bilo pre početka stvarne »priče« oko imena, vidi: Maria Todorova, op. cit., p. 22. Termin kojim se označava čitavo poluostrvo pojavio se 1808. godine, kada ga je prvi put upotrebio Nemač August Cojne (Zeune) u svojoj knjizi *Goea: Versuch einer wissenschaftlichen Erdbeschreibung*, (Berlin), p. 11.

5. Todorova, *Ibid.* 1997, pp. 16-18.
6. *Ibid.*, p.18 (Todorova se osvrće na koncept liminalnosti kod fan Henepa /Van Gennep/).
7. Cf., *The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict* by George F. Kennan, Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1993, p. i. Kinen (Kennan) pokazuje da boluje od čudne amnezije u svom izveštaju o Balkanu i jugoslovenskim ratovima kada pravi ovakav komentar: »Evo nas u 1993. godini. Posle osamdeset godina ogromnih promena u ostatku Evrope i novih krvavih sukoba na samom Balkanu...«); na šta Todorova dodaje sopstveni komentar: »Zaista, neosporno ima nečeg ne-evropskog u činjenici da Balkan nikako ne uspeva da dosegne dimenzije ostalih evropskih pokolja. Posle Drugog svetskog rata, gotovo arogantno zvuči ono pomirljivo priznavanje da 'takva duševna stanja nisu specifična za balkanske narode,... već se mogu sresti i kod drugih evropskih naroda'... Ali, sve te razlike su relativne. Kod balkanskih naroda upravo te specifične osobine preovlađuju preko svake mere« (Todorova, *Ibid.*, p. 6).
8. Zrnka Novak, »Nema čistih ruku«, *Oslobođenje*, 23. septembar 1990, s. 3, navedeno kod Todorove, *Ibid.*, p. 53.
9. Ipak, iako se identifikujemo našim balkanskim identitetom, ne moramo obavezno da imamo tendenciju (ili bolje reći, retko je imamo) da mislimo da to protivreči našem statusu Evropljana (u koji mi, bar posle Drugog svetskog rata, nismo ni sumnjali – dok to nismo počeli da činimo, možda sada); cf., Todorova, *Ibid.*, pp. 42-61, o različitom osećanju »balkanskog« među samim Balkancima.
10. Mi, Balkanci, volimo da mislimo da je »Balkan« sinonim za velikodušnost, široko srce, otvorenost, temperamentnu muziku i igru, možda pomalu grubu, ali toplu spontanost, itd. (Sic!)
11. Ova utopijska ideja Balkanaca mogla bi da predstavlja (i često je predstavljala) kulturnu investiciju u političko-istorijske projekte tipa »bolja budućnost za balkansko zajedništvo«, ili u slične političko-kulturne projekte.
12. Što smo mi svi (bar u Makedoniji) mogli svakog dana da gledamo na CNN i BBC World Service tokom čitavog trajanja rata na Kosovu.
13. Cf., Jacques Derrida, *L'autre cap*, Les editions de Minuit, (Paris, 1991), p. 14.
14. Donna Haraway, »Human in a Posthumanist Landscape«, u: Judith Butler & Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, (London: Routledge), p. 88.
15. Donna Haraway, *loc.cit.*
16. Vidi: Derrida, *Ibid.*, p.15.
17. Cf. Derrida, *Ibid.*

18. Uprediti poziciju Deleza i Fukoa izloženu u njihovoj snimljenoj diskusiji »Intelektualci i moć«, naime, da »teorija ne izražava, ne prevodi i ne služi da bi se primenila praksa: ona jeste praksa«; navedeno u uvodu prevodioca engleske verzije Delezove knjige *Foucault*, (London, Anthlone Press), p. viii.
19. Vidi: J. K.Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (Blackwell Publishers, 1996).
20. Butler, *Ibid.*, 1993, p. 6; o *materijalizujućem* efektu »podevojčenja« devojke putem mehanizama imenovanja (nje kao »devojke«).
21. Mnoge kritike i pozivi na reviziju koji su upućivani povodom teksta »Declaration des droits de l'Homme« (Deklaracije o pravima čoveka) na konferenciji održanoj u Parizu pre dve godine (u Boburu 1998.), bavile su se isključivo brojnim problemima mnogih i različitih imena.
22. Prema tome, nije nimalo čudno što u regionu Jugoistočne Evrope/Balkana, upotreba izraza »napredovati kao zemlja« i »ući u Evropu« (pri čemu se misli na Evropsku Uniju) imaju istovetno značenje.
23. Derrida, *Ibid*, 32.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Katerina Kolozova, »Identity (of Unity) Under Construction: On the Death of the 'Balkans' and the Birth of 'Southeast Europe'«, (manuscript)

Evelina Kelbečeva

Bugarski kulturni identitet – Ešerove stepenice?



Za vreme moje prve posete Zapadu 1990. godine, predstavljali su me kao »naučnicu iz Istočne Evrope«. To se dogodilo nekoliko meseci posle pada Berlinskog zida. Tri godine kasnije, u Sjedinjenim Američkim Državama, predstavljena sam kao »profesorka sa Balkana«. Bilo je to u doba kada su se na naslovnim stranama svih listova i časopisa mogle videti slike užasa iz Bosne.

Počela sam da se pitam da li će ikad doći vreme kad će me predstavljati jednostavno kao »naučnicu iz Bugarske«. A kad takvo vreme najzad dođe, da li će Bugarska već biti u Evropskoj Uniji... Verovatno neću imati prilike da budem predstavljena prema svom ličnom nacionalnom identitetu. Sećam se gorkih reči Julije Kristeve (Kristeva) iz njenog eseja »Bugarska, moj bol«, koji je napisala u Parizu: »Oh, vi napuštena deco istorije, vi stremite tome da stignete istoriju, ali ne znate kako to da postignete; vi – nevidljivi, koje niko ne čeka, vi neželjeni Bugari, bela tačka na mapi, na sumornom Balkanu, ranjeni ravnodušnim pogledom Zapada... Bugarska, bolu moj«. ¹

Sa druge strane Atlantika, u Sjedinjenim Državama, Marija Todorova (Todorova) je svoju knjigu *Imaginarni Balkan* posvetila svojim roditeljima – »od kojih sam naučila da volim Balkan bez potrebe da se njime ponosim ili da ga se stidim«. Zaključila je: »Uostalom, Balkan se nalazi u Evropi, Balkanci su beli; uglavnom su hrišćani, pa se zato projektovanjem sopstvenih frustracija na njih mogu zaobići uobičajene rasno ili verski obojene insinuacije«. ²

Setila sam se metafore o Istočnoj Evropi pod sovjetskom dominacijom koju je izrekao Erazim Kohak (Kohak): »U stvari, tokom četiri decenije prolazili smo kroz proces prilagođavanja koji je sličan procesu prilagođavanja u zatvoru. Kad prvi put bivaju uhapšeni, ljudi su skloni da prihvate svoju novu situaciju... nastavljaju sa navikama i ponašanjima koje su upražnjavali na slobodi... Međutim, ako ostaju duže u zatvoru, nastoje da se prilagode. Stiču nove veštine, stavove i navike, koje imaju izgleda da poboljšaju njihove šanse za preživljavanje. Nauče kako se treba pametno ponašati u zatvoru, postaju sposobni da se odupru sistemu i da iz njega izvuku koristi koje on

može da ponudi. Međutim, u opasnosti su da izgube sposobnost da funkcionišu kao slobodna ljudska bića». ³

Bugarska, Balkan, Istočna Evropa... kada razmišljam o bugarskom identitetu, često se setim poznate grafike M. K. Ešera (Escher) nazvane »Relativnost«, tih besmislenih stepenica koje kao *perpetuum mobile* prelaze iz jednog na drugi nivo, ne vodeći ni gore ni dole, povezujući se ipak, kao u začaranom krugu, u jednu celinu. Kada se pogleda odozgo, nametljivi, sumorni simbol ovih stepenica primorava me da se zapitam: Ko smo mi? Šta drugi vide u nama? Kako smo povezani sa našim okruženjem? Hoće li nas ove besmislene stepenice odvesti na neki drugi nivo?

Zašto meni bugarski identitet deluje tako zamršeno?

Za nas se kaže da smo sa Balkana zbog naše geografije i psihologije; ubrajaju nas u Slovence – zahvaljujući našem jeziku; što se tiče nacionalnosti, mi pripadamo malim balkanskim narodima koji su oslobođeni vladavine »strane«, ne-evropske imperije. Mi smo deo neefikasno sprovedene reforme agrarne ekonomije evropske periferije. I najzad, mi smo rezultat totalitarizma i post-komunizma zbog naše politike.

U poslednje vreme, svaki pokušaj da se stvori novi samo-identitet doslovno je stvarao kaos, koji bi mogao zahvatiti čak i one koji su nas samo posmatrali ili etiketirali sa strane. Posledice ovoga, u kombinaciji sa apsurdnošću jezika koji koristi totalitarizam, potpuno su orvelovske. ⁴

Budući da su osetili »jačinu udarca biča« tokom ropstva – da citiram najpoznatijeg bugarskog pesnika Ivana Vazova (Vazov) (1850–1921) – a zatim nosili teret statusa satelita SSSR u Istočnoj Evropi, i najzad, boreći se protiv etikete 'balkansko', suprotstavljajući se, u potrazi za sopstvenim identitetom, raznim novim talasima koji nailaze, Bugari nikako da isplivaju na površinu.

* * *

Smatram da je važna karakteristika identiteta to da on predstavlja proces samo-refleksije koji je proizvod kako unutrašnjeg razvoja tako i spoljašnjih procena. ⁵ Ovaj proces se može posmatrati kao akumulacija faktora identiteta i kao potiskivanje identiteta kroz razne istorijske etape. ⁶

Možda je ovde najvažniji proces internalizovanja spoljnih uticaja. Mislim da sposobnost analiziranja stigme koja dolazi sa strane i stvaranja istinite slike o samom sebi predstavlja ključnu aktivnost kada se prevaziđe negativni uticaj etiketiranja koje je došlo sa strane.

Prvi aspekt ovog procesa razumevanja sebe i stvaranja pravog identiteta je *parrhesia*. ⁷ Koristiću izraz 'parezija' u značenju »hrabrosti da se kaže

istina o sámom sebi koja nastupa kao rezultat dubinske analize sopstvenog iskustva».

Drugi aspekt u procesu građenja nacionalnog samopouzdanja jeste uvođenje samo-ironije u govor društvene zajednice. Karakteristike koje su se razvile kroz unutrašnji proces, kao i one koje su se pridružile putem delovanja sa strane, mogu se analizirati, pravilno definisati, i najzad, iz njih se može izvući ona »kiselo-slatka« esencija koja se može izraziti putem satire, karikature, ironije ili nečega sličnog. Eksplozivni karakter nekih od najnegativnijih aspekata stigme može se »razblažiti« samo kada se dostigne ovaj specifični nivo samo-razumevanja. Kroz proces učenja o sebi u koji su uključeni i *parrhesia* i satira, pojedinci ili grupe stižu do nivoa samouverenosti na kojem mogu postati stvaraoci sopstvenog identiteta.

Moderni bugarski kulturni identitet sagrađen je na temeljima u koje su ugrađeni razni tekstovi (od kojih su neki bili falsifikati) i politička delovanja. Sve je to duboko reflektovalo istoriju nacije. Oni su se veoma mnogo oslanjali na konstelacije političkih i kulturnih uticaja sa strane. Zbog stalnih i naglih promena u modernoj bugarskoj istoriji, procesi građenja i razgrađivanja identiteta stalno su se smenjivali, što je rezultiralo jasno izraženim procesom erozije bugarskog identiteta za vreme komunističke vladavine. Najubedljivija ilustracija ovog procesa jeste masovni egzodus mladih Bugara u pravcu Zapada – više od četiri stotine hiljada tokom protekle decenije – da i ne pominjemo bolni proces emigriranja bugarskih Turaka počev od 1989. godine.

Bugarski kulturni identitet je najintenzivnije stvarao ili gubio svoje karakteristike i osnovne vrednosti u vreme kad je dolazilo do prekretnica u njegovoj modernoj istoriji, to jest, u XIX i XX veku. Postojala su dva oštro suprotstavljena perioda u stvaranju modernog bugarskog identiteta. Prvi period pruža se između 1878. godine i dva Balkanska rata, preko Prvog svetskog rata, sve do 1918. godine; drugi je međuratni period između 1919. i 1944. godine.

Od vremena Nacionalne Obnove do kraja Prvog svetskog rata najvažniji cilj, te, sledstveno, čitava bugarska identifikacija, bilo je oslobođenje od Otomanske imperije i ponovno ujedinjenje svih Bugara u jednu državu. Nacionalno pitanje predstavljalo je stožernu tačku bugarskog društva. Ideja vodilja tog vremena bilo je »stvaranje moderne Bugarske«,⁸ zemlje koja će biti usmerena ka modernizaciji i uvođenju zapadnih vrednosti. To je bila glavna vizija, zajednički san koji je davao boju ideji o bugarskom identitetu do 1919. godine. Zbog toga smatram da se period Obnove Bugarske, u kulturnom i psihološkom smislu, tada završio.⁹

Politička realnost nastala Sporazumom iz Nejsa (1919. godine) stavila je Bugarsku u grupu poraženih nacija Evrope. Ovaj period obeležen je pato-

som gubljenja iluzija i krajnje kritičkim stavom prema stranim uticajima. Tako je ravnoteža između samostalnog razvoja i spoljnih faktora, još jednom, postala odlučujuće merilo pri ocenjivanju evolucije bugarskog kulturnog identiteta. U međuratnom periodu Bugarska je bila prinuđena da odredi nove ciljeve i da se drži njih. Središte pitanja identiteta bila je revizija Versajskog ugovora iz ugla nacionalističkih ciljeva. Što se tiče društvenih problema, pažnja je bila usmerena ka kritici autoritarne prakse i ideologije tokom diktatura (1923–1925 i 1934–1944. godine). Romantični patos koji je bio karakteristika »stvaranja nove Bugarske«, nestao je. Bugarski identitet morao je da pronađe neki drugi pozitivni pravac, drugu konstruktivnu viziju. Ona je, možda, pronađena u etosu autokiritike, profesionalnog usavršavanja i angažovanosti u društvenom životu, uprkos pogubnoj političkoj rascepanosti i društvenim sukobima.

Treća prekretnica za bugarski identitet bilo je nametanje komunizma 1944. godine. Ovog puta, ispoljavanje identiteta unapred je odredio SSSR. Kao rezultat, Bugari su morali da slede dogmu komunističke ideologije. Nije bilo prostora i vremena za prirodnu evoluciju, za logičan proces samo-razumevanja. Štaviše, bugarski identitet koji je, sa svim svojim slabostima, pažljivo stvaran i oblikovan tokom najmanje 150 godina, izgubio je pravo postojanja.

Mada je mnogo nade polagano u period posle 1989. godine, usledilo je novo Veliko Razočaranje. Sto jedanaest godina posle oslobođenja od Otomanske imperije Bugarska je opet krenula putem nove 'vesternizacije'.

Da li smo stupili na novi stepenik ozloglašnog Ešerovog stepeništa? Ovaj put, međutim, Bugari nisu posedovali politički, intelektualni i moralni potencijal za suprotstavljanje preprekama koje su se pojavljivale, i za stvaranje jasne pozitivne vizije za budućnost. Neizbrisiva istočno-evropska stigma našla se u kombinaciji sa balkanskom etiketom koja se ponovo pojavila. Da bi se zacelile rane iz prošlosti, bilo je potrebno izneti u javnost verodostojne i konstruktivne argumente, ali to se nije dogodilo. Smatram da bugarski identitet danas nije artikulisan. Nažalost, demokratske vrednosti Zapada, koje se nasumce ponovo uvode u bugarsko društvo, nisu mu ulile nikakvu pozitivnu energiju. Izgleda mi da smo zakoračili na novi stepenik Ešerovog stepeništa. Možda su previše demagogije i loše rukovođenje u svim oblastima, posebno za vreme poslednjih godina komunističke vlasti, iznurili društvo. I, što je veoma važno, sve vladajuće elite u Bugarskoj posle 1989. godine, izvežbane su u istoj ideološkoj školi. Izgleda da još uvek nedostaje kolektivna vizija budućnosti. Bugarski identitet još se nije materijalizovao i zbog toga ne predstavlja izvor promene u budućnosti.

Proces izgradnje modernog bugarskog kulturnog identiteta jasno je sagledan i dobro je proučen.¹⁰ U duhu ruskih i širih slovenskih obrazaca društvenog i kulturnog razvoja, bugarska inteligencija videla je sebe kao avangardu društva, neku vrstu nacionalnog mentora za sva politička, kulturna i estetska pitanja. Ova inteligencija, koju ja nazivam »multi-funkcionalnom«, imala je snažno izraženu potrebu da nađe svoj sopstveni identitet, kao i identitet bugarske nacije.

Odmah posle oslobođenja Bugarske od Otomanske imperije, 1878. godine, nastupila je poplava tekstova autora koji su tragali za ravnotežom novonastalih dilema bugarskog života koji je prolazio kroz ubranu modernizaciju.¹¹ Bugarska kulturna scena bila je poprište žestokih debata između branilaca tradicionalnih »bugarskih« vrednosti i folklornih paradigmi, s jedne strane, i sledbenika modernih zapadnih filozofskih i estetskih pokreta (»modernisti«) – avangardnih umetnika i pesnika.¹²

Izuzetno je važno istaći da ova potraga za nacionalnim identitetom sama po sebi stvara identitet za kojim se traga. Jedna upadljiva karakteristika svih ovih tekstova koji se bave traženjem objašnjenja bugarskog identiteta jeste unutrašnja dinamika između afirmativnog i kritičkog pristupa, pri čemu ovaj drugi često prelazi u stanje potpune negacije. Stav aktivnog razmišljanja o sebi, živo je bio prisutan u bugarskom kulturnom životu do Drugog svetskog rata. Bez tekstova Penča Slavejkova (Slaveikov), Krastja Krasteva (Krastev), Stojana Mihailovskog (Mihailovski), Bojana Peneva (Penev), Spiridona Kazandžijeva (Kazandžiev), Gea Mileva (Milev), Koste Todorova (Todorov), Čavdara Mutafova (Mutafov), Siraka Skitnika (Skitnik), Konstantina Galabova (Galabov), Atanasa Delčeva (Delchev), Naidema Čejtanova (Čejtanov), Atanasa Ilieva (Iliev), Borisa Tričkova (Trichov), Janka Janeva (Janev), Petra Mutaščieva (Mutaščiev), Konstantina Petkanova (Petkanov), Stefana Gidikova (Gidikov), Kirila Hristova (Hristov), Ivana Hadžiskog (Hadžiski), Ivana Mečekova (Mečekov), Borisa Jocova (Iotzov) – samorazumevanja Bugara ne bi bilo.

Što se tiče već ranije pominjanih aspekata samopouzdanog identiteta, i *parezijastički* i samo-ironični govor bili su veoma prisutni u bugarskoj kulturi. Najvažniji primeri u ovom kontekstu mogu se naći u grozničavoj novinarskoj aktivnosti, u većem broju političkih i intelektualnih debata koje su vođene na univerzitetu i u ostalim kulturnim središtima, na stranicama ogromnog broja književno-političkih časopisa: *Periodičesko spisanije*, *Misal*, *Demokratičeski pregled*, *Balgarska sbirka*, *Balgarski pregled*, *Hudožnik*, *Zlatorog*, *Listopad*, *Hiperion*, *Ognište*, *Sila*, *Vreme*, *Razvigor*, *Plamak*, *Septemvri*, *Ogan* i *jupel*, *Prometej*, *Balgaran*, *Strelec*, *Satar*, i u mnogim drugima. Snažno javno mnjenje često se suprotstavljalo »ličnim režimima« bugarskih vladalaca i izazivalo krize političkog rukovodstva, kao što su dve univerzitetske kri-

ze 1904. i 1922. godine. Studenti i intelektualci stajali su nasuprot vladi, braneći svoja politička prava i autonomiju Univerziteta. Uz nekoliko izuzetaka, nijedan od istaknutijih bugarskih intelektualaca nije bio apologeta bilo koje političke partije niti vladajuće dinastije. Štaviše – poznati pesnici raznih generacija i suprotstavljenih estetskih uverenja, kao što su Stojan Mihailovski i Petko Todorov (Todorov), suđeni su zbog »uvrede autoriteta ličnosti Ferdinanda«, tadašnjeg kralja Bugarske. Septembarski Ustanak 1923. godine, izazvao je odgovor bez presedana među širokom slojevima bugarske inteligencije i inspirisao inovativna umetnička remek-dela.

Drugi istaknuti primeri *parezijastičkih* dela jesu sudsko gonjenje političkih avanturista i finansijskih spekulanta, čak i onih koji su bili bliski krini; zatvori za političke i vojne lidere koji su bili optuženi kao krivci za katastrofalni ishod Drugog balkanskog i Prvog svetskog rata. Očigledno je da je *parezija* postala važan deo bugarskog društvenog života i instrument za izgradnju jasnog i dobro artikulisanog kulturnog identiteta.

Izraz samo-ironičnog aspekta auto-identiteta poznat je uglavnom iz literature. Satirični i samo-ironični žanrovi u grafici i lepim umetnostima, takođe daju čitav niz primera istog procesa. U Bugarskoj je bilo fascinantnih primera ovoga u delima Zlačkina (Zlachkin), Atanasa Valeva (Valev), Konstantina Čtarkelova (Chtarkelov), Aleksandra Bojinova (Bojinov), Ilje Bečkova (Bechkov), Aleksandra Jendova (Jendov). Ironični, hiperbolični likovi poznati iz književnosti i lepih umetnosti, uskoro su postali veoma popularni. I više od toga, postali su nominalno otelotvorenje nacionalnih i socio-psiholoških tipova, postali su simboli kulturnih fenomena i – vrlo često – sinonimi nacionalnog tipa.

U bugarskoj književnosti ovo je bio besmrtni heroj Baj-Ganjo koga je stvorio Aleko Konstantinov (Konstantinov) (1863–1897). »Ime Baj-Ganja, pandana Tartarena Taraskonca i Švejka, u francuskoj odnosno češkoj književnosti, u korenu je izvedene imenice »bajganjovština« koja je postala najpoznatija izvedenica u bugarskoj literaturi, a koja označava neotesanost, grubost i trapavost«. ¹³ Baj-Ganjo se smatra simbolom suprotstavljenih pojmova: zaostalost – civilizovanost, zakon – visoka kultura; narod – inteligencija; balkanski – evropski; Bugarin – Evropljanin, da navedemo samo nekolikinu interpretacija. Najvažniji rezultat žučnih rasprava u bugarskoj književnoj kritici do današnjeg dana jeste saglasnost oko katartičkog efekta – »Pastorovog seruma« – ove ironične bugarske samo-analize«. ¹⁴

Tako je satira postala aktivni oblik društvene i intelektualne interakcije. Verujem da, kada je taj samo-ironični diskurs u većoj meri prisutan u bugarskoj kulturi, to predstavlja dokaz da je samo-razumevanje dostiglo stepen samopouzdanja. Može zvučati paradoksalno, ali ja smatram da satirični govor koji sâm po sebi predstavlja izraz kritičnosti i odbacivanja, nije negati-

vana niti štetna kulturna i politička delatnost. Preko popularnosti i »vlastitog života«, literarni lik, umetničko delo ili snažni esej, otkrivaju sposobnost nacije da reflektuje sebe i prevaziđe određenu negativnu stigmatu. To znači – da stvori temelj na kome će se graditi pozitivan kulturni identitet.

Glavna osa oko koje se definišu vrednosti veoma je važna za proces izgradnje identiteta. Posle oslobođenja od Otomanske imperije 1878. godine, tema saradnje na Balkanu je napuštena. Ogorčena kritika ambicija ruske imperije da nametne svoju dominaciju na Balkanu kako bi kontrolisala moreuze Bosfor i Dardaneli, zamenila je tradicionalnu rusofiliju, za koju nisu bila potrebna nikakva obrazloženja. Ipak, panslavizam je i dalje nastavio da živi u bugarskom intelektualnom životu.

Zapadna Evropa postala je mnogo »bliža« Bugarskoj, kako fizički (preko stotina bugarskih studenata koji su tamo pohađali fakultete i vraćali se kući¹⁵), tako i kao velika politička i kulturna sila. Važno je spomenuti u ovom trenutku i ulogu dinastije Saks–Koburg–Gota (Sax-Koburg-Gotha) koja je vladala Bugarskom.

Tako su i balkanski i panslovenski identitet bili potčinjeni i skrajnuti da bi se pročistili horizonti prema Zapadu. Uopšteno govoreći, Zapad je postao model u kulturi, humanizmu, napretku. Jedina legitimna slika Evrope postala je slika modernizovanog Zapada.¹⁶

Preovlađujući stav među bugarskim intelektualcima bio je da je zakašnjenje u modernizaciji Bugarske bilo najnegativnije nasleđe prošlosti. Još jednom, stepenice koje vode ka identitetu uplele su se u zatvoreni krug ranije pominjanih etiketa. Bugari, mada većinom Hrišćani, i mada se geografski nalaze u Evropi, nisu se osećali kao da joj stvarno pripadaju. Citiranje poznatih reči Aleka Konstantinova: »Mi jesmo Evropljani, ali ne baš sasvim« – skoro da je postalo simbol bugarske samo-analize.

Najupečatljiviji esej u ovom kontekstu napisao je Bojan Penev. Njegov tekst »Naša inteligencija«, poriče da pojam iz naslova postoji i ima legitimitet. Ovaj tekst nastao je na osnovu didaktičkih analiza mogućeg – ali još neostvarenog – kulturnog pozajmljivanja kojem bi Bugari trebalo da pribegnu kako bi stvorili pravu inteligenciju kao avangardu nacije. Primeri koje navodi B. Penev odnose se na Rusiju, Francusku, Nemačku i Veliku Britaniju. Ova specifičnost odabira uzora vrlo je simptomatična. To je krug kulturnih uticaja koje su bugarski intelektualci odabrali da slede i podražavaju, i koji su istovremeno predstavljali izvor njihovog osećanja intelektualne inferiornosti. Prema tome, samosvest nove bugarske inteligencije može se okarakterisati kao samosvest pod dominacijom odgođenog razvoja. U isto vreme, rođena je ambicija da se nadoknadi ovaj zakasneli intelektualni razvoj putem kreativnosti u izboru modela i, što je još bitnije, internalizovanjem svih kulturnih dostignuća Zapada.¹⁷

U međuratnom periodu, u Bugarskoj je već postojala jasno definisana srednja klasa profesionalaca,¹⁸ među kojima je bilo puno onih koji su diplomirali na zapadno-evropskim univerzitetima. Oni su obrazovali jednu nacionalnu inteligenciju koja je trezvena i samo-kritična, i koja je bila u stanju da se bori protiv frustrirajućeg kompleksa niže vrednosti, zasnovanog na dilemi »bugarsko« nasuprot »evropskom«. Upravo je intelektualna elita nacije bila ta koja je stvorila bugarski kulturni identitet.

Posle nastanka komunističkog režima u Bugarskoj, ova klasa je fizički, moralno i profesionalno uništena. Između 1944. i 1945. godine, više od 20000 ih je ubijeno ili je nestalo. Prvi gigantski, revolucionarni korak bilo je postavljanje Narodnog suda koji je izrekao 11122 presude, od kojih su 2730 bile smrtne presude.¹⁹ Bugarska je postavila rekord u Istočnoj Evropi po broju koncentracionih logora u odnosu na broj stanovnika. U njima je bilo zatvoreno 26894 ljudi. Poslednji komunistički koncentracioni logor zatvoren je tek 1962. godine.²⁰ Propust da se ove činjenice makar pomenu u bugarskim istorijskim udžbenicima koji su štampani posle 1989. godine,²¹ ne može se smatrati profesionalnim neznanjem, već namernim *oblitio memoriae*.

Krenuo je dotad neviđeni talas migracije, koja je započela s nekim poznatim glumcima iz Starog režima. Ova migracija postaje masovna 1948. godine, posle totalnog uništenja političke opozicije u Bugarskoj, posebno levičarske Agrarne partije koju je vodio Nikola Petkov (Petkov).²²

Represivni komunistički sistem uništio je sve normalne intelektualne pokušaje da se izvrši samo-analiza i ponovo razmisli o novom raskršću nacionalne sudbine. Cenzura i prisilno uvođenje »novog komunističkog društva« ubili su sve mogućnosti intelektualne debate. Štaviše, po naređenju Kominterne, ljudi iz oblasti Pirinske Makedonije u Bugarskoj bili su 1946. godine prisiljeni da se »samo-izjasne« kao »Makedonci«, čime su izgubili pravo na nacionalni identitet i na čitav vek dugu uključenost u bugarsku naciju. Nije bilo pokušaja otpora ovom nečuvenom aktu institucionalizovane de-nacionalizacije od strane bugarske Komunističke partije.²³

U kontekstu kulturnog identiteta, postojao je samo jedan nepromenjeni obrazac u bugarskom samo-procenjivanju – to je ideja o zakasnelom razvoju. Kao što je rekao Georgi Dimitrov (Dimitrov), tadašnji predsednik Narodne Republike Bugarske, bugarski narod treba da nadoknadi vekove evolucije i dostignuća visoko razvijenih nacija i to mora da nadoknadi za samo nekoliko decenija.²⁴

Ovo je bio program početka nove, nametnute, i iz Moskve diktirane, druge modernizacije Bugarske. Ovo nije mesto za iznošenje i navođenje svih promena u bugarskom društvu i mentalitetu za vreme komunizma. Međutim, bugarski identitet je još jednom morao da krene u potragu za novim legiti-

mitetom, u pravcu koji je bio u potpunoj neslozi sa sopstvenim sistemom vrednosti, kako tradicionalnih tako i modernih. Ovaj sistem vrednosti već je stvorio mehanizme za traganje za pravom slikom »sebe« i za internalizovanjem stranih uticaja, a time i ostvarenja pravog samo-procenjivanja (uključujući parezijastički i samo-ironični govor). Svi ovi elementi kulturnog i nacionalnog identiteta bili su jednostavno uništeni.

Budući da je bila prisiljena da prihvati prosovjetski režim, Bugarska je postala deo komunističke Istočne Evrope i etiketirana je kao »najposlušniji satelit Moskve«. ²⁵ Bugari (osim politički aktivnog dela emigracije) nisu bili u stanju da se suprotstave toj definiciji. Evropa i Zapad ponovo su postali daleke i zaboravljene teme, ali to nije za sve bilo merilo ni uzor. Bugarska se popela na novi stepenik apsurdnog Ešerovog stepeništa.

Mislim da je etiketa »Istočne Evrope«, koja se u slučaju Bugarske treba čitati kao »režim najbliži Moskvi«, doprinela raspadanju bugarskog kulturnog identiteta mnogo više nego što bi se to moglo spolja zaključiti. Ovaj put Bugari su lišeni svog izbora i tradicije zato što nisu bili sposobni za samo-analizu i shvatanje drastičnih razlika koje su nastupile u njihovim životima i mentalitetu. Međutim, bugarsko društvo u celini, kao i mnoge druge istočno-evropske zemlje, pozitivno je odgovaralo na socijalističke programe koji su uključivali i velike pogodnosti, na primer, u oblasti obrazovanja i zdravstvene zaštite. Zloglasni bugarski instinkt za preživljavanjem i konformistički mentalitet motivisali su hiljade ljudi da se pridruže komunističkoj partiji, a da pritom nisu osećali nikakvu istinsku ideološku privrženost u odnosu na nju. ²⁶

U doba komunizma pojavio se jedan interesantan fenomen koji je predstavljao latentni samo-ironični diskurs. On se manifestovao u hiljadama šala koje su ismevale neefikasnost i glupost, aroganciju i samo-povlašćivanje samih vlasti. Zajedničko ime za »glavnu ličnost« ovih šala bilo je »inžinjer Ganev«, koji predstavlja savremenu verziju poznatog samo-ironičnog simbola iz 19. veka oličenog u Baj-Ganju. Tako je tradicija satirizovanja »balkanske« komponente bugarskog identiteta ponovo oživela. Na tom nivou svakodnevnog, pomalo podzemnog humora, bugarsko društvo je našlo način da odgovori na apsurdnost komunističkog režima. Na izvestan način, to je predstavljalo produžavanje folklorne tradicije, mada je ona sada stvarana prvenstveno u urbanim centrima.

Međutim, nije bilo drugih pokušaja da se napravi dubinska analiza ili da se pomnije razmotri uticaj komunizma na bugarsko društvo. Ovo nije posledica samo oštre cenzure koja je bila uvedena u Bugarskoj. Ovo je uglavnom nastalo kao posledica auto-cenzure, straha koji se uvukao među intelektualce, uništenjem volje da se brane temeljne građanske vrednosti. Možda je ovo moguće objašnjenje nepostojanja disidentske kulture u Bugarskoj.

Parezijastički i samo-ironični govor bili su vrlo slabo izraženi u bugarskoj kulturi za vreme komunizma. Veoma retki su bili intelektualci koji su se usuđivali da izraze svoje kritike na račun režima; neki od njih su bili: Željko Žele (Zhelev), Radoj Ralin (Ralin), Blaga Dimitrova (Dimitrova), Valerij Petrov (Petrov), Nikola Rusev (Rousev), Hristo Ganev (Ganev), Binka Željaskova (Zheljazkova). Kao rezultat, nacionalni kulturni identitet je izgubio neka od svojih glavnih »oruđa« za samo-refleksiju i dalji razvoj.

Šta je sa današnjicom? Da li smo u stanju da analiziramo i satiri izvrgnemo značenje etikete »istočno-evropsko«, da kažemo istinu o njoj? Ne. Nije bilo stvarne debate o sindromu »komunističke krivice«. ²⁷ Istina je da, bez obzira koliko ubedljive i briljantne bile teorijske analize totalitarnih sistema, komunizam nikad nije bio osuđen kao zločin protiv čovečnosti, što je on bio i što još uvek jeste. Tokom prvog okupljanja posle demokratskih promena u Bugarskoj, u Sofiji, 17. novembra 1989. godine, profesor filozofije Nikolaj Vasiljev (Vasilev) (kasnije osnivač Alternativne Socijalističke Partije) apelovao je na javnost da otpočne novi Nirnberški proces protiv zločina počinjenih protiv čovečnosti od strane komunističkih režima (i drugde, ne samo u Bugarskoj). Njegov glas bio je među mnogim drugima koji su bili stvarne žrtve režima. Deset godina kasnije, svi ovi pokušaji da se prošlost prevrednuje i, na taj način, konačno pronađe barem intelektualno pomirenje sa našim sopstvenim promenljivim identitetom, bili su izgubljeni ili osuđeni na propast. ²⁸

Dolazilo je jedino do nekih slučajnih epizoda post-totalitarnog iznošenja istine, kada su mediji razotkrivali užasnu istinu o bugarskim koncentracionim logorima. Ništa nalik tome nije se dogodilo u pogledu tzv., »procesa Obnove« kojim je nasilno denacionalizovana turska manjina u Bugarskoj 1984.

Po Aleksandru Kjosovu (Kiossev), malobrojnim pokušajima »*parezijastičkog*« diskursa nedostajala je podrška drugih dobro znanih institucija istine modernog društva kao što su: zakonska istraga, gonjenje krivaca, suđenje, novinarske i civilne istrage, itd. One u Bugarskoj nisu funkcionisale i ostale su bez ozbiljnih posledica... Ovaj neuspeh da se utvrdi 'ko je ko' u oblasti bugarske javnosti, i hitna *parezijastička* potreba za neposrednom i brutalnom, razotkrivajućom istinom, generisala je značajnu paranoičnu autointerpretaciju bugarskog društva. ²⁹

Ovo je bila jedna od kulturnih posledica pripadanja Bugara komunističkom taboru istočne Evrope. Želela bih da zabeležim da ovaj deo nedavne bugarske istorije i dalje ostaje bez pravog prosuđivanja, još uvek nije analiziran i nikad se o njemu nije razmišljalo kao o mogućoj temi za istinsku satiru. Ispostavlja se da je ovo upadljiva razlika u odnosu na druge komunističke zemlje. Dovoljno je pomenuti književna dela ili izuzetnu revizionističku

istoriografiju u drugim istočno-evropskim zemljama i u Rusiji. Drugim reči-
ma, i *parezijastički* i samo-ironični diskurs i dalje izostaju iz najrecentnijeg
bugarskog vidokruga. Danas, ova zlosrećna praznina pretvara se u ožiljak na
krhkom i izmučenom telu post-komunističkog bugarskog identiteta i pojača-
va sliku beznadežnog Ešerovog stepeništa.

* * *

Na nesreću, nedavnim krvavim raspadom Jugoslavije uskrsnuo je, još
jednom, bauk balkanske žigosanosti. Ovi sukobi služe da učvrste predstavu
zapadnog sveta da je balkanski identitet »ne-evropski«. Tokom tri uzastop-
ne godine, naslovi svih novina bili su krcati izveštajima o ubistvima, kasa-
pljenjima, silovanjima, itd. I to je bila istina.

Međutim implikacija termina Balkan, i njegove izvedenice »balkaniza-
cija«, uključuje sve koji žive ovde, te, prirodno, i Bugare. Ne postoji Buga-
rin/ka koji/a bi sebe poistovetio/la sa terminom »balkanski«, u smislu u ko-
jem je ova identifikacija bila promovisana od strane zapadnih mas-medija.
Odnosno, bugarski identitet je, u ovom slučaju – ponovo i neprestano – op-
terećivan značenjima, definicijama i etiketama koje sa njim naprosto nema-
ju nikakve veze.

Većina spolja pripisanih karakteristika Bugara kao i balkanskog i istoč-
no-evropskog naroda, najbolje odražava proces izgradnje i gubitka kulturnog
identiteta. Te dve prepletene definicije proizvod su unutrašnje evolucije i
spoljnih uticaja. »Istočno-evropsko« ima znatno dužu egzistenciju u poređe-
nju sa »balkanskim«, ali ima dva potpuno različita značenja – jedno u pred-
večerje modernizacije na Zapadu, i drugo koje je drastično definisano kroz
razgraničenje načinjeno na Jalti 1945.³⁰

Primarna izolacija istočne Evrope (najpre viđena kao protivstavljenost
Pax Latina – Pax Orthodoxa) evoluirala u opoziciju Zapad-Orijent nakon oto-
manskog osvajanja jugoistočne Evrope, i tako obeležava početke etiketiranja
Balkana. Ovo je bio predmet fascinantne analize Marije Todorove.³¹

Ove dve glavne oblasti, i dinamike između njih, u meni nanovo učvr-
šćuju sliku Ešerovog stepeništa bugarskog identiteta.

Teško pitanje stepena u kojem je bugarski identitet bio predodređen
karakteristikama »balkanskog« i »istočno-evropskog« (uključujući pan-slavi-
zam kao ideologiju) te, zašto i kada se dinamika među njima menja, i dalje
je otvoreno. Ovo nametanje i preplitanje istočno-evropskog i balkanskog
obeležja u konstrukciji današnjeg bugarskog identiteta veoma je ozbiljan
problem, koji nije bio predmet ispitivanja u nekom širem smislu. Za mene je
više nego jasno da je on jedan od ključeva razumevanja našeg identiteta.

Ono bitno u ovome slučaju jeste da bugarski identitet nikada nije bio zaštićen od ovih etiketa, koje su same sebe obelodanjivale spoljašnjem svetu. Jedini validni savremeni identitet jeste onaj koji prepoznaje i prihvata univerzalne vrednosti.

Koji su odgovarajući primeri u modernoj bugarskoj istoriji?

Postoje dva upadljiva primera društvene i nacionalne krize kulturnog identiteta u Bugarskoj, u rasponu od 40 godine. Prvi je čuveno spašavanje bugarskih Jevreja tokom Drugog svetskog rata. Bugarski kralj Boris III, Bugarska Pravoslavna Crkva, članovi parlamenta, istaknuti intelektualci, i praktično čitavo bugarsko društvo, usprotivili su se Hitlerovoj naredbi o deportaciji bugarskih Jevreja u logore smrti. Spašeno je 48 hiljada Jevreja; Bugarska je jedina zemlja gde je jevrejska zajednica ne samo preživela rat, već je i uvećala svoju brojnost.³² Ovaj odvažni i svesni bugarski čin bio je spontani ljudski odgovor (kojem nije potrebno nikakvo spoljašnje obrazloženje) i odrazio je dugotrajnu tradiciju uzajamne tolerancije različitih naroda u ovom delu Balkana. (Isto važi i za spašavanje svih 365 Jevreja u Albaniji). Za mene ova epizoda bugarske istorije pokazala je da je Bugarska pre Drugog svetskog rata izgradila društvo sa snažnim saosećanjem unutar zajednice i duboko ukorenjenim osećanjem za zaštitu večnih ljudskih vrednosti. Bugarski identitet i samopoštovanje zadobili su puno ovim iskustvom.

Dvostruko je paradoksalno što su i međunarodna zajednica i vodeći bugarski političari zloupotrebili ovaj besprimerni čin humanizma i podrške ljudskim vrednostima. Na primer, zauzimanje Bugara za svoje susede Jevreje nije bilo priznato tokom zvanične inauguracije Muzeja Holokausta u Vašingtonu 1994. Ovaj propust proizveo je veoma neprijatnu situaciju za bugarskog predsednika prisutnog na svečanosti i, konačno, doveo je do zvaničnog izvinjenja Bugarskoj od strane predsednika Klintona (Clinton).³³

Istina je da je 11000 Jevreja iz egejske Trakije i Makedonije bilo deportovano u Nemačku, i svega nekolicina njih je preživela.³⁴ Uverena sam da ovo ne oduzima ništa od bugarskog humanizma, budući da su ove dve oblasti pripojene bugarskoj državi 1944., kada se Bugarska priključila Hitlerovoj koaliciji. Ove teritorije su, u periodu od 1941. do 1944., imale poseban politički status. One su bile »date« Bugarskoj kao kompenzacija za pokornost Trećem Rajhu. Ipak, ni u Makedoniji ni u egejskoj Trakiji nije bilo vremena niti osnova da se obeležja bugarskog društva, kakva su struktura zajednice, kulturni identitet i izvorna tolerancija prema »drugom«, konsoliduju i profunkcionišu na način na koji su funkcionisali u »staroj« Bugarskoj. Eto zašto, kako verujem, nije bilo odgovora sličnog onom datom u »staroj« Bugarskoj na deportaciju Jevreja koju je naredio nacistički režim. Ovo je za posledicu imalo tragičnu sudbinu tračkih i makedonskih Jevreja.

Nedavno je Blagovest Sendov (Sendov), zamenik predsedavajućeg bugarskog parlamenta i profesor matematike, uputio pismo predsedniku Izraela u kojem se traži uklanjanje spomenika Bugarskog kralja Borisa III i njegove žene iz *Bugarske Šume* u Jerusalimu, spomenika koji obeležava spašavanje bugarskih Jevreja. (Ovaj čin imao je za posledicu njegovu ostavku).³⁵ Bez obzira koliko ovaj intelektualac bio anti-rojalista, ovaj čin dokazuje potpuno odsustvo odmerene percepcije bugarskog samopouzdanja, kao i pogubnu političku kratkovidost. Na kraju krajeva, ovo takođe odražava iščašenu refleksiju naše sopstvene istorije i jasno govori koliko politička uverenja mogu da unište sliku Bugarske u inostranstvu. U ovom smislu trajni proces građenja nacionalnog identiteta povezanog sa tolerancijom i humanizmom bio je ugrožen cinizmom i netolerancijom prema sopstvenoj nacionalnoj reputaciji.

Kao kontrast primeru spašavanja Jevreja, usmerimo pogled na još jednu krizu – 40 godina kasnije, godine 1984.: bezobzirno ponižavajuću kampanju preimenovanja bugarskih Turaka. Rukovodstvo bugarske komunističke partije donelo je odluku da prisili tursku populaciju u Bugarskoj da se »dobrovoljno« odrekne svog etničkog identiteta. Oni su morali da se pretvaraju da su se (posle pet vekova života u Bugarskoj) preko noći »setili« da su »jednom u davna vremena« bili Bugari koji su se samo preobratali u Islam.³⁶

Ovaj proces sprovele su policija i armija. Stotine ljudi bačeno je u zatvor. Bilo je žrtava među kojima su bile žene i deca. Društvo je ostalo nemo. Četrdeset godina posle spašavanja Jevreja bugarsko društvo se promenilo u toj meri da je moglo da prihvati šizofreni akt fizičkog zlostavljanja, političkog progona i moralnog uništenja tako širokog obima.

Ovaj proces, arogantno prozvan »procesom Obnove«, odigrao je nemerljivo štetnu ulogu po bugarski identitet kako se on vidi spolja. Štaviše, pokušaj oduzimanja identiteta jednom strancu podrazumeva ne samo nerazumevanje, nipodaštavanje i agresiju prema identitetu druge osobe, već, takođe, odsustvo jasnog sopstvenog identiteta. Na nesreću, ne odnosi se ovo samo na aroganciju i odsustvo kontrole kod vlastodržaca. To odjekuje u etiketiranju Bugara uopšte. Moramo priznati da je bugarski narod, poput noja, previđao nasilje koje se događalo neposredno pred njegovim očima. Bugarski narod je, u isti mah, imao zdravog razuma da kupuje zemlju od tih nemih bugarskih Turaka koji su polazili na »trajnu ekskurziju« u Tursku. Prema retorici komunističke ideologije ovi Turci su bili integralni deo bugarske nacije.

Sve u svemu – arogancija bez premca, demonstrirana kroz uklanjanje stoletnog identiteta; stalna neodgovornost; neadekvatne nacionalne reakcije i odsustvo rudimentarne državne uprave sadejstvuju u cilju lišavanja bugarskog društva njegove tradicionalne podrške održavanju nekog identiteta

na grupnom ili nacionalnom nivou. Tako su uništene neke od najdragocijenijih karakteristika i vrednosti sa kojima su se Bugari ne samo poistovećivali, već i branili. Nova komunistička paradigma dehumanizovala je u tolikoj meri lično iskustvo da čak i nakon promena 1989. godine nije došlo ni do kakvog katartičkog isceljujućeg procesa.

Možda je sada jedina postojana tačka pribiranja bugarskog identiteta trenutni ekonomski kolaps i naše neprikosnoveno poslednje mesto u trci ka Evropi. Odnosno – današnji bugarski identitet jeste identitet siromaštva i beznađa – još jednom nigde na prokletom Ešerovom stepeništu.

Ono što nam ostaje jeste naša duga istorija i kultura, koje će reprodukovati sve već pomenute definicije, generalizacije i ustanovljene etikete. Ono što ostaje jesu folklorni kurioziteti kao što je »misterija bugarskih glasova«, predmeti od zlata iz helenističkog doba, predstavljeni na izložbama tračke umetnosti, slučajan uspeh naših fudbalera.

Bugarski identitet u inostranstvu ne može biti definisan sa preciznošću. On je postojao početkom veka, tokom tzv., (tako nazvanog od strane britanske štampe) »bugarskog čuda«. ³⁷ Sinovi i kćeri običnih Bugara koji su studirali po velikim evropskim univerzitetima vratili su se svi, gotovo bez izuzetka, u Bugarsku, da rade i žive u svojoj zemlji.

Bilo je to u vreme kada su politički emigranti koji su pobešli od terora komunističkog režima stvorili organizacije, klubove i časopise u dijaspori, kako bi nastavili da rade u skladu sa svojim nacionalnim i političkim uverenjima, i koji su bili usmereni direktno prema Bugarskoj. ³⁸ Nije li apsurdno da su upravo bugarski politički emigranti bili oni koji nikada nisu izgubili sebe između začaranih gradacija identiteta, naprosto zato što su uvek nosili jasnu i utvrđenu bugarsku poziciju?

Zašto bugarski identitet na Zapadu na kraju XX veka ne slavi sebe živim, definisanim i dostojnim prisustvom? Nema opšte poznatih amblema bugarske kulture u inostranstvu.

Svetski čuveni umetnik, Kristo (Christo), pominjan je na međunarodnim televizijskim kanalima SAD kao »Kristo, rođen u Bugarskoj«. On sâm nikada nije pokušao da izrazi svoj nacionalni identitet, i govorio je francuski kada je bio intervjuisan za bugarsku televiziju.

Julija Kristeva, slavna autorka modernizma u Parizu, napisala je, 1995., esej naslovljen »Bugarska, moj bol«, u kojem vrši duboku analizu bugarskog hrišćanstva i bugarske psihe u njihovoj evoluciji kroz vekove: »Uverena sam, poput drugih, da se moralna kriza u istočno-pravoslavnim zemljama iz nekadašnjeg komunističkog lagera manifestovala na 'beznadežniji' način, sa znatno manje perspektive za blisku budućnost i, možda, na varvarskiji način (varvarskiji nego u drugim komunističkim zemljama) ... Isključili smo se iz istorije što je *per se* već poprilično herojski čin«. ³⁹ Ona, tako-

đe, ironično kritikuje pojavu neologizama u savremenom bugarskom jeziku. Ovo je doslovce jedini rad u kojem se Julija Kristeva usredsređuje na svoje bugarsko poreklo.

Veoma talentovani reditelj Dimitar Gočev (Gochev), slavljjen u Nemačkoj kao »pozorišni reditelj no. 1«, uvek je ponavljao da je rođen na »obodu Rodopskih planina«⁴⁰ – ali u kojoj meri to znači da prihvata bugarski identitet? On se nikada nije vratio da postavi neki komad na bugarskoj pozorišnoj sceni.

Viktor Paskov (Paskov) proklinjao je svoju sudbinu što je rođen kao bugarski pisac, verujući da je ćirilčni alfabet osudio njega i njegovo delo na izolaciju, te da ćirilčni alfabet nudi samo kratkoveku lokalnu slavu.⁴¹

Čuveni pevači bugarske opere koji su tradicija na međunarodnim scenama i samo deo buketa internacionalnih zvezda, nemaju nikakvu potrebu da izražavaju svoj bugarski identitet.

Slučaj Cvetana Todorova (Todorov) sasvim je različit. On je jedini koji je, na engleskom i francuskom, sastavio knjigu »Glasovi iz Gulaga – život i smrt u komunističkoj Bugarskoj«,⁴² sa potresnim dokazima o zverstvima počinjenim u komunističkim koncentracionim logorima u Beleni i Skraveni. Međutim, on bi, pak, mogao biti smatran intelektualcem sa intenzivno izraženim bugarskim identitetom.

Da li je došlo vreme da se postavi novo pitanje – kome je potreban naš nacionalni identitet? I, u kojoj meri je to potreba svih ljudi koji govore univerzalni jezik umetnosti ili nauke, ili visoke tehnologije? Njihov identitet, bugarski koliko može biti ili je bio u bilo kom trenutku, odavno je istisnut. Ipak, u samom tom trenutku, oni su se, takođe, otarasili i drugih mrskih definicija, kakve su »Istočno-evropljani« i »Balkanci«.

Najzad, ali ne i na kraju, želela bih da još jednom otvorim pitanje o istinskom razlogu odsustva ne samo nužnosti, već i želje za artikulisanjem bugarskog identiteta u inostranstvu. Ovo je, po mom mišljenju, konačni tajni ishod degradacije bugarskog identiteta, doživljene ovde, u Bugarskoj. Tako identitet, razaran tokom pola veka, nije zamenjen nečim novim i pozitivnim kao vizijom, nečim što bi moglo da podseti na neki drugi nivo samo-refleksije, digniteta i ljudske vrednosti. Ispostavlja se, naprosto, da je za vreme komunističkog režima bugarski identitet zloupotrebljen i iskrivljen.

Paradoks je da popularna pevačica Silvi Vartan (Vartan), bugarskojermenska izbeglica u Francuskoj, očituje snažniji afinitet prema bugarskom identitetu sa svojom dobrotvornom fondacijom nego što se može reći za mnoge Bugare u dijaspori! Ovo je, naravno, pitanje privatne slobode i izbora. Isto to važi za stotine bugarskih Jevreja u Izraelu, i drugde u dijaspori, koji ne samo da zadržavaju bugarski jezik, već i nastavljaju da, takoreći, nose svoj dvojni identitet. Bugarski Turci, primorani da se odsele u Tursku

1989., začudo, takođe izražavaju dvojnost svog identiteta i sa nostalgijom govore o svojoj Domovini.

Ono što pokušavam da kažem jeste da je odsustvo izraza bugarskog pristva u inostranstvu, koji bi se mogao poistovetiti sa Bugarskom, jedan simptom koji najpre ukazuje na pomanjkanje jasnog, snažnog i cenjenog bugarskog identiteta. Ovaj identitet, slomljen i zatrt iznutra, a spolja prekriven svakovrsnim etiketama, moraće sâm da otkrije lek za svoje boljke, kao i želju da sebe rekonstruiše sa novom generacijom lidera kao svojim arhitektima.

Tek tada će neko biti u stanju da ispriča priču o tome kome će, kada i kako biti moguće preći na novi stepenik začaranih Ešerovih lestvi.

Napomene

1. Julia Kristeva, »Bulgaria, my pain«, *Lettre Intranationale*, 9, 1995, s. 26. A-torkin prevod.
2. Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, (New York: Oxford University Press, 1997.), s. 187.
3. Erazim Kohak, »Ashes, ashes, Central Europe after Forty Years«, *Daedalus*, proleće 1992, s. 199.
4. John W. Young, *Totalitarian Language. Orwell's Newspeak and its Nazi and Communist Antecedents*, (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1991), s. 188-202. Na primer, umesto života koji je proklamovao Todor Živkov, bugarski komunistički lider tokom 40 godina, u »zemlji ruža, pevača i rvača«, nalazimo se među promašenima, izgubljeni u novom tipu zemlje boraca, kojoj se pevači ne vraćaju. Besmisleno »postkomunističko« društvo hvata u zamku sva pregnuća – megalomanska i nihilistička – u ime nacionalnog identiteta. Ipak, ono je u praksi nesposobno da makar da smer potrazi za novim bugarskim identitetom.
5. Anthony D. Smith, *National Identity*, (London: Penguin Group, 1991), s. 123-24.
6. Mark R. Stephanovich, *Archeology, Ethnicity and Social Prehistory*, (Sofia: Bulgarian Academy of Sciences Publishing House, 2000), s. 12-16. Etnički identitet, po autorovom mišljenju, može biti viđen kao oblik agresije, neškodljiv u doba relativnog mira, dok u ekstremnoj situaciji svog ponovnog oživljavanja može imati eksplozivni karakter. Primer je slučaj u kome represivna politika i javno mnjenje suzbijaju grupni – etnički, politički, profesionalni, rodni, itd. – identitet. Događa se i suprotno: kada političke sile podržavaju i veštački konstruišu različite identitete u skladu sa vladajućom ideologijom.
7. Alexander Kiossev, »The Bulgarian Transition: The Bankruptcy of the Symbolic Economy«, *Balkan Transition*, (Sofia: ACCES, 1997), s. 90.

8. Vidi, Simeon Radev, *Stroitelite na savremena Bulgaria*, (Sofia: Bulgarski pisatel, 1990).
9. Evelina Kelbetcheva, »Between Apology and Denial – Bulgarian Culture During World War One«, *European Culture in the Great War, Arts, Entertainment, and Propaganda*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 223.
10. *Narodopsihologija na bulgarite*, Antologija, redaktor Mincho Draganov, (Sofia: Otechestven front, 1984); Dimitar Avramov, *Letopis na dramatično desetiletie*, (Sofia: Bulgarski pisatel, 1994.); Ivan Elenkov & Rumen Daskalov, *Zashto sme takiva?*, (Sofia: Svetlostroj, 1994); »Evropeiska i natzionalna identichnost«, sastavitel i predgovor Anna Serafimova, (Sofia: Insitut po kulturoznanie, 1995); Alexander Kiossev, »The Debate About the Problematic Bulgarian: A View on the Pluralisam of the National Ideologies in Bulgaria in the Interwar Period«, *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, Banac & Verdery (eds.) (New Heaven, Yale University Press, 1995), s. 198-223; Rumen Daskalov, *Mejgu Iztoka i Zapada, Bulgarski kulturni dilemi*, (Sofia: LIK, 1998.).
11. Elenkov, Daskalov, *Ibid.*, 1994., s. 16-17.
12. Glavni motivi u ovoj debati bile su suprotnosti: sopstveno i tuđe; nacionalističko i univerzalno; bugarsko i evropsko. Ove lažne dileme koje reflektuju spoljne uticaje ukazuju na duboke mene u bugarskom društvu, uzrokovane novoinstitucionalizovanim procesom modernizacije. U uslovima nacionalnog identiteta, ovaj proces podrazumevao je tenziju između kolektivne i individualne psihe, i viševjekovne tradicionalne kulture i religije individualizma simbolizovane modernim zapadnim svetom.
13. Todorova, *Ibid.*, 1997, s. 39.
14. Vidi: Daskalov, »Bayo Ganyo – identifikacija i upotreba«, *Mejdu Iztoka i Zapada*, (Sofia: LIK, 1998), s. 116-187.
15. Tzvetana Todorova, »Migrationen bulgarischer Studenten europaische Universitaten seit der Befreiung Bulgariens von den Turken bis zum ersten Weltkrieg«, *Die Bedeutung studentischer Migrationen in mittel-und Sudosteuropa von 18 bis 20 Jahrhundert*, Plaschka, R. & K. Mack, (eds.) (Munchen, 1987), s. 81.
16. Andrej Pantev, *Balgarskata istorija v evropejski kontekst*, (Sofia: Hristo Botev, 2000), s. 2-29; vidi, takođe, *The Carnegie Report and the Balkans Today, International Conference on the Balkans, Proceedings*, Evelina Kelbecheva (ed.), (Sofia: RVR, 1996), s. 48-51: Posle dovršene konstrukcije evro-centrizma, negativna evropska reakcija protiv drugog, necivilizovanog dela kontinenta prevashodno je došla sa sámog Zapada. Godine 1878., ministar finansija Dvojne Monarhije, Benjamin Kalaj (Kallay), naimenovan je za šefa austrijske administracije u Bosni. On je bio osoba koja je, zapravo, utvrdila geografsku granicu između »Evrope katedrala« i preostalog necivilizovanog dela. Bila je to reka Drina. Kasnije, *ne-civilizovana civilizacija Evrope* (onakva kakvu je konstruisala moderna Evropa) obuhvatala je opozicije između civilizovanog, slobodoljubivog Zapada i necivilizovanog Istoka, sklonog despotizmu i totalitarizmu.

17. Boyan Penev, »Nashata inteligentzia«, *Zlatorog*, 5, 1924., s. 3-28.
18. Dimitar Ludjev, *Drebnata burjoasia v Bulgaria*, (Sofia: BAN, 1985), s. 245-248.
19. Dimitar Charlanov & P. Mechkova, *Bulgarskata gilotina. Tainite mehanizmi na narodnija sad*, (Sofia: 1994).
20. Hristo Hristov, *Sekretnoto delo za lagerite*, (Sofia: Izdatelska kuchta Ivan Vazov, 1999), s. 86.
21. *Istorija na Bulgaria ot drevnostta do nachi dni*, M. Gatzinska (ed.), (Sofia: Universitetsko izdatelstvo »Sveti Kliment Ohridski«, 1988). Autor poglavlja o bugarskoj istoriji između 1944. i 1948. jeste Iskra Baeva (Baeva), član Vrhovnog Saveta Bugarske Komunističke Partije.
22. Bojka Vasileva, *Migratcionnite protzesi v Bulgaria sled Vtorata svetotovna vovina*, (Sofia. Izdatelstvo na BAN, 1991), s. 47-58.
23. Dobrin Michev, *Makedonskijat vapros i bulgaro-yugoslavskiye otnochenjia – 1944-1949.*, (Sofia: 1994).
24. *Otcheten doklad pred V kongres na BRP (k)*, 1948., (Sofia, 1950)., s. 91.
25. Joseph Rothschild, *Return to Diversity: A Political History of East Central Europe Since World War II*, (New York: Oxford University Press, 1993), s. 114-119.
26. Rumen Daskalov, *Ibid.*, s. 268-269.
27. Vidi Stephane Groueff, »Red Crime and Impunity in Bulgaria«, *The Boston Book Review*, vol. 7, no. 4, maj, 2000.
28. Ne treba videti pomirenje u tome što je ovaj predmet, zaokupivši vodeće zapadne intelektualce, na čelu sa Fransoa Fireom (Furret) odskora postao tema za raspravu koja je rezultirala gigantskim projektom »Crna knjiga komunizma« (Livre noire du communisme) (Paris, Seuil, 1998) koja se pojavila nakon njegove tragične smrti 1997.
29. Kiossev, *Ibid.*, 1997, s. 91.
30. Ovi krugovi identiteta koji se prepliću i pritiskaju Bugare zapravo su stvoreni i istorijski učvršćeni počev od XI veka. Velikim raskolom između Zapadne i Istočne Pravoslavne Crkve iz XI veka, konačno je ovekovečena simbolička i, sledstveno, apsolutno neodređena granica između »katedralne civilizacije« i drugog dela kontinenta, koji je naprosto smatran necivilizovanim. Istočna ortodoksija apsolutno je isključena iz civilizovane i hrišćanske kulturne geografije zapadnog katoličkog sveta. Prema Rikardu Pikiju (Picchio), Dante Aligijeri (Alighieri), pesnik Hrišćanstva, preobražava sebe u pesnika zapadnog dela Evrope, jedinog dela koji se s pravom može nazvati civilizacijom. Petrarka (Petrarca) obraća pažnju na istočne, pravoslavne delove Evrope jedino kao na prostor opasnosti nastanjen šizmaticima koji su još gori od Turaka. Pretenzija na postavljanje granice već je istaknuta i zapečaćena za sva vremena. Ovo književno etiketiranje dešava se tačno u vreme kada istočna Evropa počinje da doživljava drugačiji tip ekonomskog i političkog razvoja od onog koji se dešavao u zapadnom delu kontinenta. Istočni, »ne-katedralni« deo radi sasvim suprot-

no od Zapada – on proizvodi političke mehanizme podjarmljivanja seljaka, čak i na teritorijama koje do sredine XV veka nisu iskusile kmetstvo. Ovi procesi imaju duboko psihološko i kulturno značenje. Oni, u velikoj meri, determinišu identitet istočne Evrope, koji je, sada, kreiran kao različit, niži, i ne sasvim razvijen i civilizovan *topos*. Vidi: Picchio, R., »Quelques Coïncidences formelles entre la prose latine de Petrarque et les techniques littéraires des Slaves balkaniques au XIV-eme siècle«, *Etudes littéraires slavo-romanes*, (Firenze), 1978, s. 23-24, i: Geanakoplos, Deno J., *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in the Middle Age and Renaissance*, (Oxford: Basil Blackwell), 1965, s. 3-4; navedeno u: Zaimova, Raia, *Bulgarskata tema v zapadnoevropejskata knijnina XV-XVII vek*, (Sofia: Universitetsko izdatelstvo »Sv. Kliment Ohridski), 1992, s. 6.

31. Todorova, Ibid., 1997, s. 38-89.

32. Stephane Groueff, *Crown of Thorns*, (Maryland. Maison Books, 1987), s. 141, 242; Bar-Zohar, *Beyond Hitler's Grasp*, (Holbrook, Massachusetts: Adams media Corporation, 1998), s. 268.

33. Zheljū Zhelev, *Mojjata politicheska biographia*, (u štampi).

34. Emi Baruch, »Blagodarim vi, che ne ni ubichte«, *Trud*, vol. 54, no. 206, 31. VII 2000.

35. Irena Marinova, »Svaliha Sendov«, *Trud*, vol. 54, no. 204, 28. VII 2000.

36. Petja Gocheva, »Prez Bosfora kam Vazroditelnija protzes«, (Sofia: 1994).

37. Andrey Pantev, *Anglia srechtu Rusia na Balkanite*, (Sofia: BAN, 1973), s. 88-89.

38. Evelina Kelbecheva *Neizgorenite mostove, Zachtō ne, vol. II*, (Sofia: SEGA, 2000), vidi, takode, »Drugata Bulgaria, Politicheski organizarii na bulgarskata emigratzia 1944-1989.«, *Documentalen sbornik*, (Sofia: Abagar, 2000.).

39. Kristeva, Ibid., s. 29.

40. Intervju sa autorom, Sofia, 2.VII 1998.

41. Viktor Paskov, »Izgnanieto na Lot«, *Kultura*, 43, 1993, s. 9.

42. Tzvetan Todorov, *Au nom du people. Temoignages sur les camps communistes*, (Paris: La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1992) i engleska verzija: *Voces from the Goulag – Life and Death in Communist Bulgaria*, (Philadephia: Pennsylvania State University Press, 1999).

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Evelina Kelbecheva, »Bulgarian Cultural Identity – an Escher's Staircase?«, (manuscript)

DEO III
Seksualnost, trauma i mit



Branka Arsić

Srbi pederi



Dana 30. juna 2001. godine, po prvi put u istoriji Beograda, održana je gay parada. Neočekivano, međutim, učesnike parade dočekalo je nasilje – na ulicama su ih napali njihovi sugrađani koji su gay paradu smatrali sramotom za »srpski narod«. Policija je bila pozvana da zaštiti učesnike, ali umesto zaštite – mnogi su bili prebijeni i povređeni. Ovaj esej posvećen je svim učesnicima gay parade – žrtvama policijskog nasilja i nasilja njihovih sugrađana.

☞ Palanačke utvare

U *Filozofiji* palanke,¹ ogledu o »duhu« palanke, Radomir Konstantinović određuje fundamentalno »osećanje« parohijalnog uma kao osećanje »isključenosti iz sveta«: mi (ja) smo tu gde je sve *u redu*, haos sveta, haos Drugog je s druge strane brda, tamo gde mi nismo. To osećanje (samo-isključenja iz sveta drugog, shvaćeno kao isključenje od strane drugog, i praćeno žaljenjem zbog takvog isključenja) predstavlja efekat zamršene strukture interpolacija i ekstrapolacija, a uz to i degeneracije interpelacije u ono što nazivamo »psihotičnom interpelacijom«. Krenimo redom.

Reći da je palanački, parohijalni um ovladan osećanjem vlastitog isključenja iz sveta, znači govoriti o radu isključenja – i uključenja – drugog (ili sveta) iz sveta, kao i o konstituciji i identifikaciji sveta. Jednostavno: parohijalni um je ukorenjen u podvostručavanju a ne umnogostručavanju sveta. S jedne strane, svet je tamo gde smo mi, *drugi svet ne postoji*, i mi smo, stoga, svetski ljudi (parohijalni um prepoznajemo po njegovom insistiranju da nije parohijalan, po insistiranju na njegovoj »svetovnosti«, po njegovoj stalnoj samo-legitimaciji). Ako je naš svet ceo svet, onda svet mora biti zatvoren (upravo je to logika apsolutnog, a parohijalni um je totalizujući mentalitet: njegov zahtev je zahtev za »idealno zatvorenim«²). S druge strane, budući da svoj svet identifikuje kao ceo svet ili kao jedini mogući svet, ovakav um tumači svoj gest samo-zatvaranja i isključenja drugog upra-

vo kao otvaranje svog sveta prema drugom: jer, ako izvan ovog sveta nema nijednog drugog sveta, onda naš svet mora biti apsolutno otvoreni svet. Parohijalni um, dakle, prividno prepoznaje zatvorenost svoga sveta kao otvorenost prema drugom koji, doduše, ne postoji, bilo zato što on u tom svetu ne živi, bilo zato što u njemu može da živi jedino ako ga bezuslovno prihvati kao svoj vlastiti svet (čime postaje jedan od nas, ili jedan od naših, onaj koji je isti, lako razumljiv i prepoznatljiv). »Otvorenost« parohijalnog uma počiva, dakle, na *totalizaciji njegove zatvorenosti*, na *globalizaciji lokalnog* (u srpskoj verziji se ovaj stav izražava rečenicom kojom se Srbi rado obraćaju strancima: »Govori srpski da te ceo svet razume«).

Suvišno je i reći, ova totalizacija, ili apsolutizacija, ima strukturu svega što jeste (ili što želi da bude) apsolutno: kao i sve apsolutno, ovaj apsolut nije potpun; naprotiv, utemeljen je na šupljini. Slepota tačka ovog »totalnog« parohijalnog uma upravo je drugi, svet izvan njegovog sveta, izvan »nas«, svet koji ne postoji ali koji se, začudo, uvek vraća kao »ne-postojeći«, kao odsutni svet; svet drugih, kao svet razlika, uvek iznova posećuje naš svet, posećuje ga kao odsustvo, kao ne-posetilac, kao prizor koji će za nas ostati slep, koji neće nas ili kroz nas videti, jer mi smo neprobojni zid istosti, bezbedni unutar identiteta svoje male varošice, ili velike države, odnosno – unutar identiteta svog roda (postoje još dve omiljene srpske izreke: »Samo sloga Srbina spasava« i »Zajedno smo jači«). »Zajedno smo jači« znači sledeće: svojim telima, svojim životima (jer individua ovde ne postoji, individua je na čudesan način transformisana u »mi«, a smrt individue se ne računa, odnosno računa se samo ukoliko vodi uskrsnuću tog »mi«), mi podižemo zid koji će nas spasiti, koji će nas odvojiti – ali odvojiti od čega? Upravo od tog ne-postojećeg sveta koji nam svojim ne-postojanjem preti: svet drugih prisutan je kao utvarni svet, *razlika je avet*, drugi su duhovi drugosti pa stoga i stalna pretnja, *večna trauma*. Jer ako su utvare, onda su isto što i smrt koja zauvek ostaje živa. Nesreća »idealno zatvorenog« parohijalnog uma počiva na njegovoj nesposobnosti da se otarasi drugih.

Utvarizacija drugog u isti mah je i posledica i uzrok samo-utvarizacije. U meri u kojoj (utvarna) razlika pripada drugom, vreme – kao rad razlike – takođe pripada drugom. Vreme je utvarno; jedna večno »avetinska« razlika proganja večnost našeg identiteta isključenog iz vremena, isključenog iz istorije: »istorija pripada drugom«³ (treba uočiti paradoks ovog samo-zatvorenog uma: dok je drugi utvaran zato što predstavlja rad istorije, rad vremena ili rad razlike, ovaj um je utvaran zato što stoji izvan vremena, u večnoj večnosti). Mi, stoga, živimo u večnosti, u infantilizmu svoje besmrtnosti, u nepromenljivosti svog identiteta, svog sistema vrednosti, svog načina života, načina života koji nikad ne menjamo, što znači da nikad ne živimo. Svaka promena je jedna mala smrt, te zato za parohijalni um promena ne po-

stoji: ne postoji smrt. Smrt, kao individualna smrt, uvek je nebitna jer ne može da poremeti život našeg identiteta, i što je još važnije – ona ga jedino može ponovo potvrditi (za kolektivni um, individualna smrt postaje prava prilika za žaljenje sámog sebe: on/a je mrtav/mrtva, te smo stoga mi ugroženi, što samo znači da smo mi još uvek »mi«, da smo još uvek »zajedno«, a to je izvor »našeg« kolektivnog uživanja u individualnoj smrti). Da kažem to malo drugačije: za ovakav um se iskustvo smrti javlja jedino kao iskustvo moguće smrti njegove »zajednice« (ugroženosti nacije ili roda), i on ga tumači kao smrt sveta kao takvog, kao smak sveta (ne zaboravimo da iščekivanje »smaka sveta« – odnosno ideje da ukoliko se nešto nama dogodi, svet više neće biti isti, biće to kraj sveta – kod Lakana predstavlja fundamentalno obeležje psihoze). A budući da izvan našeg sveta ne postoji nijedan drugi svet, ugroženost našeg sveta čini pretnju svetu kao takvom. (U srpskoj verziji to je iskazano na paranoidan način: okruženi smo utvarnim prostorima islama, on nas proganja na sve moguće načine, islam je skriveni uljez u našem identitetu. Mi smo, stoga, pozvani da odbranimo svet od muslimanskog fundamentalizma. Ukoliko ne uspemo, to će biti kraj, apsolutna propast sveta. Takvim stavom opravdavani su zločini protiv muslimana.)

Psihotična interpelacija

Duh, ili mentalitet, koji smo ovde odredili kao palanački duh, jeste, dakle, duh ukotvljen u rodu i kolektivnom (čak i kad je »liberalno« otvoren, otvoren je samo zato što je »zatovren« i isključiv, odnosno samo zato što je otvoren isključivo za totalizaciju vlastitog sveta). Ali ukoliko je ovaj um rezultat samo-utvarizacije i utvarizacije drugog, ukoliko postoji u svetu bez sveta, kako se on konstituiše u vlastitom identitetu? Razume se, ovom pitanju prethodi hegelijanski uvid da drugi predstavlja uslov mogućnosti identiteta, da »Ja« može prepoznati sebe samo ako ga prepozna drugi kojeg je »Ja« »prethodno« prepoznalo u njegovoj drugosti. Ili, da se poslužim drugačijim rečnikom kojem ću se često vraćati u ovoj analizi: »Ja« može postojati u svojoj subjektivnosti jedino ako je interpelirano, jedino ako ga Drugi pozove, ako ga imenuje, podredi [*to subject*] i na taj način konstituiše. Prema Altiserovoj pretpostavci, osoba mora znati da je interpelirana i podređena [*subjected*], mora biti u stanju da refleksivno prisvoji vlastitu podređenost [*subjectedness*], s obzirom da ona upravo putem znanja posreduje u situaciji koja je konstituiše kao subjekt. »Formula« altiserovske interpelacije glasi, dakle, ovako: da bi se konstituisao kao subjekt (moći), moraš znati da si podređen [*subjected*], moraš prisvojiti i živeti svoju podređenost [*subjectedness*]. Tvoja sloboda, kao sloboda subjekta moći, predstavlja efekat tvog podređivanja

[*subjection*]. Najbolji primer slobode koja se proizvodi potpunim podređivanjem [*subjection*] jeste način na koji učimo i usvajamo jezik. Kažemo da je »maternji jezik« nekome urođen ne zato što postoje »prirodni« i »veštački« jezici, već zato što smo u stanju da taj jezik govorimo poštujući sva njegova pravila i zakonitosti *a da pri tom o njima uopšte ne razmišljamo*, osećajući se među njima slobodno; drugim rečima, kada smo u potpunosti prožeti jezičkim zakonom, kada smo u potpunosti njime konstituisani, ili kada nas on potpuno savladava [*subjugate*], mi o njemu prestajemo da razmišljamo jer smo i sami taj isti zakon. Sila zakona je, dakle, sama naša priroda – zato nam je to maternji, prirodan jezik. S druge strane, strani jezik nam ostaje stran upravo u onoj meri u kojoj nismo u stanju da usvojimo sve njegove zakone – jer o njima stalno mislimo: ne osećamo se slobodno zato što nismo u potpunosti podređeni [*subjected*], zato što se još uvek opiremo zakonu.

Ova altiserovska logika interpelacije može da posluži u procesu proizvodnje identiteta nacije ili roda. Hegelijanska filozofija rata stoji upravo u funkciji takvog uvida: identitet nacije konstituiše se jedino putem traumatične intervencije Drugog, tako da izloženost mogućnosti da se bude podređen drugome [*being subjected to the other*], borba za život i smrt, izloženost nacije iskustvu vlastite smrti, kolektivnost tog iskustva u kojem se nacija suočava sa agonijom sopstvenog »nestanka« – jeste ono što zaista konstituiše njen identitet. Stoga hegelijanska filozofija rata čini predvidljivi ishod priče o gospodarstvu i robu. Ipak, savremena tehnologija rata izmiče logici gospodara i roba, s obzirom da je danas moguće voditi rat u kome jedna strana ostaje uvek već besmrtna, neizložena mogućnosti vlastite smrti. Time se dramatično menja struktura hegelijanskog ali i altiserovskog argumenta, i javlja se potreba za ponovnom formulacijom strategije interpelacije, te stoga i strategije konstituisanja identiteta. (Drugim rečima, javlja se zahtev za ponovnom formulacijom samog koncepta političkog, s obzirom da koncept političkog pretpostavlja koncept suvereniteta, samo-prisvajanja putem procedura interpelacije, procedura koje moraju biti refleksivne da bi podređivanje [*subjection*] funkcionisalo kao uslov subjektivacije [*subjectivation*].)

Ukoliko se altiserovski koncept interpelacije može preformulisati, onda će se ponovna formulacija odnositi upravo na instancu samo-refleksivnog prisvajanja čovekove situacije. Drugim rečima, neophodno je postaviti sledeće pitanje: da li je moguća interpelacija bez samo-refleksivnog prisvajanja, da li do interpelacije može doći ukoliko subjekt ne zna za nju? »Razmotrimo situaciju u kojoj je neko imenovan a da ne zna da je imenovan, što je, na kraju krajeva, uslov svih nas na samom početku. ... Ime nas konstituiše u društvenom pogledu, ali do našeg društvenog konstituisanja dolazi bez našeg znanja. ... Da bi konstituisanje bilo delotvorno, nije potrebno da mi o njemu znamo, niti da uočavamo način na koji ono funkcionise. Jer, merilo


tog konstituisanja ne nalazimo u refleksivnom prisvajanju konstitisanja, već mnogo pre u lancu označavanja koji nadilazi kruženje samospoznaje«. ⁴ Prosto rečeno, interpelacija može biti uspešna, subjekt može biti subjektivan kroz svoju podređenost subjektivaciji [*the subject can be subjectivized through his subjection to subjectivation*], putem svoje podređenosti intervenciji Drugog, a da uopšte ne zna da je uhvaćen u klopku interpelacije: interpelacija funkcioniše čak i kad se niko ne odaziva na poziv policajca ili Boga. Samo-refleksivno prisvajanje procedure intepelacije nije nužno za delotvornost interpelacije; jedini nužni uslov jeste beskrajno, bezlično funkcionisanje Drugog.

Naše pitanje (kako um zatvoren u sámog sebe konstituiše svoj identitet) moglo bi se, dakle, formulisati na sledeći način: šta se dešava sa interpelacijom, sa čitavim kruženjem tog odnosa podređenosti-subjektivacije [*subjection-subjectivation*] kada je Drugi odsutan? Ukoliko um, utonuo u agoniju roda, jeste um koji uvek već pretpostavlja isključenje Drugog, ukoliko ga Drugi ne može konstituisati zato što stoji izvan mog »već konstituisanog sveta«, kako onda ovaj svet »idealne zatvorenosti« uspeva da se konstituiše i identifikuje? Kako je interpelacija uopšte moguća, ako um idealno zatvorenog roda (ili nacije) načini iskorak iz vremena drugog? To jest: ukoliko sledimo Džudit Batler (Butler) i dopustimo da je interpelacija moguća bez subjektovog znanja o njoj, i ukoliko prihvatimo činjenicu da vreme diskursa nije vreme subjekta, šta se onda događa sa interpelacijom kada subjekt načini iskorak iz vremena diskursa, kada nesklad između vremena diskursa i vremena subjekta nestane, tako da sve vreme postane vreme subjekta (vreme večnosti)? Sledeći Lakanov (Lacan) seminar o psihozama, ovu interpelaciju odredićemo kao *psihotičnu interpelaciju*. Unutar strukture ove interpelacije, kruženje podređenosti-subjektivacije [*subjection-subjectivation*] predstavlja efekat isključivanja Drugog: »isključivanje velikog Drugog sadržano je u krugu. Kruž-na linija zatvara se oko dva mala dr?ga...«. ⁵ Umesto velikog Drugog, javlja se jedan mali drugi (sâm subjekt ga je proizveo) koji se obraća subjektu ne iz stvarnosti, već iz realnog kojeg subjekt doživljava kao spoljašnjost: glas interpelirajućeg Drugog koji je subjekta subjektivirao i koga subjekt sâm proizvodi, jeste glas koji, bar kad je o subjektu reč, dolazi »izvana«.

Ovde je najvažnije razumeti sledeće: subjekt ne zna da je drugi koji ga interpelira, zapravo, onaj mali drugi koga je sâm subjekt proizveo. I tako ova struktura interpelacije izvrće logiku koju je opisala Batlerova: subjekt ovde zna da je interpeliran, ali ne zna da sámog sebe interpelira (»ona ne zna da to izgovara, ali ona to, svejedno, izgovara«, kaže Lakan); drugim rečima, subjekt ne zna da je veliki Drugi odsutan, i da sad on sâm, subjekt, funkcioniše kao veliki Drugi: »kada je Drugi zaista isključen, onda sve ono što se subjekta najviše tiče, izgovara u stvari onaj mali drugi, odnosno, senke dru-

gih...«. ⁶ Subjekt utvarizuje sámog sebe (ali i druge) i postaje svoj vlastiti avetinjski drugi (svoja sopstvena senka), podređujući sebe sebi [*subjecting itself to itself*], prepoznajući sebe putem sebe. Jednostavan primer ovog tipa interpelacije nalazimo u glasu koji čujemo u njujorškim taksijima: »Dobrodošli u Njujork, prestonicu sveta«. Taj glas velikog Drugog koji uspostavlja grad kao prestonicu sveta, zapravo je glas malog drugog, jer dolazi iz unutrašnjosti sámog grada, iz njegovog »trbuha«, i jedino se tu može čuti; glas koji dolazi iz unutrašnjosti, jeste onaj glas koji čujemo kao da dolazi »izvana«.

Razume se, činjenica da se simptomi ovakve interpelacije mogu naći bilo gde, samo potvrđuje Lakanovu tezu da svi mi uvek učestvujemo u nekoj psihotičnoj interpelaciji i uvek je sasvim dobro razumemo: »Ja, naravno, razumem – a to dokazuje da svi mi imamo bar ponešto zajedničko sa ludilom obmane«. ⁷ Dovedena do krajnosti, ova struktura interpelacije jeste upravo ona struktura koja uspostavlja »prirodu« uma uhvaćenog u »agoniji« roda (ili nacije), uma ušuškano u svoj svet kao jedini mogući svet izvan kojeg nikakav drugi svet ne postoji. Ovde se proces samo-spoznae odvija unutar zatvorenog sveta, unutar njegovog obmanjujućeg poretka, kao kada je mali drugi (kome se direktno obraćamo) proizveden kao veliki Drugi (kao čitavo simboličko polje koje konstituise i potvrđuje identitet čitave nacije): kada se stotine hiljada ljudi okupi da pruži podršku svom vođi Slobodanu Miloševiću, oni ne dolaze da čuju svog vođu, nisu tu da pošalju političku poruku drugima, već naprosto da zatvore krug obmanjujućeg poretka, da sámima sebi pruže podršku za rat(ove), da prepoznaju sami sebe. Jer, njihov vođa ne govori – oni su ti koji govore, odnosno da budemo precizniji, oni su ti koji strastveno izvikuju jednu jedinu rečenicu: »Slobo, mi te volimo«, posle čega ovaj odgovara: »Volim i ja vas«, zatvarajući tako taj samo-uspostavljujući krug ili, da kažemo to malo drugačije, uspostavljujući samo-konstituisanje unutar poretka »paranoidne obmane«. Svako individualno »Ja«, odnosno svaki ego ovde je poništen, svi uranjaju u kolektivni alter ego, postaju amorfni »totalitet« senki drugih, »totalitet« koji od onog drugog malog drugog traži odgovor – Volim i ja vas. Kao što je slučaj sa svim psihotičnim obmanama, »ego govori kroz posrednički *alter ego*«, ⁸ kroz posredništvo kolektiviteta, odnosno nacionalnog »duha«. U ovom slučaju, nacija (koja, prema Frojdu, može biti »deo« ego-ideala) kao da je »progutala« ego, kao da je ego pao u idealno i sada postoji na taj »idealno« način, kao senka. A poruka koja se vraća okupljenima, potvrđuje (i tako »zapečaćuje«) samo-konstituisanje kolektiviteta roda u njegovoj idealnoj zatvorenosti; jer, bez obzira na to ko prima poruku, »Volim i ja vas« znači sledeće: ja sam potvrđen i voljen jedino kao Mi, i stoga *Ja jesam Mi*, jedino »Ja« koje je za mene moguće jeste Ja tog Mi, ja postojim jedino kroz svoju naciju (ili rod) i kao ta nacija.

 Bračni život filozofa i nacija kao porodica

Reći da »Ja« postoji samo kao Mi, isto je što i reći da Ja postoji jedino zahvaljujući ne-postojanju: partikularitet mojih želja poreknut je zajedno sa partikularitetom moga tela. Poreknuto individualno telo uskrsava unutar utvarnog *nacionalnog duha* (a to je duh koji »preživljava« [*»lives on«*] na živim telima: individualna smrt ljudi ubijenih u ratu doživljava se kao produžetak života upravo tog duha), unutar zatvorene skupine senki, unutar tela bez tela koje svoj utvarni život živi kao »čisti« život, kao mrtvi život koji osigurava fantazmatični identitet roda (ili nacije). I zato »Mi«, kao jedina, živi jedino u istosti vlastitog delirantnog identiteta, životom bez promene (ipak, budući da je život bez promene nemoguć, ovakav život treba shvatiti jedino kao ideju o životu, fantaziju ili senku života). Ideja idealno zatvorenog života nalazi svoje otelotvorenje u slavljenju života kao rutine, života kao »čiste navike«. Život rutine je stilizovan život, život s jasnim »granicama«, život kao ponavljanje; to je život koji sanja o svojoj predvidljivosti. I zato on jeste (ili želi da bude) čist život. »Između čistote i rutine vlada znak moćne kauzalnosti koja, ponekad, ide i do same istovetnosti, tako da bismo o rutni smeli govoriti, pre svega, kao o čistoj rutini a o čistoti kao *rutinskoj čistoti*«. ⁹ Život rutine slavi naviku kao očuvanje onoga »što je bilo«, kao život koji više nije živ i koji je čist upravo zahvaljujući svojoj smrti. Takav život ukorenjen je u porodici, s obzirom da porodica osigurava pokoravanje individua kolektivnim normama i idealima, preoblikujući njihov individualni život u život zajednice (nikakav usamljenički ili izolovan život nije čist).

U Vukovom devetnaestovekovnom rečniku srpskog jezika (Radomir Konstantinović ga naziva srpskom *Raspravom o metodi*), u poglavlju pod naslovom »Ćiril filozof«, čitamo sledeće: »Srbliji pripovedaju da tice na Ćirilovdan traže druga svaka sebi da gradi gnijezdo i da nose jaja; pa koja ga ne nađe ona se objesi«. ¹⁰ S jedne strane imamo ptice, »kolektivitet« nazvan po nazivu vrste, čiji porodični život jeste život razmnožavanja vrste (pravljenje gnezda, polaganje jaja). A s druge strane, jedina ptica nazvana svojim vlastitim imenom (Ćiril), jedina ptica koja ne nosi beleg vrste, jeste ptica mišljenja i filozofije. Takva ptica ne svija gnezdo i svoj život ne posvećuje očuvanju vrste; njen seksualni život nije »obećan« produžetku života vrste, te ga stoga treba razumeti kao »izopačen«. Takva ptica ne nalazi supružnika i ne poštuje norme i zakone zajednice: to je jedna usamljena ptica koja ne potvrđuje život zajednice. Ona, dakle, ne pripada zajednici; to jest, da kažemo to drugačije – svako ko misli, svako čiji je seksualni život »izopačen« (čija seksualnost nije čisto reproduktivna) biva isključen iz života zajednice koja ga osuđuje na smrt (treba primetiti da Karadžić kaže kako to »Srbliji pripo-

vedaju»; pripovedač ove male pripovesti je, stoga, utvarni pripovedač, »nacionalni duh« glavom).

Duh roda je, u suštini, anti-filozofski, a njegov anti-filozofski stav proizlazi iz nepogrešive pretpostavke da se onaj ko misli nikada ne poistovećuje sa »nacionalnim duhom«. Prema shvatanju ovog »kolektivnog uma«, filozof (ukoliko misli) u isti mah je i onaj koji, odbijajući kolektivni identitet, odbija čistu bračnu »vezu« kao vezu čistote. A to upravo znači da je bračna »ljubav«, prema shvatanju ovog »kolektivnog« uma, jedino manifestacija službe rodu i naciji, samo jedan aspekt ljubavi prema rodu, dok je ljubav prema rodu pravo fundamentalno iskustvo ljubavi. Prema tome, bilo koja druga vrsta ljubavi, bilo koja ljubav između Ja i Ti (bez obzira na pol) koja ne poštuje zahtev kolektivnog, podrija život kolektiva; i zato je proterana iz kolektivnog utvarnog života, osuđena na smrt: »Filosof je uvek Ćiril filosof, misao bez roda ... opasnost za pleme koje je, zbog toga, i osuđuje na smrt. Života ima, može i sme da bude samo u rodu koji opredmećuje ... sve izvan roda je ne-život ili sama smrt, sinonim za 'tuđinstvo'«. ¹¹

Ukoliko je filozof figura misli bez roda, onda je homoseksualac figura tela bez roda. Prema shvatanju utvarnog »nacionalnog duha«, paradigmatična figura neobičnog (ili stranog, tuđinskog) tela jeste homoseksualno telo shvaćeno ovde kao telo koje insistira na partikularitetu svoje želje, na životu svoje želje koja ne želi da umre i nestane u avetinjskom duhu. Razmotrimo sada način na koji je Nebojša Krstić, predsednik »Otačastvenog pokreta Obraz«, reagovao na gay paradu održanu u Beogradu juna meseca 2001. godine; Krstić tvrdi da ovakve parade nisu ništa drugo do »izrugivanje moralu, izrugivanje porodici, duhovnom i nacionalnom identitetu mnogo stradalnog i napaćenog srpskog naroda. ... Ukoliko hoćemo da srpski narod opstane, mora se upotrebiti pravedna sila, da udari na sve ovdašnje proklete homoseksualce ... svi oni moraju biti nemilosrdno kažnjeni i pravedno osuđeni na smrt ili doživotnu robiju«, zahteva Krstić. ¹² Treba li uopšte reći da je ovo kristalno jasan primer psihotične interpelacije: ja mislim samo ono što srpski narod misli, ja samo saopštavam poruku koju sam primio od velikog Drugog, a on je u ovom slučaju samo moja fantazija (fantazmatična senka drugih), ja, dakle, prenosim poruku koju sam primio iz »realnog«, iz sopstvenog delirantnog sveta u kojem ja ne postojim kao Ja, u kojem postojim samo kao utvarni kolektivitet što kroz mene govori i kazuje: porodica postoji samo kao iskustvo nacionalnog identiteta koji je duhovan; porodica postoji kao poricanje tela, kao čisti duh koji je duh roda: identitet je uvek i jedino identitet bestelesnog duha roda. (Ovde treba primetiti jednu zanimljivu kontradikciju: ovaj bestelesni i aseksualni duh je heteroseksualan; treba li iz toga zaključiti da upravo heteroseksualnost odbacuje seksualnost, budući da ovde heteroseksualnost osigurava čist život tela, te stoga i otklon od seksualno-

sti? Rasuđivanje ovog uma trebalo bi, dakle, ovako razumeti: isključujemo homoseksualnost zato što isključujemo seksualnost kao takvu; seksualnost je moguća samo kao homoseksualnost; insistirajući na takozvanoj heteroseksualnosti, mi u stvari insistiramo na čistom, bestelesnom životu duha.)

Da bismo shvatili o čemu i kome govori predsednik Otačastvenog pokreta (predsednik koji predsedava svojim ocem), prisetićemo se Lakanove psihotične pacijentkinje i njenog delirantnog kasapina:

... poverila mi je kako je jednog dana, napuštajući kuću, naletela u hodniku na jednog neotesanog tipa, i to je uopšte nije iznenadilo, budući da je ovaj besramni oženjeni čovek bio ljubavnik jedne od njenih komšnica. ... Prolazeći pored nje ... dobacio joj je neku ružnu reč, ružnu reč koju nije htela preda mnom da ponovi zato što bi je to, kako je rekla, unizilo. Ipak ... mi smo se nakon pet minuta razgovora sprijateljili, i kad smo se vratili na temu, uz smeh mi je priznala da ni ona u celoj stvari nije baš sasvim nevinna, jer je i sama nešto izustila u prolazu. To nešto što mi je priznala ... bilo je ovo – *Upravo sam bila kod kasapina*. ... Rekla sam – *Upravo sam bila kod kasapina*, i onda se izlagnula: a šta je on rekao? On je rekao – *Krmačo!* ... Šta ona kaže? Ona kaže – *Upravo sam bila kod kasapina*. Elem, ko je upravo bio kod kasapina? Četvrt svinje. Ona ne zna da to izgovara, ali ona to, svejedno, izgovara. A tom drugom, s kojim razgovara, ona o sebi kaže – *Ja, krmača, ja sam upravo bila kod kasapina...* ¹³

Elem, ne bismo bili u pravu ukoliko bi naš odgovor predsedniku Otačastvenog pokreta izgledao ovako: »Mi shvatamo da, obraćajući se nama, ti pokušavaš da nam pošalješ poruku o svojoj seksualnosti koja te proganja«. Jer, takav bi odgovor značio da mi njegovu poruku vraćamo u izvrnutom obliku ili, obrnuto, da se on nalazi unutar logike »istinskog govora«, odnosno, kako bi rekao Lakan, da nas je njegov govor »obavezao« i tako naterao Drugog da govori. Čitav zaplet njegovog govora je, međutim, »sakriven« upravo u »činjenici« da nam se on uopšte ne obraća. On je predsednik jednog pokreta, kretanja ili života koji živi za svog oca, on je upravo život svoga oca koji, dakle, nije mrtav; on govori svom ocu, obraća se toj senci drugog. A taj otac preživljava na telu svoga »sina«, sin daje život svome ocu, postaje ljubavnik svog oca, porađa svoga oca i tako postaje otac svoga oca koji je sve vreme i njegov brat, s obzirom da obojica »dostižu« svoj utvarni život kroz »utvarnu« matericu svoje matere – Zemlje. Ovaj delirantni duh »duhovnog roda« jeste, dakle, duh čiji je otac uvek živ, čiji je otac onaj otac koji ne može da umre. To je, dakle, otac važniji od instance »tabua«, otac koji odobrava fantazmatičnu klopku seksualnog odnosa među braćom. »Braća« ovde označava

upravo braću, a ne »bratstvo«. Jer, bratstvo je zasnovano na homosocijalnim vezama koje su moguće samo ako su posredovane ženama ili drugima (strancima i tuđinima), dok »san« brata koji sanja o mogućnosti seksualnog odnosa sa bratom isključuje ne samo žene, već i sve druge koji nemaju istog oca. (I zato *figura* homoseksualca toliko uznemirava brata koji opšti sa svojim ocem: homoseksualac je taj koji dokazuje mogućnost života individualnog tela uprkos smrti oca.)

Žena živa sahranjena

Srpski mit o osnivanju grada (odnosno, o osnivanju nacije ili roda) pretpostavlja da nacija može biti konstituisana jedino nakon što je već konstituisana. Ukratko, prema verziji datoj u pesmi *Zidanje Skadra na Bojani*, ovaj mit pripoveda priču o tri brata-plemića koji grade grad (a on još označava zid, granicu). Rod, srodstvo i kraljevstvo već postoje (jedan od braće je kralj), što znači da se grad, koji treba da konstituiše i izgradi »kraljevstvo«, gradi na temelju onoga što taj grad tek treba da konstituiše i izgradi, kao da kraljevstvo i rod postoje u ne-postojanju (kraljevstvo bez kraljevine, rod bez roda). Ipak, izgradnja grada nikako da uspe: sve što braća tokom dana izgrade, razruši se tokom noći. Izgradnja grada uznemirava vilu koja se u određenom trenutku obraća jednom od braće (kralju) i kazuje mu da će dozvoliti postojanje grada samo ukoliko žena jednog od braće bude žrtvovana: odnosno, samo ukoliko jedna od žena bude uzidana u zidine grada. Prema već predvidljivoj logici mita, u temelj grada biće uzidana žena najmlađeg brata: najlepša i najpametnija, rečju – žena. Mit podrobno opisuje kako ona polako nestaje u zidinama, kako delovi njenog tela polako postaju nevidljivi; a ona moli za život sve dok joj se glas, na kraju, ne izgubi u zidovima. Može se, naravno, reći da je ovaj mit nalik svim drugim mitovima o osnivanju, budući da konstituisanje roda vezuje za isključenje stranca ili žene. Rod je ukorenjen u isključenju ženskog pogleda i glasa (u isključenju pogleda i glasa drugog): zidine grada su, stoga, veo koji joj pokriva oči i zagušuje glas; bez glasa i pogleda, ona će zauvek ostati živa u grobnici grada, u gradu kao grobnici.

Ipak, ova strategija osnivanja i isključenja ima svoje osobenosti. To isključenje nije nekakvo »primordijalno« isključenje do kojeg dolazi unutar imaginarnog prostora mita koji »prethodi« simboličkom i koji ga konstituiše (u tom smislu, ovo i nije mit). Drugim rečima, ovo isključenje nije nalik isključenju koje je opisano u Platonovom *Timaju*: žensko se ovde ne poima kao *chora*, žena nije negovateljica koja svoje »žensko zamrzava kao ono što je nužno za razmnožavanje ljudi, a koje samo po sebi nije ljudsko i koje ni

na koji način ne treba da bude konstruisano kao formativni princip ljudske forme koja se, takoreći, kroz nju proizvodi.¹⁴ Žensko nije bezobličje kao potentnost forme, i ne nalazi se izvan distinkcije forma-materija; naprotiv, ono je već uhvaćeno u distribuciju formi, oblikovano kao žena, odaslano u simboličku mrežu koja mu pripisuje simboličke zadatke i funkcije. Paradoks ove situacije jeste to što fantazam treba da bude transformisan u simboličko, i to putem isključenja već postojećeg simboličkog polja; već postojeći poređak (porodica, srodstvo, kraljevstvo, rod, nacija) žrtvovano je u liku žrtvovanja žene (koja je još i supruga, majka, sestra ili kraljica). »Novo simboličko polje« gradi se, znači, na grobu »simboličkog«, jer ceo grad predstavlja grobnicu sahranjenog ženskog tela, sahranjenog kraljevstva i roda. Ovo je, dakle, mit o osnivanju nekog drugog tipa »roda«, ne samo roda koji će biti efekat homosocijalnih veza (koji uvek pretpostavlja razliku, drugog), već psihotično »čistog« roda braće koji su doslovno braća, koji grade grad kao večni život koji će omogućiti da rod večno živi kao čisti rod, kao rod koji se nikad ne menja (a takav rod uvek je zasnovan na »istoj« bratskoj krvi; gde god postoji san o čistoti roda, postoji i krv). Tako uspostavljeno simboličko polje jeste, dakle, imaginarno utemeljeno na »sahrani« simboličkog (jer, uzidati ženu u zidine grada ne znači otarasiti se tela ili prirode, već znači otarasiti se uspostavljenih simboličkih spona); kao efekat ove sahrane, nastaje novi grad, grad muškaraca u kojem će moć proizvodnje i oblikovanja takođe pripadati isključivo muškarcima (jer grad gradi tri stotine muških radnika). U tom smislu, negacija simboličkog i uspostavljanje novih simboličkih odnosa (na primer, uspostavljanje srodstva u kojem će rođaci biti isključivo muškarci, jer će žena odmah nakon porođaja biti sahranjena, tako da novi grad ostaje grad sinova, braće i očeva; uspostavljanje isključivo muških porodica u kojima žena neće funkcionisati čak ni kao »posrednik« koji prenosi ime nakon što je imenovan) funkcionise kao negacija putem koje imaginarno nastoji da uspostavi sebe kao simboličko. Šta to znači?

Ovde se treba prisetiti lakanovske distinkcije između različitih načina predstavljanja simboličkog, imaginarnog i realnog: »označitelj predstavlja simboličko; značenje predstavlja imaginarno; a realno je diskurs koji se, u stvari, dogodio u *dijahronijskoj* dimenziji.«¹⁵ To da značenje predstavlja imaginarno znači da je ono strukturisano u skladu sa željom partikularnog, individualnog ega, da je ono uvek »jedno malo lično značenje« koje postaje »čitava stvarnost« jedino zahvaljujući mogućnosti »inter-subjektivne« razmene želja, a to znači mogućnost podređivanja želje želji Drugog: »Nema sumnje da je značenje po prirodi imaginarno. Poput imaginarnog, značenje je na kraju uvek nestajuće, jer je tesno vezano za ono što nas interesuje, to jest, za ono u šta smo upleteni. Mislili bismo da su glad i ljubav jedna ista stvar, bili bismo poput svake druge životinje, istinski motivisani. Ali zahva-

ljujući postojanju označitelja, naše malo lično značenje – koje je u isti mah i tako apsolutno, tako srceparajuće opšte, ljudsko, odviše ljudsko – vodi nas mnogo dalje.¹⁶ Ali šta se događa kada imaginarno unutar sebe proizvede velikog Drugog, kao označitelja čije zahteve odsada poštuje? U tom slučaju imaginarno apsolutizuje svoje »malo značenje«, konstituise dijahronijski diskurs, pada u realno koje postaje čitava stvarnost, diskurs izvan vremena (bez velikog Drugog), u večnost vremena kao večnu stvarnost koja treba da obezbedi večnu realizaciju (zadovoljenje) tog malog ličnog značenja, odnosno onoga »u šta smo upleteni«, želje u kojoj smo zarobljeni. Drugim rečima, realno postaje čitava stvarnost – psihotična procedura za uspostavljanje stvarnosti. U srpskom mitu o izgradnji nacije-grada kao grada muškaraca, reč je upravo o toj proceduri.

Žrtvovanje žene je ovde efekat velikog Drugog, ali to je jedan veliki Drugi koji je već senka pravog velikog Drugog, njegova utvara koja se vidi i čuje jedino u okviru imaginarnog jednog od tri brata. Žrtvovanje žene nije naredio Bog ili kakav univerzalni zakon, nego vila sa kojom opšti samo jedan od braće. Vila, dakle, nije utvara koju mnogi vide (poput Hamletovog duha – i zato je poredak koji Hamlet prima, zapravo poredak velikog Drugog), već njena utvara, senka senke koja se javlja u delirioznom svetu. A ta žena-vila kazuje kralju da će grad biti izgrađen tek pošto je zadovoljena ona, njena želja, tek pošto joj kralj dâ svoju ženu. Vila je žena koja želi ženu. Da kažemo to jednostavno: vila koja se obraća Kralju, jeste vila-lezbejka koja traži ženu. Štaviše, ona je lezbejka-označitelj (funkcioniše kao veliki Drugi) koja ima moć da poremeti uspostavljeno simboličko polje heteroseksualnih i homosocijalnih veza, ona ima moć da podrije porodicu i kraljevstvo. Vila funkcionise kao označitelj koji uzrokuje »smak postojećeg sveta« i nametanje stvarnosti vlastitog zahteva. Jednom rečju, vila funkcionise kao lezbejski falus: »može se reći da lezbejski falus interveniše kao neočekivana posledica lakanovske šeme, kao tobože kontradiktorni označitelj koji, putem kritičke mimeze, dovodi u pitanje navodno stvaralačku i kontrolišuću moć lakanovskog falusa, što će reći njegovo ustoličenje privilegovanog označitelja u simboličkom poretku«.¹⁷ U slučaju koji analiziramo, lezbejski falus zahteva ubistvo majke-supruge (ovde, dakle, edipalizacija pretpostavlja ubistvo majke, a ne oca, tako da »edipalizovani« sin postaje savršena kćer-supruga vlastitom ocu).

Međutim, ukoliko je lezbejski falus ovde samo senka velikog Drugog, proizveden unutar imaginarnog koje hoće da zadovolji vlastitu želju (želju za muškim homoseksualnim erotizmom), onda lezbejski falus ima funkciju da omogući prevazilaženje zabrane homoseksualnosti koju je nametnuo simbolički zakon. Jer šta je krajnji ishod ovog ustoličenja lezbejskog falusa koji zahteva ubistvo žene? Ishod takve situacije je ne samo prevazilaženje krivi-

ce koju izaziva homoseksualna želja (s obzirom da je želja zabranjena zakonom), već i prevazilaženje krivice koju izaziva ubistvo: lezbejski falus je ovde zakon koji zahteva ubistvo, tako da ubistvo sada postaje zakoniti čin koji samo potvrđuje tezu da »ono što operiše pod znakom simboličkog, nije ništa drugo do upravo onaj skup imaginarnih efekata koji su, kao zakon označavanja, postali prirodni i postvareni«. ¹⁸ Budući da je ubistvo naređeno sa mesta (imaginarnog) zakona, muškarci koji ubijaju ženu (a žena je ovde figura bilo kog tipa neobičnosti i drugosti) mogu »na zakonit način« da utonu u »okeansko osećanje« koje im dopušta svako ubistvo i uklanja osećaj krivice. To je logika ove mitske braće. Ona glasi ovako: čak i da smo hteli, mi nikako ne bismo mogli da se na ovaj način ratosiljamo svojih žena, morali bismo da pratimo i poštujemo drugačiji simbolički zakon, ali to je sada na srećan način podriveno jednim poretkom koji naređuje ubistvo, pretvarajući ubistvo u etički gest. S druge strane, ukoliko zabrana, uspostavljena simboličkim poretkom, zabranjuje homoseksualnost, onda je sada i ova zabrana na srećan način prevaziđena: »Zabrane, koje obuhvataju i zabranu homoseksualnosti, deluju putem bola krivice. Frojd pokazuje ovu vezu pred kraj svog eseja, kada genezu savesti i njene samo-kontrolišuće mogućnosti objašnjava kao introjeksiju homoseksualne katekse. Drugim rečima, ego-ideal koji vlada onim što Frojd naziva egovim 'samo-poštovanjem', zahteva zabranu homoseksualnosti. Ova zabrana homoseksualnosti jeste homoseksualna želja na svom naličju...«. ¹⁹ Ako imamo u vidu sve što je rečeno u ovoj elaboraciji zabrane homoseksualnosti, onda strategija koju usvajaju braća koja žele da osnuju grad muškaraca kao grad roda i nacije, glasi ovako: budući da se od njih zahteva homoseksualnost, oni – braća, muškarci – su osuđeni na homoseksualnost, što znači da moraju da istrpe homoseksualnost čak i protiv svoje volje i želje, moraju da poštuju nova pravila novog simboličkog poretka. Odgovarajući na zahtev velikog Drugog koji je ovde Lezbejka, oni su (u skladu sa ovom fantazmatičnom klopkom) još uvek heteroseksualci, budući da predstavljaju savršene muškarce ženskog Drugog, jer odgovaraju na njen zahtev koji ih osuđuje na homoseksualnost. Štaviše, ukoliko ego-ideal zahteva zabranu homoseksualnosti, onda, zahvaljujući obrtu do kojeg dolazi nakon ustoličenja lezbejskog falusa, ovde upravo homoseksualnost potvrđuje ego-ideal: nismo mi homoseksualci, mi samo moramo da se ponašamo kao homoseksualci, to se od nas zahteva, a mi smo tako u stanju da očuvamo ego-ideal koji vlada egovim 'samo-poštovanjem'. (Sada je, znači, jasno zašto novo kraljevstvo mora da bude uspostavljeno tek nakon što su kraljevstvo i država bili uspostavljeni, odnosno zašto novo kraljevstvo mora da bude uspostavljeno tek nakon što su uspostavljene društvene veze koje nameću zabranu homoseksualnosti.) Ovom imaginarnom putanjom dolazi se upravo do oslobađanja homoseksualne želje koja sada poštuje zakon koji naređuje baš

tu želju. Drugim rečima, homoseksualna želja sada može biti ispunjena poštovanjem zakona koji zabranjuje heteroseksualnu želju.

Treba primetiti još jednu važnu posledicu ove »varke«: naime, ova fantazija ne fantazira samo o ubistvu žene ili apsolutnom odsustvu stranca (samo će braća ostati među nama), već isto tako i o apsolutnom isključivanju lezbejke. Lezbejski falus, koji je ovde poput nekakvog »pod-boga«, ima paradoksalnu prirodu zlog demona (koji insistira na ubistvu) i časne boginje; jer, vila ispunjava svoje obećanje: pošto dobije što hoće, a hoće žensko telo, ona se povlači, ostavlja braću same u gradu. Vrlo jednostavno: ovaj mit fantazira o nastanku apsolutnog odvajanja polova nakon »smaka sveta«; polovi će biti razdvojeni tako da se više nikada ne sretnu; u našem gradu nema mesta ženi, strancu ili tuđinu, ali isto tako – nema mesta ni ženskoj homoseksualnosti.

Budimo jasni: do sada smo analizirali *potisnuti* sadržaj osnavačkog mita (a postoji li bilo kakav drugi?). Objašnjenje pitanja zašto je ovaj sadržaj postisnut, podrazumeva jednu komplikovanu analizu načina na koji funkcioniše potisnuti homoseksualni erotizam; analizu načina na koji se homoseksualna želja »transformiše« u osećanje krivice, i tako redom. To bi zahtevalo objašnjenje komplikovanog mehanizma prema kojem »zabrana homoseksualnosti jeste homoseksualna želja na svom naličju«. ²⁰ Ali to nije cilj ove analize. Naprotiv, ovde želimo da razradimo način na koji se potisnuti sadržaj ovog mita eksploatiše prilikom pokretanja nacionalizma, i kako se nacionalizam manifestuje kao muška homosocijalna veza koja se panično suprotstavlja homoseksualnoj želji. U tom smislu, dobro će nam doći još jedan aspekt analiziranog mita, aspekt koji igra odlučujuću ulogu u konstituisanju nacionalne svesti kao svesti tela »nacionalnog tla«. To se odnosi na jednostavnu logiku isključivanja: naime, činjenica je da apsolutno iskućivanje ne postoji, budući da je ono što se isključuje uvek uključeno u to što se isključuje upravo kao ono što je isključeno. Isključeno se uvek iznova vraća da pohođi polje iz kog je isključeno, a to vraćanje ima bar dvostruku funkciju: s jedne strane, ono je nesnosno [*uncanny*] prisustvo odsustva; s druge strane, međutim, upravo činjenica da predstavlja nesnosnu utvaru gesta isključivanja, to isključeno pobuđuje želju za ponavljanjem tog istog gesta: budući da ono što je isključeno nikada nije »totalno« isključeno, gest njegovog isključivanja mora biti uvek iznova ponavljan. Stoga vraćanje utvare omogućava ponavljanje isključivanja. Na primer: žena uzidana u grad postaje, da tako kažemo, prirodno veštački temelj veštačkog zdanja (grada, roda, nacije, granice i sličnog). Ali uzidati ženu u zidine grada ne znači otarasiti je se. Jer, putem čudesnog procesa »transsupstancijacije«, njeno telo postaje telo grada ili teritorije; mrtva žena živi kao telo bestelesne nacije, a takozvani »nacionalni duh« nije ništa drugo do život mrtve žene. Braniti »nacionalnu« te-

ritoriju znači, dakle, braniti Ženu. Prema shvatanju uma uronjenog u nacionalizam, jedina žena jeste nacija i »nacionalna teritorija« (što objašnjava one rečenice, tako drage nacionalistima: venčan sam sa svojom zemljom, ži-
vim za svoju zemlju, moja zemlja je moja najveća dužnost, i slično). Nacionalizam bi, stoga, (između ostalog) pretpostavljao investiciju u teritoriju heteroseksualne katekse, i to tako da ova heteroseksualna investicija omogući i proizvede homoseksualni muški rod. Drugim rečima, logika tog kruga glasi ovako: mi isključujemo drugog da bi se homosocijalne veze mogle transformisati u život »čistog« roda koji preživljava na sebi i unutar sebe (unutar svog muškog tela-uma), ali budući da se ono što je isključeno uvek vraća, ono na isti način pokreće to telo-um čistog roda, iznova ga uspostavlja i izaziva ponavljanje gesta isključivanja.

Mrtva draga

Stoga nije slučajno što je pozni srpski romantizam obnovio ovaj mit o osnivanju, i to u vlastitom naporu da označi dvadeseti vek kao vek bez žena, kao vek koji će konačno obeležiti ulazak u večni život muškog roda. Motiv »mrtve drage« bez sumnje je kanonski motiv romantizma (preuzet od Edgara Alana Poa i Šarla Bodlera). S druge strane, u poznom srpskom romantizmu ovaj je motiv bio iznova artikulisan putem odricanja od sámog tela, života tela, što će reći – života kao takvog, i predstavljen kao žalosno slavljenje večno žive smrti. Telo mrtve žene otvara, tako, mogućnost samo-utvarizacije tela, ubistva tela koje, u zoru Prvog svetskog rata, vodi ponovnom uspostavljanju bestelesnog nacionalnog duha. Srpski romantičarski pesnik Sima Pandurović nudi ove stihove:

Zamagljen pogled, bled oblak na čelu
Naših dama jednu malu tajnu krije:
Odrucanje nemo, jednu žudnju svetlu,
Strast što je buktala i koja sad nije.

Izgleda da nas više ne zanima,
Nas umornu decu ovog stoleća,
Drugi i lepši pol, da se ne prima
Nas nada i čednost budućih proleća.²¹

Ovde treba primetiti kako ambivalentnost između dve strofe proizvodi neobično kruženje performativa i konstativa: performativ, koji najavljuje i obećava žaljenje za izgubljenom ženom (životom, strašću, ljubavlju, itd.) uz

sve moguće prekore koji obično prate žaljenje (ona je ta koja je mrtva, i zato ja ne mogu da se radujem, niti da utolim želju, zato moram da se odreknem svoje heteroseksualnosti), prekinut je konstativom (Mi, umorna deca ovog stoleća, nismo više zainteresovani za drugi, lepši pol) koji uvodi jedan drugačiji performativ – performativ koji nije efekat utvarnog prisustva blede žene, nije efekat njene smrti. Kao da se dijagnoza umora sada odnosi na odsustvo interesovanja za »drugi pol«, kao da to odsustvo interesovanja nije efekat razorene ženske želje: »drugi, lepši pol« nas više ne zanima, ali ne zato što je žena »mrtva«, nego zato što smo umorni od zainteresovanosti. Ovaj umor, razaranje želje, koje je isprva artikulirano kao razaranje heteroseksualne želje (i, može se reći, kao najava zainteresovanosti za »isti« pol) završava se razaranjem želje kao takve, utvarizacijom želje (kao odricanjem od nade u budućnost, odricanjem od života). Ali, šta se događa se željom koje se odriče nacionalni romantizam koji neumorno slavi »nacionalni duh«? Ukoliko odricanje od želje znači prosto izmeštanje želje, onda se možemo zapitati: kuda je otišla ta želja nacionalnog romantizma, gde je našla svoje utočište? I kako je moguće da »umorna deca ovog stoleća« još uvek imaju snage da slave svoj rod i da se za njega bore? Da li je moguće da se ova želja (koja odbacuje telo, te stoga i život) »udomila« u bestelsenom »nacionalnom duhu«? To upravo potvrđuje još jedan srpski romantičar i ratnik, Dr. Petrović. Ovaj čovek, koji je bio oduševljeni romantičar (i čak napisao jednu dugačku, dosadnu tragediju u stihovima o srpskoj »zlog« sudbini, srpskoj patnji, itd.), borio se u nekoliko ratova sve dok mu u jednom od nemačkih vojnih logora za vreme Prvog svetskog rata nije amputirana noga. Tu, u tom logoru, Petrović je prošao kroz bolni proces samo-analize čiji je glavni predmet bio upravo njegov nacionalizam; beleške o ovom procesu samo-ispitivanja sačuvane su u njegovom dnevniku na nemačkom jeziku, pod nazivom *Beilage zur Nirwana*, u kojem Petrović otkriva istinu svog nacionalizma i patriotizma kao istinu svoje želje: »Teturajući se na svojim štakama, često dođem u opasnost da padnem da ne bih zgazio mrava; ali sam u stanju da mirne duše streljam četu neprijateljskih vojnika. Žudnja za zločinom u mojoj duši, nepojamna za mene, navukla je masku patriotizma«. ²² Taj zločin, počinjen u ime patriotizma (kojeg patriotizam nikada na »tumači« kao zločin, kao »zločin ... nepojaman za mene«), taj zločin, shvaćen kao odbrana nacije od »zlog« drugog, jeste efekat izmeštanja želje, ili tačnije, efekat dekodiranja i ponovnog kodiranja želje: želja primorana da odbaci samu sebe, želja primorana da se odrekne života, vraća se u obliku želje za smrću: »Oseća se kako se smrt uspinje iznutra, i kako je sama želja nagon smrti, latentnost, ali i kako prelazi na stranu flukseva koji virtuelno nose novi život«. ²³ Taj novi život jeste život koji Žil Delez (Deleuze) i Feliks Gatari (Guattari), sledeći Vilhema Rajha (Reich), nazivaju »fiksacijama za tradicionalno«, odno-

sno, »životom arhaičnog«, gde želja koja se odriče sopstvenog interesa sámu sebe investira u ne-život ili utvarni život, utvarizujući na taj način sebe, pretvarajući život u avetinjski život; »fiksacije za tradicionalno«, ili život smrti, život arhaičnog, kadre su da uzmu kako oblik folklornog života, tako i oblik »sposoban da podjednako podhranjuje jedan moderni fašizam kao i da oslobađa revolucionarni naboj«, to jest, oblik »regionalizma, odnosno nacionalizma«. U svim ovim slučajevima, međutim, reč je o želji koja se odriče svojih interesa, ali nalazi načina da, uz pomoć putanje koja potvrđuje smrt ili utvarni život, ipak ostane u životu: »Želja nikada nije prevarena. Interes može biti prevaren, neprepoznat ili izneveren, ali ne i želja. Otud Rajhov krik: ne, mase nisu bile prevarene, one su želele fašizam, i baš to i treba objasniti...«. ²⁴

Slepí grad

Jedan od puteva koji nas može dovesti do objašnjenja komplikovanog mehanizma ove putanje, nalazi se u odnosu između procesa subjektivacije i njegove reprezentacije unutar simboličkog polja, ili tačnije – njegove reprezentacije unutar imaginarnog koje pospešuje subjektivaciju unutar simboličkog polja. Drugim rečima: da li je slučajno što je proces subjektivacije povezan sa izgradnjom »novog grada«; da li je slučajno što, putem zrcaljenja procesa subjektivacije subjekta, »novi imaginarni grad« u isti mah zrcali i potisnutu želju, upravo onu želju čije je potiskivanje prethodno konstituisalo ovaj subjekt? Vratimo se, za trenutak, prvom analiziranom primeru, primeru »mita o osnivanju«. Ovde smo bili suočeni sa nekom vrstom »revidirane« subjektivacije: jedna već subjektivizirana nacija (ili rod) subjektivira se ponovo, s tim što ovog puta stavlja na videlo ono što je prilikom prvog pokušaja subjektivacije bilo nevidljivo, i obrnuto – pretvara u nevidljivo ono što je ranije bilo vidljivo ili vidljivo reprezentovano: žena je transformisana u nevidljivi temelj grada koji, onima unutar sámog grada, nikada nije bio vidljiv zato što oni nisu u stanju da vide mesto koje nastanjuju; a ono što nije bilo vidljivo »prek« grada – muška homoseksualna želja prikrivena homosocijalnom vezanošću, to jest, vezanošću koja iziskuje žene – postaje sada vidljiva. A to, opet, znači da su, u skladu sa načinom na koji ovo imaginarno zamišlja grad, stanovnici grada muškarci (žena nije stanovnik grada, štaviše ona nije ni građanin, ona ne pripada ni nama, ni našem rodu). Kako onda razumeti odnos između subjektivacije subjekta i izgradnje imaginarnog grada? Da li ovaj imaginarni grad preuzima išta od logike grada, i ako preuzima – šta?

Iber Damiš (Damisch) pominje promenu koju je Žak Kalo (Callot) uveo u način na koji je grad predstavljen pogledu (vlastitom pogledu). Kalo se, bez sumnje, još uvek koristio Bruneleskijevom (Brunelleschi) perspektivom (štaviše, možemo reći da je »svako današnje razmatranje grada, na ovaj ili onaj način dužnik perspektive konfiguracije – perspektive koja je u suštini konstruktivna, ako ne već urbana«).²⁵ Ipak, Kalo jeste promenio poziciju Bruneleskijevog posmatrača:

Žak Kalo je obeležio ista ona mesta koja je u svojim eksperimentima eksploatisao florentinski arhitekta ... ali je zato u krajičak svojih kompozicija, u poziciju posmatrača, uveo jednu figuru na veštačkom brdu koja posmatra grad sa uzvišenog sedala. Kako god bila gruba u pogledu ikonografije, ova procedura, ipak, dokazuje nastojanje da se dođe do ... *jednog obuhvatnijeg pogleda na grad*. ... Posmatrač više nije neposredno uvučen u prizor, što je inače bio slučaj kod Bruneleskija kod koga je posmatrač bio smešten u visini oka i prilično blizu. Sada se posmatrač istovremeno pomera unazad i naviše.²⁶

Drugim rečima, Kalo je izumeo mesto »u pokretu« koje je izvan grada, ali i njegov »deo«; izumeo je unutrašnju spoljašnjost kao nužni uslov posmatranja celine grada (najavljujući tako nastanak panoramskog pogleda). Kada je reč o ovom izumu, za našu analizu je od najvećeg značaja to što on oponaša ili zrcali poziciju i strategiju modernog subjekta koji je sposoban da bude subjekt jedino ukoliko je sposoban da se distancira od sebe da bi sebe shvatio ili video, da bi kroz sebe video; ili, da kažemo to malo drugačije: koji je sposoban da bude subjekt, sposoban da subjektivizira sebe jedino ukoliko podredi [*subject*] sebe vlastitom pogledu. Kako kaže Damiš, ovaj izum biće u devetnaestovekovnoj arhitekturi primenjen na »unutrašnju« arhitekturnu organizaciju grada, te će grad postati vidljiv sámome sebi: »Ali, arhitekta su tek u devetnaestom veku povećale broj panoramskih vidikovaca, i to putem podizanja svih vrsta belvedera i balkona, mostova, vijadukata, nadzemnih vozova...«. ²⁷ Iako je panoramski pogled uvek pogled koji se gleda sa jedne tačke gledišta, iako je svaki totalitet samo jedan aspekt totaliteta, to ne menja činjenicu da je, u pogledu strukture, moderni grad vidljiv sámome sebi, da sámog sebe zrcali (Damiš to naziva »narcisoidnim gradom«), da želi sámog sebe da vidi. (Isto važi i za subjekt: činjenica da on nikad ne uspeva da shvati sámog sebe, ne poriče uvid da je subjekt uvek efekat svog napora da sámog sebe shvati.)

Prema hipotezi koju ovde razvijamo, imaginarni mitski grad bio bi inverzija narcisoidnog grada i njegove logike samo-zrcaljenja. Počivao bi na ideji svoje totalne ne-transparentnosti, bio bi rezultat snevanja o mogućno-

sti bega od subjektivacije, san o gradu kao pećini ili materici – u svakom slučaju, san o gradu koji bi bio nesnosno snošljiv [*uncannily canny*], grad čistog zaborava i apsolutnog slepila koji odbija bilo kakvu mogućnost samozrcaljenja. Rekavši to, mi ne upućujemo na Frojdiv primer iz teksta *Nelagodnost u kulturi*, gde autor nastoji da uporedi arheološke slojeve Rima sa logikom nesvesnog; jer, Frojdiv glavni cilj u ovom primeru jeste da se ukaže na istovremeno postojanje različitih prošlosti u okviru iste sadašnjosti nesvesnog (isto kao što ruševine grada postoje ispod svojih »sadašnjih temelja«). Prema Vilsovoj (Wills) interpretaciji frojdivskog poređenja arheoloških slojeva Rima i slojeva nesvesnog, Frojdova teorija od nas »traži da prkosimo ... prostorno-vremenskim koordinatama arhitektonske i arheološke hronologije, i da umesto toga prihvatimo nemoguću istorijsku simultanost. To je ista ona ideja koju je on zamislio uz pomoć magične sveske, ideja o mogućim sukcesivnim zapisima na »površni« nesvesnog, koji ne senče jedan drugog, *nego svi ostaju dostupni i čitljivi*«. ²⁸ Nasuprot Frojdu, mi nastojimo da uputimo na mogućnost snevanja o gradu (ili subjektivaciji) koji će biti temeljno nedostupan sámome sebi, temeljno slep za sámog sebe; takav grad ne bi bio nesvestan vlastitog nesvesnog ili vlastite prošlosti, već, naprotiv, ne bi imao nikakav procep unutar vlastite prošlosti, ne bi imao nikakvu spoljašnju tačku ili mesto sa kojeg bi sámom sebi bio vidljiv. Dakle, takav grad ne bi mogao da bude narcisistički budući da narcisizam pretpostavlja upravo rascep Narcisa, rascep vlastite slike koja uzalud pokušava da se formira kao jedno sa sobom. Narcisov paradoks jeste to što je Narcis moguć jedino kao efekat drugog, jedino kao efekat temeljnog gubitka ili temeljnog procepa. Slep grad bi, međutim, bio efekat psihotičnog sna o izumu veštačke (sagrađene ili proizvedene) materice; počivao bi na psihotičnom paradoksu protetičke materice, što će reći – bio bi jedan psihotični svet u kojem simboličko pada u realno, stvarajući tako ne »prošlost u ruševinama« (na to Frojd upućuje), već budućnost u ruševinama: »Ukoliko je moguće sagledati rekonstrukciju rimske arhitektonske istorije, onda je isto tako moguće projektovati i jednu arhitektonsku budućnost, onu koja će, poput prošlosti, biti prekrivena ruševinama, građevinama i telima u svim vrstama disfunkcionalnog iskrivljenja, ili pak, puke smrti«. ²⁹ Sledeći Dejvida Vilsa, reći ćemo da slepi grad, odnosno protetička materica, predstavlja upravo onu psihotičnu putanju kojom kreće želja sa ciljem da projektuje život kao život »pukih mrtvih« tela, kao utvarni život smrti. Protetička materica stoga nije ni prosto prirodna pećina nesvesnog, niti svet simboličkog koji u subjektu stvara procep i dovodi do rada samo-prisvajanja: u tom svetu postoje raspukline i procepi, ali samo oni srećni, samo oni koji se mogu prevazići u smrti ili »večnom životu«. Ili rečeno drugačije, to je svet u kome lično značenje zamenjuje označitelja, u kome senke drugih zamenjuju Drugog. Odnosno: to je jedan metonimijski

svet u kojem delimični objekt zamenjuje totalitet, i gde ne-pogled zamenjuje panoramski pogled.

Logiku funkcionisanja slepog grada objasnićemo na jednom skorajšnjem primeru iz srpske istorije. Godine 1999., tokom više od sedamdeset dana NATO bombardovanja, Beograd je (uz druge gradove Srbije) bio pretvoren u slepi grad. Pretvoren, sasvim doslovno, u slepi grad: bombardovan je grafitnim bombama zbog kojih je grad danima bio bez struje (doslovno u mraku). Bombardovan je i toranj na obodima grada (koji je imao dvostruku ulogu: mesto sa kojeg se pružao panoramski pogled na grad, i televizijski odašiljač preko kojeg je funkcionisala nacionalna televizija – jer su se preko njega prenosile informacije). Mostovi su bili nedostupni, a i zgrada nacionalne televizije bila je pogođena: jednom rečju, grad je bio »oslobođen« svake mogućnosti da sebe vidi, postao je sámom sebi nedostupan. Međutim, to nije sve. Bombardovanje je prouzrokovalo i radikalnu destabilizaciju simboličkog polja: policijski i vojni štabovi bili su uništeni, tako da na ulicama nije bilo nijednog policajca, što je važan podatak ako imamo u vidu da kod Altisera upravo glas policajca funkcioniše kao privilegovani primer interpelacije, a onda i subjektivacije. Mene ovde interesuje način na koji je u ovom slepom gradu bila oslobođena želja i kako je isplivavanje želje na površinu grada transformisalo »istiniti govor« u obmanjujući govor.

Upozoravam na činjenicu da su reakcije stanovnika ovog grada bile uglavnom izražavane putem grafita ispisivanih na fasadama beogradskih zgrada. Ti grafiti imali su dve glavne karakteristike: subjekt im je uvek bio u prvom licu množine (mi), a sadržaj je uvek bila pretnja homoseksualnim odnosom ili sodomijom. Nakon noći u kojoj je Beograd po prvi put ostao u totalnom mraku zbog bombardovanja specijalnim grafitnim bombama, mnoge fasade u centru grada osvanule su prekrivene grafitima koji su izražavali jednu istu želju: »Sidite dole, guze će da bole!«. Rekli bismo da je situacija sasvim predvidljiva: bespomoćna reakcija pretnjom kakvu izražava čovek koji oseća da mu se preti, koji je ugrožen, koji se plaši. Ali stvari nisu tako jednostavne, i to iz najmanje dva razloga: prvo, zbog »pozicije« onoga kome se poruka upućuje; i drugo, zbog prirode najgore kazne drugog (neprijatelja) koja je ovde u pitanju. Primetićmo da reakcija na situaciju egzistencijalne krize u kojoj je goli život ugrožen, nije simetrična pretnja – pretnja koja bi glasila: »Oboriću ti avione«, »Naćiću te gde god da si«, što će reći bilo kakva pretnja kojom se preti životu drugog – već je to pretnja koja obećava »kaznu« goru od smrti; prema ovakvom shvatanju, jedina stvar gora od metka-u-čelo, jeste kurac-u-bulju. Zato strategija ovakvog kažnjavanja glasi: ostaviću te u životu koji nije vredan življenja, kazniću te životom koji je grozomorniji od bilo koje zamislive smrti.³⁰

Ako pretpostavimo da je u očima pošiljaoca ove poruke, kazna seksualnim odnosom najgora moguća kazna, ili pretnja najgorom mogućom povredom, onda možemo reći da je govor koji tu kaznu izriče (i obećava) – primer govora mržnje. Šta, dakle, radi ovaj govor? On »subjekta konstituise u podređeni položaj«. I premda za delotvornost govora mržnje nije neophodno da podređeni subjekt – dakle, onaj kome se obraćamo govorom mržnje – bude svestan takvog obraćanja (kao što smo već primetili osvrtom na analizu govora mržnje kod Džudit Batler), podređeni subjekt ipak mora biti deo istog socijalnog polja ili mreže. Činjenica da »za delotvornost konstituisanja nije potrebno da mi o njemu znamo, niti da uočavamo način na koji ono funkcioniše«,³¹ istovremeno znači da takvim govorom osoba ipak može biti konstituisana (a da to ni ne zna), što je moguće jedino ukoliko je uhvaćena u isto socijalno polje kao i onaj koji izgovara govor mržnje. U tom smislu, govor mržnje još uvek ima strukturu onoga što Lakan naziva »istinitim govorom«, s obzirom da istiniti govor »utemeljuje poziciju oba subjekta«; to jest, istiniti govor »nagoni i drugog da tako govori«.³² Međutim, ovaj uslov nije ispunjen u slučaju koji analiziramo. Drugi, onaj kome se ovaj govor obraća, naprosto je odsutan (nijedan NATO vojnik nikada nije kročio na ulice Beograda). Znači, drugi ovde nije nesvestan govora mržnje koji se njemu/njoj obraća, već se drugom, zapravo, niko ni ne obraća, s obzirom da takav govor ni na koji način ne povređuje niti konstituise drugog, i štaviše – onaj koji izgovara takav govor, zna da objekt njegovog/njenog govora ne može biti povređen. Ono što, dakle, ostaje od čitave komplikovane strukture govora mržnje, jeste samo jedan njegov obmanjujući momenat: »onaj ko izgovara govor mržnje zamišlja da poseduje suverenu moć, da čini ono što je izgovoreno u trenutku kada je izgovoreno«, dakle, onaj ko izgovara govor mržnje na obmanjujući način zamišlja da čini upravo ono o čemu njegov govor govori, zamišljajući ili videći sebe kako izvršava taj »povredljiviji« čin i u njemu uživa.

Ova putanja kroz odsutnog drugog neophodna je upravo zato što ovde nije reč ni o kakvoj »jednostavnoj« nesvesnoj želji, već o (psihotično) zaptvorenoj stvarnosti (dakle, onome što smo nazvali slepim gradom). Prema Lakanu, »u psihozi ... sama stvarnost poseduje jednu šupljinu koju će svet fantazije postepeno ispuniti«. Ali ova »prelomna tačka« biće ispunjena putanjom, odnosno logikom projekcije prema kojoj se ono što je projektovano, vraća iz spoljašnjosti: »Netačno je reći da je unutarnja potisnuta senzacija ... još jednom projektovana u spoljašnjost. ... Umesto toga, treba reći da se ono što je odbijeno, vraća izvana«.³⁴ Važno je primetiti da ta vanjština predstavlja upravo onu »vanjštinu« koju konstituise »senka drugog«, to jest, odsustvo Drugog. U slepom gradu, poruka »teksta« koju smo analizirali, ispisuje potisnutu želju poslatu drugom koji je nikada neće videti (nikada je

neće primiti); to je, dakle, poruka poslata pogledu vlastitog pošiljaoca koji će se projektovati u mesto pogleda drugog, da bi putem ovog odsutnog pogleda vratio poruku sámome sebi »izvana«, najavljujući tako pošiljaocu konačni užitak njegove postisnute želje (»konačni« zato što je užitak uvek prikriven, zato što subjekt nema pristup svom užitku, ili zato što subjekt može da »prisvoji« svoj užitak jedino po cenu da više ne bude subjekt). Drugim rečima, onaj ko šalje poruku, u isti mah je i onaj koji je prima; i stoga se on stavlja u poziciju ne samo onoga koji obećava kaznu, već i onoga koji je ovom kaznom kažnjen; kažnjavajući sámog sebe, on svoj užitak uzima za sebe i nestaje kao subjekt. San o apsolutnom suverenitetu završava se, tako, u stvarnosti apsolutne desubjektivacije.

Napomene

- * Zahvaljujem se onima koji su mi pomogli prilikom pripreme ovog rada: Dušanu Bjeliću, koji mi je dao na uvid rezultate istraživanja o srpskoj seksualnosti (koje je sakupio zajedno sa Lusindom Koul); Dejvidu Vilsu, koji ne samo da je ispravio moj engleski jezik, već je, i više no što je bilo potrebno, bio podvrgnut polemici o srpskom nacionalizmu, čime mi je pomogao da definišem granice sopstvene tolerancije prema takvoj retorici i argumentacije protiv nje; Rodžeru Konoveru, na čije sam sugestije razradila neke od pominjanih primera.

1. Knjiga Radomira Konstantinovića, *Filosofija palanke*, objavljena je prvi put u Beogradu 1969. godine. U njoj ovaj filozof razmišlja o »filozofiji« roda, o tome kako »duh« roda misli i kako je povezan sa »filozofijom« (koja u ovom slučaju označava mentalitet) palanke, odnosno »filozofijom« provincijalizma. Jednu stvar treba naglasiti: palanačko, provincijalizam (ili parohijalizam) funkcioniše u Konstantinovićevoj analizi kao tehnički termin, kao koncept koji se ne odnosi samo na »srpsku palanku«, već na provincijalizam kao takav. Međutim, u drugom delu knjige, Konstantinović primenjuje svoju analizu naročito na srpski provincijalizam (najviše putem analize srpske poezije). Njegova analiza srpskog nacionalizma pojavila se nekih dvadesetak godina pre nego što je nacionalizam u Srbiji zadobio svoj najžešći oblik (1989–2000). Konstantinovićev rad bio je »kultna« knjiga generacijama beogradskih teoretičara koji su pokušali da misle nasuprot vladajućoj (nacionalističkoj) »teoriji«, ukratko – onima koji su pokušali da misle.

2. Radimir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1990, str. 8.

3. *Ibid.*, 7.

4. Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), 30-31.

5. Jacques Lacan, *The Psychoses 1955-1956*, Ed. J.-A. Miller. Trans. Russel Grigg (New York: Norton, 1997), 52.
6. *Ibid.*, 53.
7. *Ibid.*, 48.
8. *Ibid.*, 42.
9. Konstantinović, *Filosofija*, 13.
10. Navedeno u: Konstantinović, *Filosofija*, 204.
11. Konstantinović, *Filosofija*, 206.
12. http://www.b92.net/specijal/gay-parada/tema_dana.phtml (srpski jezik)
<http://www.yumediacent.com/english/as/2001/7/a030701e.asp> (engleski jezik)
13. Lacan, *Psychoses*, 48-9, 52.
14. Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«* (New York: Routledge, 1993), 42.
15. Lacan, *Psychoses*, 63.
16. *Ibid.*, 54
17. Butler, *Bodies*, 73.
18. *Ibid.*, 79.
19. *Ibid.*, 65.
20. *Ibid.*
21. *Mrtva draga*, navedeno u: Konstantinović, *Filosofija*, 321.
22. Konstantinović, *Filosofija*, 216.
23. Žil Delez i Feliks Gatari, *Anti-Edip: kapitalizam i šizofrenija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, prevod: Ana Moralić, str. 182.
24. *Ibid.*, 210.
25. Hubert Damisch, *Skyline: The Narcissistic City*, Trans. John Goodman (Stanford: Stanford University Press, 2001), 11.
26. *Ibid.*, 11-12.
27. *Ibid.*, 12.
28. Dejvid Vils, *Proteza*, Beogradski krug, Beograd, 2001, prevod: Branka Arsić, Vesna Bogojević, Aleksandar Bošković, Ivan Milenković & Dušan Đorđević Mišević, str. 164-5.
29. *Ibid.*, 165-6.

30. Ovi grafiti (a, nažalost, svi moji pokušaji da priložim fotografije su propali) bili su ispisani uglavnom na fasadama u pešačkoj zoni (Ulica Knez Mihajlova) i, koliko se sećam, mnogi prolaznici su ih sa zadovoljstvom odobravali. Neobično je da su čak i oni koji su bili »za« bombardovanje, misleći da se Miloševićev nacionalizam može pobediti jedino silom, pribegli sličnoj »diskurzivnoj« strategiji, podržavajući bombardovanje u jednoj izvrnutoj formi, postavljajući se u poziciju koju su smatrali »ženskom«. I tako mi je jedan poznanik rekao: »Ako dođu kopnene trupe, popušiću kurac prvom crncu američke vojske«. Ovo je, međutim, dvostruka samo-viktimizacija: on sebi čestita ne samo zbog volje da se odrekne vlastite muškosti i da nekome popuši, nego ide i dalje – odriče se vlastitih rasnih »preferenci«. Njegova »antinacionalistička« pozicija, jednostavno je rasistička i homofobična. Stoga ona i podvostručuje i zrcali ideologiju onih protiv kojih se izjašnjava.

31. Butler, *Excitable*, 31.

32. Lacan, *The Psychoses*, 37.

33. Butler, *Excitable*, 16.

34. Lacan, *The Psychoses*, 46.

Prevod: Vesna Bogojević

Izvor: Branka Arsić, »Queer Serbs«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 253-277)

Dušan Bjelić & Lusinda Koul

Seksualizovanje Srba



Muda su nacionalni pečat, rasni žig; ostali narodi imaju sreću, tradiciju, erudiciju, istoriju, *ratio*, ali muda su samo naša i jedina.

Danilo Kiš, *Čas anatomije*¹

Koliko god bio ironičan, gornji navod nagoveštava ne tako davna nastojanja kritičara i učenjaka da »objasne« Srbe, i to najčešće s ciljem da identifikuju ono što bi moglo objasniti raširenu pojavu silovanja tokom razaranja Jugoslavije. Uvaženi sociolozi, antropolozi, stručnjaci za ženske studije, teoretičari politike i psihoanalitički kritičari doprineli su ovoj raspravi, ponekad podržavši, a ponekad odbacujući esencijalističke opise srpskog identiteta.² Na kraju se rodilo ono što bi Mišel Fuko (Foucault) odredio kao *diskurs*, odnosno sistem manje ili više organizovanih izjava koje su Srbe, a naročito srpske muškarce, označile kao »predmet znanja«.³ Neki od ovih radova dolaze iz bivših jugoslovenskih država, a neki iz Engleske i Sjedinjenih Država. Iz očiglednih i posve razumljivih razloga, u naučnim radovima oba navedena slučaja prevladava usredsređenost na pitanja roda [gender] – stvarne i imaginarne moći muškaraca nad ženama. Nećemo poricati postojanje takve moći, niti činjenicu da je ona u protekloj deceniji često bila upotrebljavana na brutalan način. Ali ukoliko smo išta naučili od Fukoa, onda je to činjenica da su putevi seksualnosti i moći mnogo manje predvidljivi nego što im naše disciplinarnе paradigme dopuštaju. Stoga ovaj tekst započinjemo »de-seksualizacijom« Srba. Ukoliko su »muda« za neke Srbe stvarno postala »zaštitni znak roda«, kakvi su onda, upitaćemo se, diskurzivni uslovi, odnosno, kakav je bio seksualni *dispozitiv*⁴ koji je ovaj identitet učnio mogućim? Budući da svako povezivanje seksa i nacionalnog identiteta jeste proizvod niza diskurzivnih manevara, naše povezivanje unekoliko predstavlja jedno istorijsko pitanje koje zahteva povratak ranom modernom periodu. Kako primećuje jedan fukoovac, upotreba sek-

sualnosti je, počev od devetnaestoga veka, »bila dovedena do neviđenog stupnja opštosti, dok je u dominantnim evropskim sistemima reprezentacije – naročito u kontekstu konstruisanja razlika – postala eksplicitnija nego ikad«. ⁵ Takve razlike stvarane su uglavnom uz pomoć antropoloških ogle- da o seksualnosti koji su nosili ovakve naslove: *Neobični seksualni običaji kod svih rasa na svetu* (1933), ili, *Mirisni vrt: antropologija seksualnog života na Levantu* (1934), ogle- da u kojima su Srbi i drugi slični »primitivni« narodi bili seksualizovani, i to najčešće na kontradiktoran način. Ove knjige su zajed- ničkim snagama učvršćivale sponu između žudnje i nacije, nastojeći da pri- dobiju status »nauke«. Tako je pre skoro stotinu godina Havelok Elis (Ellis) izjavio sledeće: »Pored rasnih pitanja koja na njemu počivaju, pitanje seksa se dolazećim generacijama javlja kao glavni problem koji se mora rešavati«. ⁶

Za razliku od Elisa i drugih koji nastoje da steknu »znanje« o seksual- nim sklonostima nacije, mi pokušavamo da ispitamo kako nacija sama sebe definiše uz pomoć, u velikoj meri okcidentalne, ⁷ *scientia sexualis*. Dalje: tvr- dimo da je stvaranje »Velike Srbije« jednim delom zavisilo i od snažne upo- trebe seksualnosti, koja je neretko bila pogrešno definisana kao »varvarska« ili »fašistička«. ⁸ Za razliku od francuskog ili nemačkog modela suvereniteta, srpski nacionalizam ne počiva ni na zagovaranju univerzalnog građanstva, niti na stvaranju organskog jedinstva, već na modernom principu upravlja- nja, u fukoovskom smislu reči, gde »seks« funkcioniše kao nova forma jasno izraženog političkog znanja. Ukoliko su u očima Srba i sveta »muda« stvar- no postala neka vrsta »nacionalnog žiga«, onda, iz ove perspektive, takvoj relativno stabilnoj signifikaciji prethodi zajedničko i nedvojbeno »moderno« razumevanje »funkcionisanja« »seksa« na globalnoj pozornici moći.

I Seksolozi ranog perioda i sindrom Južnih Slovena

Reći da je »Istok«, ili »Orijent«, u očima Zapada povezan sa osećajnošću, seksualnošću i ženskošću – predstavlja danas truizam postkolonijalne anali- ze. Balkan se teško uklapa u maločas opisanu orijentalističku paradigmu, i to delimično zato što reprezentacijama Balkana nedostaje ono što Marija To- dorova naziva »otvoreno seksualnim naglascima orijentalizma«. ⁹ Kako pri- mećuje Todorova, književnost o Balkanu najčešće je usredsređena na mu- škarca a ne na ženu, dok se »obični Balkanac«, za razliku od svog najčešće feminiziranog zapadnjačkog parnjaka, uglavnom javlja kao »necivilizovan, primitivan, sirov, okrutan i, bez izuzetka, neuredan«. ¹⁰ Ipak, generalizacije koje iznosi Todorova postaju možda još komplikovanije kada se sa književ- nosti i poezije okrenemo putopisima i seksualnoj antropologiji gde se »obič- nom Balkancu« daju veoma određene seksualne karakteristike, poput onih

kod Rebeke Vest (West). U knjizi *Crno jagnje i sivi soko*, Vestova opisuje kako tri muškarca na hrvatskom ostrvu Korčula posmatraju nekakav brod. »Neobično je«, piše Rebeka Vest, »i pomalo obespokojavajuće ušetati u svet u kojem su muškarci još uvek muškarci, a žene još uvek žene ... Ovo su muškarci. Oni sa ženama prave decu, oni za svoje potrebe obrađuju razne vrste materijala – i to ih čini gospodarima njihovog sveta.«¹¹ Predstavljajući slovenske muškarce kao gotovo arhetipski heteroseksualne, ona ih opisuje jedino kroz prizmu nagona za razmnožavanje. A ipak, ispada da se ova »prava muškost« stavlja u službu kućnih poslova. I drugi su već primetili da čitav ovaj odlomak pokazuje pojavu koju je jedan pisac nazvao »dobročudnim rasizmom«, koji Rebeci Vest služi da u balkanske muškarce usadi »suprotnost svemu što ona prezire u vezi sa Engleskom – na prvom mestu naprednu tržišnu privredu i mlitave muškarce koje takva privreda porađa.«¹² Vestova nastavlja:

Razmišljam o dva tipa muškaraca koje proizvodi Zapad: gradski tip koji bez stida nosi naočale kao znak kvaliteta a ne defekta, tip podebeo i sav nadut, koji ume da vozi kola ali ništa ne ume da stvori, tip koji pritiska dugmiće i povlači ručice a da o ishodu ni ne misli, tip koji pravi pare kad je tržište dobro, a gubi ih kad je loše; uobraženi mladić zaposlen kao nečiji pomoćnik, ili je u ministarstvu spoljnih poslova, tip profinjen, s nekako mrzovoljno-zabavnim glasićem, tip koji zna podosta ali nikako sve što bi o francuskom slikarstvu trebalo da zna. Sad shvatam zašto ne umemo da gradimo, zašto ne umemo da vladamo, i zašto nikakvog ponosa nemamo u međunarodnim odnosima. Nisu svi Englezi takvi, ali mnogi jesu, upravo u našim najpovlašćenijim staležima.¹³

Čini se, dakle, da se »slovenska muževnost« najvećim delom zasniva na nizu nedostataka: nedostatku industrije, tehnologije, državnog uređenja, čak i francuskih slika. »U određenim staležima«, smatra Vestova, ovakvi nusprodukti industrije podrivaju stabilnost rodne razlike, ali i hegemoniju heteroseksualne želje.¹⁴ Kod Vestove se ovi nedostaci tumače u pozitivnom svetlu, ali kasnije ćemo videti da se ta ista karakterizacija veoma lako stapa sa diskursom o plemenitom divljaku.

Ovde treba naglasiti da tekst Rebeke Vest iskazuje krizu engleske muževnosti, oblikujući je tako što predmodernu, te stoga i »prirodnu« heteroseksualnost projektuje na muškarce sa Korčule. Bez obzira da li je orijentalistički ili ne, ovaj odlomak ima dvostruku prirodu, tipičnu za proces »stvaranja drugog« [othering], proces koji je najpreciznije opisao Irvin Šik (Schick) u svojoj knjizi *Erotička margina: seksualnost i prostornost u alterističkom diskursu*. Tokom modernog perioda, piše Šik, putopis i njemu srodne

discipline, poput antropologije, nisu bili samo »puki intelektualni produžetak imperijalizma«, već su, isto tako, igrali »glavnu ulogu u procesu samoodređenja« zapadnoevropskih nacija.¹⁵ Drugim rečima, bili su upereni i ka »spolja« i ka »unutra«. Iako se ne bavi Balkanom, Šik sledi razvoj ovog procesa »seksualizacije«, prateći modifikovanu fukoovsku paradigmu koja se vrlo lako može preneti i na ostale geo-etničke kontekste.

Prisetićemo se ukratko Fukoove tvrdnje da seks u osamnaestom veku postaje sredstvo moći, odnosno sredstvo moći koje funkcioniše na posve nov način. Nasuprot frejdovskoj »hipotezi o potiskivanju«, prema kojoj se moć predstavlja u liku zakona, tabua ili sredstva potiskivanja, moć kod Fukoa počinje da samu sebe organizuje putem seksualnog uživanja; »moć prikazuje, upošljava, umnožava i pobuđuje uživanje – razume se, ne jedino zbog uživanja samog, već najviše kao sredstvo kojim se uspostavlja kontrola nad životom i smrću.«¹⁶ Iz Fukoove perspektive, mi – Evropljani sa Istoka i Zapada, Danilo Kiš i Rebeke Vest – živimo u društvu »seksa«, odnosno u društvu »usmerenom ka seksualnosti«,¹⁷ a jedan od »diskurziviteta« koji je pomogao da se seksualnost razvije, bila je psihologija. Što se ostalih tiče, tu su, kako pokazuje Šik, seksualna antropologija i njena najbliža rođaka – ksenološka pornografija, odnosno »etnopornografija«, što će reći antologije i eksplicitno erotski romani, poput *Pohotnog Turčina*, smešteni u egzotična podneblja. Iako je opis korčulanskih muškaraca kod Rebeke Vest sasvim sigurno manje golicav od, na primer, *Privatnog antropološkog kabineta sa 500 autentičnih rasno-ezoteričnih fotografija i ilustracija* (1934) – gde su pokazane gole grudi ženâ iz celog sveta, kao dela samo-refleksivnog režima seksualnih diskurziviteta – on ipak manje-više služi istoj svrsi.

Kada je reč o kontekstu seksualne antropologije, među dela koja se tiču upravo Srba ili Južnih Slovena (a ne Turaka i »Istočnjaka«) spada i *Seksualna istorija svetskog rata*, objavljena 1941, iste godine kad i *Crno jagnje i sivi soko*. Iz pera dr Magnusa Hiršfelda (Hirschfeld), »osnivača i direktora Instituta za seksualnu nauku«, a »u saradnji sa svetski poznatim lekarima, naučnicima i istoričarima«, knjiga predstavlja jedan od tomova u nizu koji nosi naslov *Encyclopedia Sexualis*, i posvećena je ne samo Hiršfeldu, već i doktoru Ivanu Blohu (Bloch). Među mnogobrojna Blohova postignuća spada i biografija Markiza de Sada. Uopšte uzev, *Seksualna istorija svetskog rata* mnogo duguje frejdovskoj hipotezi o potiskivanju: rat je produžetak »erotskog procesa«, a prigušeni eros tokom rata proizvodi »destruktivne sadističke moći«. ¹⁸ Kao što veli Hiršfeld, »seksualna beda mirnodopskog vremena i licemerni moral vladajućih klasa dovode do izvrtanja prirodnih nagona, koji se na kraju izlivaju u devijantne reakcije«. ¹⁹ Kao svojevrsni katalog perverzija u vreme rata, »namenjena jedino zrelim i obrazovanim osobama«, knjiga sadrži i poglavlja o prostituciji, veneričnim bolestima, »ratnim evnusi-

ma«, »ljubavnim avanturama ženskih špijuna«, »erotizmu vojnih vežbi«, »bestijalizaciji čoveka«, »sadizmu, silovanju i drugim zverstvima« – ukratko, poput de Sadovih spisa, *Seksualna istorija* nudi »katalog perverzija«, tekstualnih uživanja kakva su, kako se misli, primerena samo onima koji su dovoljno »zreli« i »obrazovani« da svoja uživanja kontrolišu u skladu sa »normalnim« definicijama seksualnosti.

Devijantne seksualne običaje Hiršfeld je smestio u jednu veoma eksplisitnu teoriju razvoja, a to se najbolje vidi u njegovoj raspravi o »zverstvima«, gde su srpski zločini pomešani sa zločinima Južnih Slovena. Iako je, »uopšte govoreći«, broj zverstava »opadao« tokom Prvog svetskog rata, Hiršfeld tvrdi da su silovanja i »pojedične okrutnosti, često uz jasno izraženu erotsku prirodu« i dalje vršile »uglavnom primitivne grupacije, poput Rusa, Južnih Slovena, Turaka, Kurda, ali i kolonijalnih vojnih družina«. ²⁰ I dok se »Turčin« ili, pak, »crni francuski ratnik« najčešće bavio telesnim sakaćenjima, ²¹ među Južnim Slovenima su bila uobičajena sadistička ubistva, kastracije i silovanja. ²² Hiršfeldova objašnjenja ovakvih zverstava jezovito su poznata svima onima koji su pratili izveštaje o skorašnjim sukobima na Balkanu. Njegova objašnjenja obuhvataju istoriju ratova na Balkanu (»duga i napeta borba za život« ²³); obrazovni sistem koji zagovara »guslarske pesme« ili balade o viteštvu, pune prizora mučenja; ²⁴ i, što je još važnije, slepo verovanje ratnoj propagandi, čime fikcije o neprijateljskoj okrutnosti izazivaju osvetničko nasilje. ²⁵ Hiršfeldovi zaključci zasnovani su unajvećoj meri na pisanju profesora Fidriha Krausa (Krauss), koji je tokom Balkanskih ratova bio stacioniran u Beču. Kraus piše: »I dok su balkanski Sloveni, kao i Sloveni sa severa i zapada, prijatni i ljubazni unutar svojih grupa seljačke i srednje klase«, njihov »um je znatno podložniji otrovima«. ²⁶ Krausovo iskustvo utvrđuje Heršfeldovu empirijsku premisu prema kojoj su, »u pogledu civilizacije, ovi narodi zaostali za ostatkom Evrope, zadržavši svoje primitivne tradicije«. ²⁷ Drugim rečima, opisi balkanskih »zverstava«, i kod Krausa i kod Hiršfelda, ispunjavaju određenu funkciju u procesu samoodređenja »naprednog« Evropljanina.

U Hiršfeldovoj raspravi o silovanju najjasnije sagledavamo način na koji funkcioniše ovakvo stvaranje identiteta. Hiršfeld najpre priznaje da je silovanje »seksualni zločin, uvek povezan s ratom«. ²⁸ U razloge za silovanje tokom rata spadaju alkohol, »produžena seksualna apstinencija«, i status rata kao »seksualnog stimulansa«, iako je, pretpostavlja Hiršfeld, svakodnevna »dostupnost« prostitutki najverovatnije smanjila broj silovanja tokom Prvog svetskog rata. »Koliko god bile odurne, javne kuće u gradu i pokraj puteva smanjile su broj slučajeva silovanja tokom rata.« ²⁹ I onda za čoveka dvadesetprvog veka dolazi jedna strahovito uznemiravajuća tvrdnja, tvrdnja da je odsustvo silovanja među »naprednim Evropljanima« za mnoge – a na-

ročito za žene – predstavljalo »razočaranje«, budući da je «javno mnjenje bilo naviklo na veoma veliki porast ovakvih zločina u ratom zahvaćenim područjima». ³⁰ I dalje:

Erotska fantazija toga vremena tonula je u nasilje seksualnog sveta, nasilje koje se pripisivalo neprijatelju, a naročito Nemcima u Belgiji. Vojnici iz svih zemalja odlazili su u rat sa svesnom ili nesvesnom odlučnošću da na polju časti priušte sebi užitke ljubavi koje će, ako je potrebno, osvojiti silom. »Žene i gradovi moraju pasti.« I dok su Nemci predstavljani kao otelovljenje svih greha i zločina, italijanski piloti su austrijskim vojnicima na jugozapadnom frontu bacali letke na kojima je pisalo da će tokom borbe Austrijanaca protiv Italije, Rusi ući u Mađarsku kao pobednici, da će im zauzeti kuće i poharati žene. Jedna francuska pesma toga vremena počinje ovim rečima: »Hej Nemci, uzećemo vaše kćeri«. ³¹

Do sada je Hiršfeld tvrdio da su svi muškarci *potencijalni* silovatelji (seksualni manijaci), ali da oni koji pripadaju naprednim civilizacijama uglavnom samo fantaziraju o silovanju, ili, pak, svojim neprijateljima prete ruskim silovateljima; oni to čine na jedan nedvojbeno književni način, putem pesama, letaka i poezije. Sada, međutim, Hiršfeld kazuje da bilo kakav *stvarni* seksualni kontakt između zapadnoevropskih vojnika i žena iz okupiranih zemalja ne treba tumačiti kao silovanje, već kao neku vrstu uzajamnog zavođenja koje, bar donekle, omogućavaju i same žene:

Kod žena su muška brutalnost i agresivnost do određene mere praćene užitkom. Razlozi za to su posve očigledni. Zbog čina napada, osvajanje žene i sâm čin kopulacije izazivaju kod muškarca zadovoljstvo. Žena koja se u ljubavnom činu podaje, odgovara strašću. Normalna žena traži da je muškarac osvoji silom; a takvu ženu samo jedan korak deli od mazohističke žene koja žudi ne samo da je muškarac savlada, nego i da je siluje i da se prema njoj ophodi okrutno. Iako je nauka o seksualnoj psihologiji još uvek mlada, ovakav zaključak je veoma star – Ovidije, veliki učitelj ljubavi, govorio je o tome svojim učenicima još pre dve hiljade godina. ³²

Hiršfeldov zaključak, dakle, glasi ovako: iako muškarci iz severne i centralne Evrope samo maštaju o silovanju, ili čak prete silovanjem, a žene iz osvojenih zemalja žude da budu silovane, takve se žudnje uglavnom ne ostvaruju – osim, razume se, u slučaju Južnih Slovena i nekolicine drugih »pripadnika primitivnijih grupa«.

U pozadini gore navedenog odlomka skriva se okcidentalizam koji je tek neznatno očigledniji od njegovog seksizma. Nema sumnje, seksualnost se instrumentalizuje da bi se iscrtale granice između nas i drugog. Taj »drug«, međutim, nije obeležen apsolutnom razlikom, već otelovljuje ono što Todorova prenosi na čitav Balkan: u zapadnoevropskoj imaginaciji Balkan trpi (ili uživa) jedan ambivalentan status, jer je predstavljen mnogo manje kao apsolutni »drug«, a mnogo više kao »nedovršeno Ja«. ³³ A prema Hiršfeldovoj frejdrovskoj paradigmi, »nedovršeno« Ja jeste nepotisnuto Ja – drugim rečima, to je Ja kojim vladaju nekontrolisani libidinalni nagoni. Osvrtom na gore navedene odlomke vidimo kako se psihoanalitički i etnocentrički diskursi uzajamno utvrđuju. Sloveni kao da ispoljavaju »prirodno« nasilne nagone kojima »civilizovani« vojnici odolevaju, sublimiraju ih, ili izmeštaju – jer oni o silovanju samo pišu ili sâm čin silovanja izvode sa prostitutkama. Bilo kako bilo, Južni Sloveni ostvaruju žudnju Evropljana sa severa, žudnju za seksualnim nasiljem; oni iskazuju užitke Evropljana sa severa, i time sami sebe smeštaju u inferiornu rasu. Kako je Hiršfeld ranije pisao: »Rat je takva vrsta poduhvata u kojem se mnogo bolje snalaze atavistički zločinci i psihopate, nesputane kulturnim potiskivanjem, kao i svi tipovi primitivaca, nego civilizovana ljudska bića koja najpre moraju da prođu kroz proces regresije«. ³⁴ Preformulišimo fukoovskim rečima ovaj frejdrovski zaključak: Hiršfeldov tekst *seksualizuje* Južne Slovence, i to na način kojim se ozakonjuje i ojačava ne samo piščeva *scientia sexualis*, već i kulturni imperijalizam za koji je ona vezana. Sloveni »ostvaruju« ono što bi inače, prema frejdrovskoj hipotezi o potiskivanju, ostalo deo tihog nesvesnog – a to je žudnja muškarca da siluje i žudnja »obične« žene da bude silovana. I tako se perverznošću Južnih Slovena obelodanjuje »normalno« seksualno ponašanje zajedno sa idejom o etničkoj razlici.

Hiršfeldova rasprava o među-etničkim sukobima mogla bi biti važna i za krutu prirodu nekih skorašnjih naučnih radova. Kada pokušava da uspostavi razlike među balkanskim narodima, Hiršfeld se obilato poziva na izveštaj profesora Krausa, navodeći delove koji se odnose na uzajamne optužbe Srba i Bugara, gde jedni druge napadaju zbog homoseksualnog silovanja i kastracije. Kako tvrdi Kraus, jedan Srbin, inače pripadnik »akademske klase«, opisao je dela Srba u Makedoniji. ³⁵ Odrubljivali su glave muškarcima, pohodili njihove žene i kćeri, napravili pravu klanicu, silovali zarobljene mladiće i muškarce, i verovatno kastrirali neprijatelja. Krausov etnografski izveštaj interesuje nas iz dva razloga. Prvo, kao što smo videli, on je već nagovestio da se ovakva svedočenja hrane »ratnom propagandom«, dok je um – a naročito balkanski um – »podložniji otrovima«, čime se postavlja čupavo pitanje proverljivosti svedočenja. Drugo, kao etnograf, on je ipak obavezan da pruži svoj komentar o »istinitosti« ovakvih svedočenja, što se uglavnom svodi na to da

se jedan od dva kompetentna opisa etiketira kao legitiman. U ovom slučaju, Kraus staje na stranu Srba a protiv onog pomenutog Srbina, pružajući kao dokaz jednu baladu iz svoje zbirke u kojoj se kaže da, nakon invazije na Bugarsku, Srbi nisu silovali nego su »prosto sve živo nabijali na mač«. ³⁶

Ovaj primer ilustruje već poznatu težnju da se na izveštaje o ratnim zverstvima odgovara esencijalizacijom etničkog identiteta – koji je homoseksualan, koji kastrira, koji sakati – i pobijanjem jedne pripovesti drugom. Bez obzira da li ovu nelagodnu poziciju treba ili ne treba nazvati »postmodernom«, kako su nedavno govorili neki autori, ona je sasvim izvesno stvorila, a i dalje stvara, jednu vrstu epistemološke vrtoglavice koja je u isti mah i noćna mora i rudnik zlata za seksualnog antropologa čiji profesionalni identitet zavisi od spremnosti da stvori i potkrepi svoj sud. Da stvar bude gora, građa na kojoj se zasniva jedan takav sud, građa koja izaziva moralnu osudu, jeste pornografska; dakle, samo jedna tanka linija odvaja antropologiju od etnopornografije, odnosno, nauku od erotike. ³⁷ Da bi potkrepio vlastitu poziciju, Kraus poseže za jednim člankom koji je u vreme Balkanskih ratova bio objavljen u nekim beogradskim novinama: u članku se Bugari-pobednici optužuju »da su poubijali majke, a novorođenčad ostavili na njihovim grudima dok i ona sirota ne poumiraše; da su muškoj deci odsecali polne organe a žene tukli po razgolićenim trbusima«. ³⁸ Pokazavši da je svestan ovih nemirnih granica, Kraus se ponovo vraća svom čisto profesionalnom predmetu interesovanja. Kaže kako mu je gadno čak i da opiše »način na koji su se sadistički osvajači sladili patnjom bespomoćnih duša, ostavljenih na milost i nemilost«, ali potom ih ipak opisuje, i to samo zato što je »kao etnolog i istraživač primitivnih nagona ... obavezan« da nastavi ovaj »pažnje vredan projekat«. ³⁹

Kasnije ćemo se vratiti problemu istine, žudnje i *scientia sexualis*. Za sada treba reći da su do kraja Prvog svetskog rata balkanski muškarci bili povezivani sa brutalnom seksualnošću, dok su žitelji severne Evrope, koji su u osvit rata pokazivali predvidljive žudnje, ipak bili predstavljeni kao bića sposobna za složenije psihološke i erotske reakcije. (U stvari, i za sámog Frojda (Freud) kažu da je ustvrdio kako balkanski narodi nisu sposobni za potiskivanje, te da, sámim tim, nisu podložni analizi. ⁴⁰) Naš poslednji primer ove pojave biće sasvim dovoljan: to je primer preuzet iz popularne kulture. U filmu *Ljudi mačke* iz 1942. godine, jedna Srkinja pokušava, ali ne uspeva, da ostvari »civilizovane« seksualne odnose. Proganjana strahovima da će je seksualna žudnja pretvoriti u razgoropađenog pantera-ubicu – jer to je nasleđe njenog srpskog sela, od kojeg pokušava da se otrgne – Irena se suzdržava i na kraju pokušava da usmrti svoju prijateljicu koju njen nekada strpljivi muž-Amerikanac sada želi da oženi. Irena je gotovo preslikan Hiršfeldov Balkan; žigosana seksualnošću koja je i opasno ali i plodno tle za beskrajna tumače-

nja. Na primer, saosećajni muž u početku odbacuje Irenine priče i naziva ih »sujeverjem«; prijateljica ih shvata kao znak emocionalne uznemirenosti; a psihijatar ih prikazuje kao potisnutu želju. Zbog sindroma Južnih Slovena, koji se sada nedvojbeno pripisuje Srbima, Irena mora da postane ekran na kojem se očitavaju seksualne fantazije svih koji su oko nje. A činjenica da psihijatar na kraju strada od Irenine ruke – odnosno kandže – »ostvaruje«, na paradoksalan način, njenu drugost, žigosanu divljaštvom i okrutnošću koje ona i predstavlja i otelovljuje, dakle, drugost nasuprot kojoj se »normalna« heteroseksualna žudnja Ireninog muža i njegove nove devojke očituje kao znatno blaža.

Neće nas iznenaditi činjenica da se prvi ozbiljniji i opšteprihvaćeni opisi »srpske« seksualnosti pojavljuju upravo u ženskom obličju; jer »ženskost« se veoma često koristila kao obeležje seksualnosti. Ali mnogo je manje predvidljivo to što se seksualno problematična Irena na prvi pogled potpuno razlikuje od »slobodoljubivih«, odnosno, »neustrašivih srpskih ratnika«, kakve nalazimo u romanima i putopisima zapadne književnosti. Ipak, unutar konteksta seksualne antropologije, »Južni Sloveni« su pre Prvog svetskog rata veoma često bili »isfeminizirani« ili asimilovani sa »istočnjačkim« senzibilitetom. Početkom veka, dr K. H. Ulrich (Ulrich) je ovako pisao o slovenskoj homoseksualnosti: »Onu ideju koja tako sjajno svetli na zlatnom peharu *Gozbe*, tu ideju danas možemo naći još jedino na Istoku i među južno-slovenskim narodima; ona je tu toliko živa da joj nigde u hladnoj nemačkoj prirodi nema ravne«; po »dubini strasti« Južni Sloveni prevazilaze čak i Grke.⁴¹ Štaviše, u etnografskim spisima vrlo često postoji jasna veza između seksualne okrutnosti, primitivizma, ženskosti i bezobzirne neustrašivosti. Ako sledimo Hiršfelda, čije se delo pojavilo u isto vreme kad i *Ljudi mačke*, seksualna okrutnost predstavlja žensku crtu kakvu najčešće nalazimo kod »primitivnih grupa«, a kao što smo videli tu spadaju i Srbi. Evo šta Hiršfeld ima da kaže o kastraciji: »U predašnjim ratovima, a naročito tokom revolucionarnih borbi, takve su običaje neretko vršile žene«, što će reći da su balkanski muškarci u neku ruku bliži ženama nego civilizovanim muškarcima.⁴² Prateći ovaj orijentalistički lanac logike (kojeg će uskoro preinačiti uspon komunizma), zaključujemo da, zbog svog nekontrolisanog libida, prvi srpski muškarac nije uopšte bio »muškarac«, nego jedan opasni i nepojmljivi stvor, polu-žena, polu-zver, dakle, predmet ne samo fascinacije nego i straha.

II *Scientia Sexualis* kod Srba

Tako izgleda pred-istorija – ili bar jedan njen deo – *scientia sexualis* i Balkana. Da bismo razumeli odnos između ovog diskursa i trenutnih sukoba, mo-

ramo razumeti da, iako vlade na Balkanu doživljavaju stvarne uspone i padove, iako ekonomski režimi i ideologije dolaze i odlaze, diskurs o seksualnosti, unutar kojeg se takve ideološke promene sprovode, ostaje i dalje relativno stabilan. Vojna politika Drugog svetskog rata o seksualnom ponašanju, partijska politika planiranja porodice, rasprave o statusu žena, nepostojanje rasprava na temu homoseksualaca – svi su ovi, i još neki drugi faktori, doprineli nacionalističkim i antinacionalističkim trvenjima, i to tako da su naučnici, kako feministički tako i ostali, otpočeli istraživački rad u bivšim jugoslovenskim republikama, najčešće pokušavajući da na krajnje instrumentalizujući način izmene javnu politiku. Radeći *unutar* ovakve građe, ali i *protiv* nje, usredsređićemo se u ovom odeljku na odnos između nacionalizma i *scientia sexualis* u bivšoj Jugoslaviji, a cilj nam je da započnemo opisivanje socijalne retorike srpskog nacionalizma i uloge koju je u njemu odigrala seksualnost.

Tokom devedesetih godina, frojdzizam, jungizam i druge »seksualne nauke«, postaju sve manje struka intelektualne elite, a sve više deo nacionalnog poduhvata kojim se definiše i reguliše »normalna« seksualnost. Najednom se javilo čitavo mnoštvo seksologa i seksualnih »eksperata« čiji je radove krasila radikalna samosvest o načinu na koji su Srbi bili predstavljani u globalnoj zajednici. Ove knjige su, očigledno, bar jednim delom reaktivne. One pokušavaju da izgrade pripovest o sopstvu koje je u stanju da ospori »primitivizujuće« pretpostavke tradicionalne zapadnoevropske seksologije (Srbi su nesposobni za potiskivanje prirodnih impulsa), ali i čitavu bujicu novih karakterizacija tokom rata u Bosni, u kojem se, na donekle paradoksalan način, srpska seksualnost, u svojoj čistoj samosvesti, odjednom javlja kao »postmoderna«. Na primer, evo šta Ketrin MekKinon (MacKinnon) piše u tekstu »Pretvaranje silovanja u pornografiju: postmoderni genocid«: »svet nikad do sada nije video da se seks koristi tako svesno, tako cinično, tako razrađeno, tako otvoreno, tako sistematično, i sa toliko tehnološke i psihološke sofisticiranosti, kao sredstvo za uništenje čitavog jednog naroda«. ⁴⁴ Samo-esencijalizujuća dela poput onog *Kakvi smo mi Srbi?: Prilozi za karakterologiju Srba*, ne može se razumeti izvan ovog konteksta.

Svesno ili nesvesno, mnogi sekspteri pribegavaju onome što se doživljava kao zapadni seksualni standard. Jovan Marić, autor navedene knjige, nudi i poglavlja na ovakve teme: »Odnos prema vođi, srpska edipalno-analna struktura«, »Srpski mentalni kvartet: tuga, trpnja, mazohizam, inat«. Da bi svoje čitaoce uverio u njihovu »normalnost« u odnosu na ostatak Evrope, Marić u poglavlju »Srpska duhovnost, vicevi – srpska seksualnost«, ponosno ponavlja da, kad je reč o seksualnom odnosu, Srbi tu sasvim »dobro stoje«. ⁴⁵ I onda nastavlja: »Prema našem shvatanju, Srbi su efikasni, odnosno veoma uspešni, u seksualnoj aktivnosti, i to je retka oblast u kojoj, siguran sam,

možemo ravnopravno da se takmičimo sa ostalom Evropom«. ⁴⁶ (Marić izlaže zanimljivu logiku: budući da u Srbiji postoji veoma mali broj seksualnih terapeuta, mora biti da su malom broju pacijenata uopšte potrebni.) S tim se, izgleda, slaže i Isidora Bjelica, politička umetnica, publicista i osnivačica organizacije »Samo Srpkinja Srbina spasava«. U svojoj knjizi *Autoportret s muškarcima*, Bjelica izlaže čitavu galeriju moćnih srpskih muškaraca i seksualne profile muškaraca koje poznaje ili koje može da zamisli, opisujući ih uglavnom u odnosu na nesrpske muškarce. Seksualna privlačnost Radovana Bigovića, poznatog sveštenika pravoslavne crkve, leži u njegovoj »urbanoj pojavi«, piše Bjelica; on je »urbani popa koji liči na holivudskog glumca koji bi igrao u Linčovim filmovima«. ⁴⁷ Čak i kad su Srbi o kojima govori homoseksualci ili biseksualci, kao u slučaju pisca Miodraga Bulatovića, njihova seksualna privlačnost zavisi od Zapadnjaka sa kojima su imali seksualne odnose: »jeb'o se sa Galom i Dalijem istovremeno«. ⁴⁸ Dakle, bez obzira na njihovu ideološku ili seksualnu orijentaciju, Srbi su, prema Bjelici, »seksi« i »jedinstveni«, jednim delom i zbog svoje bliskosti sa zapadnjačkom muževnošću. Ovom seksualnom idealu najbliži je, naravno, Slobodan Milošević. Bjelica tvrdi da je seksualna privlačnost kod njega vezana u jednakoj meri i za »dobro odevanje« i za autoritet, koji kod nje u isti mah stvara i osećaj sigurnosti i uzbuđenje. Bjelica poredi »balkanskog koljača« sa Mikom Džegerom, s tim što je ovaj prvi za nju superioran upravo zbog svoje monogamije: »Vršnjak Mika Džegera, on je svoj imidž gradio na potpuno drugim osnovama. Veran je jednoj ženi i jednoj ideji«. ⁴⁹

Ovde je reč o procesu strateške samo-stereotipizacije, koja se istovremeno rađa i iz odbrane od zapadnjačkog načina reprezentacije, i iz želje da se pokaže ono što Majkl Hercfeld (Herzfeld) naziva »kolektivnim samopouzdanjem«, »navodnim nacionalnim osobinama« koje »građanima pružaju osećaj prkosnog ponosa pred jednom formalnijom ili zvaničnijom moralnošću, a ponekad i pred zvaničnim negodovanjem«. ⁵⁰ Ovakvi tipovi »kultrune bliskosti« nisu upućeni Zapadu: to su auto-stereotipi koje »pripadnici iste zajednice stvaraju tobože na svoj račun«. ⁵¹ Zapravo, u ovom slučaju neposredni povod nisu Sjedinjene Države, već Slovenija. Evo kako Bjelica nastavlja svoj opis Miloševića:

Slovinci, koji ga inače ne podnose, tvrde da njegovo prezime treba da se čita kao anagram. Tajna je u predhodniku. Pionirski soft-hardkor francuski magazin *LUI* je svojevremeno objavio Brozovu karikaturu, montirajući njegov lik u konturu Mikija Mause. U potpisu je stajalo – »Tito je jedini pokazao Staljinu.« Milošević je isto pokazao svima! To ne mogu da mu oprostite ni Klinton ni Olbrajtova. ⁵²

Iako nismo videli karikaturu o kojoj je reč, pretpostavljamo da je na njoj prikazan Tito kako, u znak prkosa, pokazuje penis; Titova glava u liku

Mikija Mause trebalo bi da bude znak pro-američkih osećanja kojima se anatemise Staljin. Igra rečima se može ovako objasniti: »Milo« (u smislu »drag«) i »šević« (u smislu »ševe«, tucanja). Slovenci su tu igru rečima koristili kao podsmeh; ali Bjelica prisvaja slovenačku šalu, i daje joj novu vrednost: »Milo-šević«, odnosno »poznat kao dobar u krevetu« predstavlja kod Bjelice suštinu sprske moći i sredstvo kojim Srbi brane svoja nacionalna »muda«. U skladu sa svojim prezimenom, Milošević je svetu »pokazao muda« (pokazao je *inat*),⁵³ i to je ono što »Klinton i Olbrajtova nisu mogli da mu oprost«.

Pomenuti primer pokazuje da, iako »muda« u nacionalističkom diskursu zauzimaju istaknuto mesto i funkcionišu kao simbol muške moći, prividna opsesija mudima, kako među muškarcima tako i među ženama, predstavlja, u stvari, materijalizaciju jedne komplikovanije seksualne i kulturne formacije. A budući da seksualni diskurs mnogo duguje modernoj koncepciji moći, ova formacija protivreči drugim strategijama u stvaranju nacije – recimo, strategiji pozivanja na »tradiciju«. Kako smatra Fuko, moć u moderno doba funkcionise putem kodifikacije uživanja. U toj novoj formi »upravljanja«, piše Fuko, »mehanizmi moći obraćaju se telu, životu, onome što čini da život pupi, onome što jača vrstu, njenu krepkost, njenu sposobnost da nadvlada ili njenu valjanost da bude iskorišćen«. ⁵⁴ Smatramo da je ovaj zaključak ključan za razumevanje nacionalizma uopšte, a naročito srpskog nacionalizma. I jedan i drugi počivaju na »analitici seksualnosti« koja se očituje, recimo, u sposobnosti vlasti da uspostavi sklad putem uživanja, a ne putem mučenja. (Zato se pornografija po prvi put pojavila na jugoslovanskoj televiziji upravo tokom rata u Bosni; isto tako, tokom oktobarskih uličnih demonstracija u vreme izbora 2000. godine, televizija Mirjane Marković, *Politika*, emitovala je piratsku kopiju filma *Matrix*, koji još nije bio stigao u bioskope, a sve da bi se srpska omladina zadržala u kući.) Ono što se kod Fukoa zove »biomoć«, zamenilo je pređašnju »simboliku krvi« u kojoj je »moć govorila kroz krv«, piše Fuko, i gde je »krv bila stvarnost sa simboličkom funkcijom«. ⁵⁵ Za razliku od nje, u novom kontekstu »moć govori o seksualnosti i obraća se seksualnosti; seksualnost nije znak ili simbol, već objekt i meta«. ⁵⁶ Predstavljajući svoje muškarce kao dobre ljubavnike, srpski seksolozi utvrđuju »kolektivno samopouzdanje«, dok istovremeno oblikuju svoju naciju prema modelu modernih demokratija, prilagođavajući se modernim temama, uključujući (ali ne zaustavljajući se na tome) »zdravlje, potomstvo, rasu, budućnost vrste, vitalnost društvenog tela«. ⁵⁷

Iz ovoga logično sledi zaključak da su u najmanju ruku radikalno pristrasne sve one analize koje naglašavaju »etničku čistoću« kao temelj izgradnje nacije u Srbiji. Iako su, kako tvrdi Fuko, ove dve forme moći – »simbolika krvi« i »analitika seksualnosti« – isprva bile utemeljene u dvama veoma »različitim režimima moći«, sada ih više nije lako odvojiti. »U svom mo-

dernom, svedržavnom, biološki usmerenom vidu«, rasizam sasvim jasno obuhvata obe forme moći; iako uloga seksualnosti nije bila temeljno ispitana, nacizam je, tvrdi Fuko, bio »najnaivniji i najlukaviji spoj ... fantazija krvi i provala disciplinarnog društva«. ⁵⁸ U današnjoj Srbiji, međutim, naglasak je obrnut. Uprkos povremenoj retorici ratne propagande, »čista krv« je danas svakako manje važna od one opštije ideje o »slovenskoj muževnosti«. ⁵⁹ Zato etnogenetičke pripovesti o sopstvu vrlo često ne isključuju, već upravo uključuju tursku krv. Marić, na primer, tvrdi da su Srbi nasledili svoje seksualne moći od Turaka: »Ako uzmemo u obzir da su naši preci štošta i pozitivnog dobili od Turaka«, piše Marić, »onda bi njihov odnos prema ženama (harem) mogao da se uključi u genetsko nasleđe, u one kolektivne Jungove arhetipove (a novija istraživanja ukazuju da genetska predispozicija najviše odlučuje o kvalitetu i kvanitetu nečijeg seksualnog potencijala i funkcionisanja)«. ⁶⁰ »Seksualno nesvesno« ovde na zapanjujući način prevazilazi Hantingtonove (Huntington) »linije prekida« civilizacija. ⁶¹ U tom smislu, etnička razlika ponovo se preispituje putem seksualne analitike, kao u slučaju Nade Todorove, srpske intelektualke, koja na karakterizaciju muslimanske seksualnosti primenjuje tešku psihoanalitičku logiku. Budući da su priče iz *Hiljadu i jedne noći* pune »erotizma«, tvrdi Todorova,

izvesno je da ih oni (muslimani) čitaju veoma pažljivo tokom perioda puberteta; a njihov uticaj na mlade muslimane sasvim je jasan. Dok u Bosni i Hercegovini vrše zločine (silovanja), upošljavaju se (njihovi) svesni, podsvesni i nesvesni nivoi, odnosno ličnosti. ⁶²

U oba pomenuta slučaja *scientia sexualis* pomaže da se utemelji novo, rasno objašnjenje seksualnosti, odnosno novo seksualizovano objašnjenje etniciteta; tim objašnjenjem muslimani su istovremeno prikazani i kao genetski izvor srpske muževnosti, i kao počinitelji zločina masovnog silovanja.

III Slučaj MekKinsonove

Ovakav etnoseksualni diskurs ne može se ograničiti samo na Jugoslaviju s kraja dvadesetog veka. Najočigledniji i najkontroverzniji primer u Sjedinjenim Državama čini već pomenuti članak Ketrin MekKinson u časopisu *Ms. Magazine*. Objavljen 1993. godine, tekst pod naslovom »Pretvaranje silovanja u pornografiju: postmoderni genocid« upoznao je široku američku publiku sa srpskim silovanjima u Bosni. Ukratko, u tekstu MekKinsonove se tvrdi: a) da je jugoslovensko pornografsko tržište pre rata »bilo najslobodnije u čitavom svetu«, što je trebalo da znači b) da se pornografija žestoko upražnjavala

kod Srba koji su c) tokom rata osnivali logore za silovanje u kojima je d) pronađena pornografija. Poput seksologa, MekKinonova esencijalizuje Srbe na način koji njenoj teoriji daruje legitimitet. Njen prilično star zaključak, koji tvrdi da pronografija direktno vodi nasilju prema ženama, već su napale mnoge istaknute severnoameričke feministkinje, uključujući i Evu Sedžvik (Sedgwick) i Džudit Batler (Butler). Batlerova je MekKinonovu optužila za »reprezentacioni realizam«,⁶³ odnosno za to što znake seksualne fantazije tumači kao referente; a Eva Sedžvik ju je napala zato što je sve aspekte seksualnosti svela na jednu jedinu kategoriju roda [gender].⁶⁴ U pomenutom članku, kao i u izjavi koja sledi, MekKinonova čini i jedno i drugo: »Srpska agresija prema nesrbima nesporna je koliko i agresija muškaraca prema ženama u svakodnevnom životu.«⁶⁵ Ovde se muškost povezuje sa agresijom, a Srbi sa muškošću – i to je analogija prema kojoj se čitava etnička grupa definiše pojmovima jedne određene seksualnosti. (Sve žene predstavljene su kao stvarne ili potencijalne žrtve.) Da je reč, na primer, o Afro-amerikancima ili Jevrejima, takva esencijalizacija sasvim sigurno ne bi prošla neprimećeno, ali u ovom slučaju veza između etniciteta i seksualnosti mnogim čitaocima deluje posve normalno – to jest, »nesporno« – kao uostalom i sama rodna razlika. Drugim rečima, s obzirom da je »dokaz« za svoju teoriju MekKinonova ugnezdila u neko »drugo« koje se nalazi »drugde« – ali i zato što niko nije hteo da se pokaže kao pobornik ratnog silovanja – američke feministkinje su uglavnom ćutale.

Ipak, istočnoevropski intelektualci kritikovali su ovaj članak, i to iz političke, teorijske i empirijske perspektive. Navešćemo jedan od mnogih primera: Vesna Kesić je dovela u pitanje pomenutu karakterizaciju Jugoslavije kao zemlje zasićene pornografijom.⁶⁶ Mi ćemo taj zaključak malo proširiti. Iako istorija jugoslovenske pornografije nadilazi delokrug ovog teksta, ispravno je reći da je jugoslovensko tržište pratilac – odnosno dužnik – pornografskog tržišta Sjedinjenih Država. Fotografije nagih žena odražavale su jedan, u opštijem smislu, »oslobođeni« stav prema seksualnosti, stav koji je 1969. godine pokrenut u časopisu *Playboy*; u julskom/avgustovskom broju, Liroj Najman (Neiman) je na umetnički način prikazao nudističke plaže u Jugoslaviji, koje su za Amerikance u to vreme bile predmet fascinacije. Časopis *Start*, koji je MekKinonova napala, a koji je bio izdavan u Hrvatskoj i prodavan širom Jugoslavije, iskoristio je takav trend da bi se prikazao kao deo šireg osloboditeljskog fenomena. Kao što tvrdi Kesićeva, *Start* je u najvećoj meri bio »pro-zapadno i anti-komunistički nastrojen«, a pojava duplerica plejbojskog tipa osamdesetih godina poklopila se sa »trendom socijalne liberalizacije i propasti socijalističkog režima.«⁶⁷ Domaće devojke, kaže Kesićeva, pojavile su se polako i oprezno tek krajem osamdesetih – ovu tvrdnju potvrđuje i istorija pornografskih filmova u regionu.⁶⁸ A kada smo pro-

šle godine boravili u Vojvodini, primetili smo da se u porno filmovima, koji se na srpskim televizijama emituju kasno uveče, veoma retko čuje srpski jezik: glumci govore nemački, francuski, ili čak engleski. Slike gologrudih žena u dnevnim novinama najčešće su reprinti nejugoslovenskih glumica i manekenki, preuzeti iz nemačkih, italijanskih i američkih časopisa. U muzičkim spotovima, oblikovanim prema MTV-ju, pojavljuju se Jugoslovenke i pevaju pesme Šanije Tvejn, na primer, oblače se kao Šanija Tvejn, i čak imitiraju njene pokrete. Takve pozajmice mogu se objasniti učinkom »globalizacije«, ali naš zaključak je ipak nešto specifičniji: svidelo se to nama ili ne, pornografija je efekat modernih formi upravljanja, a ne njegovo varvarsko drugo.

Modernih, a ne postmodernih – to je za nas ključna stvar koja se može ilustrovati jednim opisom iz februarskog broja časopisa *Time* iz 1993. godine, u vreme kada su masovna silovanja došla do vrhunca:

Beli orlovi su silovanje pretvorili u čin solidarnosti sa grupom. Čovek koji odbije da se pridruži drugima u silovanju, smatra se izdajnikom svoje jedinice i srpske krvi. Poriv prema povezivanju sa muškom grupom postaje katkad i neka vrsta perverzne raspirujuće energije koja nagoni na silovanje. Požuda je samo dodatni nagon. Dešava se ponekad da mladići u ratu počine zločin silovanja samo da bi udovoljili svojim starešinama, svojim narednicima, i da bi od njih pridobili neki vid očinskog odobrenja. Silovanjem se dokazuje odanost divljaštvu vojne jedinice. Mladić spreman da počini strahotne stvari podređuje svoju individualnu savest da bi se stopio sa beskompromisnim ciljevima svoje grupe. Svoju vernost on potvrđuje u zverstvima.⁶⁹

Iako američki autor u svom izveštaju koristi jezik psihoanalize – »požuda je samo dodatni nagon« – njegov opis se sasvim lako može prilagoditi Fukoovom diskurzivnom modelu. Pojedinac je ovde podvrgnut »totalnoj instituciji« čiji je cilj, s jedne strane, razaranje strukture »naturalizovanog« seksualnog ponašanja, i s druge, proizvodnja ili osnaživanje jednog institucionalizovanog, odnosno, nacionalnog identiteta. Ovaj proces obuhvata i jedan moderni element moći koji se kod Fukoa – da paradoks bude veći – postovećuje i sa Imanuelom Kantom (Kant) i sa Markizom de Sadom (de Sade). Prema Kutrofelovom (Cutrofello) objašnjenju moderne moći, evropsko prosvetiteljstvo je u Kantovoj »moralnoj geometriji« pronašlo oružje kojim se pruža otpor prirodi i utvrđuje sloboda subjektivnosti.⁷⁰ Drugim rečima, Kantova filozofija bila je i simptom i efekat jedne nove socijalne discipline koja je sada postvorena i okamenjena u ontološkim pojmovima. Isti je, doduše, slučaj i sa de Sadovom *apatijom*, uz njen hladan otklon od čulnog života.⁷¹ Stoga kantovska moralnost (*asketizam*) i desadovska raskalašnost (*apatija*) nisu dijametralno suprotne, jer obe predstavljaju uživanje u moći samopotvrđivanja – moći subjektivne slobode – nasuprot bilo kakvom spoljašnjem određenju, uključujući tu i seksualne običaje. Silovanje istovremeno zahte-

va i osnažuje *apatiju*, tako da *apatija* funkcioniše kao *veština* moći. Vojna, ili bar određena paravojna grupa de-naturalizuje seksualnu žudnju pojedinačnog vojnika – podređuje njegovu »individualnu savest« kako bi rekao pomenuti izveštač – stvarajući jednu subjektivnost podudarnu sa interesima nove nacije i njenih vojnih vlasti. Prema takvoj analizi, silovanje nema nikakve veze sa postmodernizmom; silovanje i disciplinarna država imaju istu logiku. Već posve uspostavljen kao moderni princip moći, sadizam, i njegove veštine, u slučaju srpske i drugih nacija, »mogu dovesti [silovanje] dotle da još bude samo čisto ishodište jedne jedinstvene i ogoljene moći, neograničeno pravo svemoćne monstroznosti«. ⁷²

Svidelo se to nama ili ne, silovanje i ostale upotrebe seksualnosti tokom rata – zakonske odredbe protiv abortusa, kontrola rađanja, mačo-stil kakav promovišu i upražnjavaju političari – ne pretvaraju zemlje bivše Jugoslavije u »predmoderna« ili »postmoderna« društva, već ih, u stvari, povezuju sa industrijalizovanim nacijama Zapada. Da bi se ova teza proverila, potrebno je samo proučiti takozvanu ratnu pornografiju u Sjedinjenim Državama. Ove opsežne i veoma slikovite reprezentacije sukoba u balkanskim državama, stvorene su za rasonodu – ponekad i za erotsku rasonodu – američkih građana. A od pobede Džordža V. Buša (Bush) i postavljanja Džona Eškrofta (Ashcroft) za ministra unutrašnjih poslova, mediji su naročito preplavljeni reklamama protiv abortusa, koje su uznemiravajuće slične argumentima kampanje za kontrolu rađanja ili, čak, arguimentima bilo kog sveštenika Srpske pravoslavne Crkve. ⁷³

Posve je razumljivo što se seksualnost u balkanskim zemljama danas (ili doskora) *eksplicitnije i mnogo histeričnije* povezuje sa nacionalnom moći – odnosno sa pitanjem države. U drugim industrijalizovanim zemljama, a naročito u Sjedinjenim Državama, seksualnost je kroz čitav dvadeseti vek služila kao »ideološki državni aparat«, kako bi to nazvao Altiser (Althusser). Delimično zbog uloge komunizma, zemlje bivše Jugoslavije se još uvek, valjda, ne snalaze u toj igri. Setimo se da je moć najdelotvornija kada je maskirana – a silovanje u velikoj meri predstavlja direktnu upotrebu moći, što važi i za popularnu literaturu srpskih seksologa, zajedno sa njihovim sramno očiglednim insistiranjem na »seksualnoj normalnosti«. Međutim, činjenica da i devijacija i odbrambenost čine deo jednog istog *seksualnog dispozitiva* treba da nas upozori na dvosmislenu prirodu tekstova poput onog iz pera MekKinonove. Čini se da MekKinonova (kao i mi) shvata da je empirijsko svodenje »masovnih silovanja« na šačicu političara – nemoguće. Silovanje je individualni zločin. Njeno rešenje (barem u pomenutom tekstu) predstavlja senzacionalistički čin etnopornografije u kojem se jedna zemlja (Srbija) pojavljuje kao metonim za univerzalnog silovatelja, čoveka koji, raspaljen pornografijom, ispoljava svoju (pretpostavljamo prirodnu?) agresiju putem heterosek-

sualnog silovanja. Bez obzira da li se slažemo sa eksplicitnim feminističkim *ciljevima* ovog teksta, važno je prepoznati njegovu implicitnu diskurzivnu funkciju. Doprinosi stvaranju uslova za nedavnu hašku optužnicu trojice srpskih muškaraca za »zločine protiv čovečnosti«, članak Ketrin MekKinson istovremeno je doprineo i seksualizaciji Srba *kao grupe*, bez obzira što prema izveštajima Nacionalnog centra za žrtve, u Sjedinjenim Državama svakog minuta bivaju silovane 1,3 odrasle žene. Uz pomoć neverovatno popularnog teksta Ketrin MekKinson, Hiršfeldovi zaključci o »seksualnoj okrutnosti«, i čak »primitivizmu« Južnih Slovena kao grupe, danas su mnogo jače vezani za Srbe kao narod. Pod takvim okolnostima, lako je razumeti zašto je američki vojnik Frenk Rongi, nakon što je silovao i ubio jedanaestogodišnju Albanu, hteo da »optuži Srbe«. ⁷⁴

V Dragojevićeva odbrana

U »Srbe kao narod« spada i jugoslovanski filmski režiser Srđan Dragojević, čiji se opis muževnosti u filmu *Lepa sela, lepo gore* može ukratko, ali korisno, uporediti sa objašnjenjima kod MekKinsonove. Uopšte uzev, film se nikako ne izvinjava za ponašanje Srba, već nastoji da izazove saosećanje prema »iskustvu« Srba tokom rata u Bosni – isto važi i za film Olivera Stouna (Stone), *Vod*, gde je reč o američkom iskustvu u Vijetnamu. U tom smislu, Dragojevićev film na indirektan način nameće pitanje silovanja.

Priča se odvija kroz sećanje srpskog ranjenika Milana čiji je najbolji drug iz detinjstva, Halil, poreklom iz istočne Bosne. U trenutku izbijanja rata, njih dvojica počinju da se bore na različitim stranama, ali bez velikog entuzijazma. Pred kraj filma, Milan i šestorica pripadnika njegove čete ulaze u nekakav tunel iz kojeg, kao iz klopke, ne mogu da izađu; sa njima je i jedna američka novinarka, Liza Kinel: ona sve vreme traga za pričom o Srbima koji siluju Muslimanke. Njena kamera uspeva da uhvati većinu događaja u tunelu, uključujući i neobično samoubistvo Velje, verovatno najvećeg »ženomrscak« u ovoj srpskoj četi. U sceni samoubistva, dok Velja prislanja pištolj na glavu i aktivira okidač, Liza ga ispitivački posmatra. On hvata njen pogled, počinje da joj se smeši se i pita: »*One kiss for a dead man?*« /»A poljubac za mrtvaca?«. Nakon duže ćutnje, Liza se nasmeši i pruža kameru Brzom. Kroz snimak kamere vidimo kako Liza nežno ljubi Velju. Ovladan jakim osećanjima, Velja sklanja pištolj i strastveno grli Lizu. Okreće se kameri i kaže: »Pravo holivudsko krljanje!«. Dok mu Liza plače na ramenu, Velja nastavlja: »Momci, za ovo vredi živeti... Bar još malo!«. A onda, »Ma samo sam se šalio. Čao!«. Velja zatim upire pištolj u svoja otvorena usta, a kroz snimak kamere ga vidimo kako povlači okidač.

Pretnja silovanjem se na magičan način pretvara u ljubavnu priču. Stiče se utisak da Veljino samoubistvo treba da »iskupi« Srbe pred očima svih onih koji su tako snažno fascinirani njihovom seksualnošću; a ako ne to, onda bi bar trebalo da redefiniše srpsku seksualnost kako bi se osporile medijske predstave sa Zapada (predstave Beverli Alen (Allen) i Ketrin MekKinon izvan filma; i predstave Lize Kinel u sámom filmu). Prizivajući u sećanje jedan tradicionalniji lik, lik neustrašivog, romantičnog ratnika, Veljino samoubistvo privremeno izmešta sliku o Srbima-silovateljima; poput Cara Lazara u Kosovskom boju, Velja daje život za smrt, bira nebo a ne zemlju, a žensko biće nekog stranog naroda olakšava taj prelaz. Istovremeno, Lizin i Veljin poljubac jasno je opisan kao »holivudsko *krljanje*«, tako da Holivud ovde funkcioniše kao novi princip transcendencije, odnosno kao verovatno najvažniji izvor stereotipa o rodu, kako kod srpskih vojnika, tako i kod američkih novinara. Drugim rečima, Velja sámog sebe žrtvuje na hiperrealnom oltaru heteroseksualne romanse, razmenjujući život za užitek u jednom trenutku američke romantike. (»Momci, za ovo vredi živeti!«) Čitava ta predstava, Veljina želja da umre uz nekakvo »holivudsko *krljanje*«, re-seksualizuje srpske muškarce na način koji je za srpsku publiku umirujući, a za zapadnu posve prihvatljiv.

Razume se, Dragojević je bio svestan poteškoća koje nastaju kada se čovek obeleži kao Srbin. Kada ga je reporter magazina *Vreme* upitao da li ljudi u Sjedinjenim Državama mogu imati istinsko razumevanje za delo srpskog reditelja, Dragojević se našalio rekavši da većinu Amerikanaca ne zanima čovekovo poreklo, već njegova sposobnost da zaradi novac. Međutim, važno je pomenuti da se Dragojević odmah okreće pitanju seksualnog identiteta:

Što se »srpskog pitanja« tiče, vele mi ovde starosedeooci da su između 1991. i 1994. sa ponosom pred lepšim polom isticali svoje nacionalno poreklo koje im je, automatski, obezbeđivalo reputaciju »macho« tipova i »pravih muškaraca« (kategorija koja je ovde zaista deficitarna) bez obzira na propagandnu »ofanzivu« protiv Srba. Ali, dodaju oni, nakon Krajine, Bosne i, posebno, »jakog nerešenog rezultata« na Kosovu, bolje ovdašnjoj devojci reći čak i da si Slovenac nego Srbin.⁷⁵

Dragojevićeva »odbrana« Srba nije učinila gotovo ništa da pobije ideju koja tvrdi da seksualnost ishoduje iz etniciteta. Prema onome što kaže ispada da su Srbi »pravi muškarci«, dok Amerikanci, i u nešto manjoj meri Slovenci, to nisu. Kad se vratimo unazad, vidimo da Velja određuje upravo ovu suštinski etničku muževnost. Poljubac konstituše neku vrstu faustovskog pakta unutar kojeg Velja postaje čovek čvrsto (iako samo privremeno) prikovan za ono što Fuko naziva »šarmom seksa« – Velja postaje zavodljiv, napaljen i snažno heteroseksualan. U tom smislu, i Dragojevićevi Srbi su prilično performativni: Srbi u Americi, veli Dragojević, ponekad glume ponos, a po-

nekad se pretvaraju da su Slovenci (»Ma, samo sam se šalio«), a sve u zavisnosti od toga kako se u određenom trenutku kotira vrednost prave-srpske-muškarčine, i da li je takav imidž kadar da odvuče devojkicu u krevet. Doduše, u Dragojevićevim izjavama prepoznamo indirektan govor kojim se naš režiser distancira od vlastitog stava, izričući stanovište »starosedelaca«. Može se reći da on čak i priznaje »etničku seksualnost« kao diskurzivni, a ne kao prirodni fenomen – kao stvar puke reputacije, ili kao neku vrstu klišeja. Ipak, pitanje muževnosti je u oba slučaja snažno određeno stvarima na koje se samo aludira – silovanjima u vreme rata – a koje on odbacuje kao »propagandnu ofanzivu« protiv Srba. Dakle, i u pomenutom intervjuu i u filmu, Dragojević najpre ukazuje na Srbina-silovatelja, a onda ga odmah potom zaklanja, nudeći neki alternativni model muške seksualnosti kod Srba, model koji preslikava logiku srpskih seksologa. Kao i u literaturi *scientia sexualis*, samoproklamovani »pravi-srpski-muškarac« imao je da posluži kao pristrasni korektiv onim esencijalizujućim gledištima koja su se sve snažnije konsolidovala. On je to i učinio, ali jedino tako što se uvukao u aparat seksualne romanse i njen odgovarajući mit o muškarcu s mudima. Iz te perspektive, Dragojevićeva »odbrana« srpske seksualnosti na kraju ipak ima isti problem kao i napad Ketrin MekKinon: naime, i njegova odbrana i njen napad neumoljivo se usredsređuju na »muškarca« i na »ženu«, čime osnažuju aparat rodne razlike.

VI Politika perverzije

Budući da preovlađujuća struja sociološke analize veoma često brka »pol« sa »rodom«, a »seksualnost« sa »heteroseksualnošću«, dešava se da objekt žudnje kao izbor u raspravama o nacionalnom i globalnom identitetu najčešće postane nevidljiv ili nevažan. A čak i letimičan pregled lokalne politike u današnjoj Srbiji otkriva nezgrapnu pristrasnost takvog stanovišta. Dok smo uoči predaje teskta u štampu vršili reviziju ovog odeljka, u jednim beogradskim novinama pročitati smo da je grupa maskiranih skinhedsa, naoružana palicama i pivskim flašama, demolirala sedište Socijaldemokratske unije koju je predvodio Žarko Korać, inače Potpredsednik srpske vlade. Nekolicina stranačkih aktivista završila je u urgentnom centru zbog povreda. Prema rečima Miroslava Hristodulova, portparola Socijaldemokratske unije, »sličan incident desio pre nekoliko godina u kancelariji Građanskog saveza Srbije, kada je ova stranka organizovala antiratnu akciju i prikupljala potpise protiv bombardovanja Sarajeva«. ^{75a} Ovog puta aktivisti su, izgleda, bili napadnuti zbog zalaganja za legalizaciju homoseksualnih brakova. Desničarske grupe su kadre da povežu dva tako različita fenomena kao što su bombardovanje Sarajeva i pitanje seksualnosti, a to im omogućava logika koja onima iznutra nije oči-

gledna na prvi pogled – jer to je logika koja počiva na činjenici da se homoseksualnost u jugoslovenskoj psihijatriji tretira kao bolest;⁷⁶ štaviše, homoseksualnost se povremeno prikazuje kao naročito »zapadnjačka« bolest. Prema rečima Dušana Maljkovića, zamenika izvršnog direktora Kampanje protiv homofobije, homofobija je danas »načinila radikalnan zaokret, našavši mesto u srpskom geo-političkom mišljenju«. ⁷⁷ Ono što sledi, jeste pokušaj da se istraži logika nacionalističke heteroseksualnosti, i to onako kako se ona odvijala u srpskoj homofobičnoj *scientia sexualis*.

Najslikovitiji primer homofobije stavljen u službu stvaranja nacionalnog identiteta jeste knjiga Ratibora-Rajka Đurđevića, pod naslovom *Pederska brigada* – primerak ove knjige pronašli smo u knjižari pravoslavne crkve. (A to je samo jedna od šesnaest Đurđevićevih knjiga objavljenih u izdavačkoj kući IHTUS – Hrišćanska knjiga.) Đurđević je rođen u Srbiji, ali se odselio u Ameriku kada su komunisti došli na vlast u Jugoslaviji. Završio je kliničku psihologiju i diplomirao na Univerzitetu Kolorado; studirao je sa Viktorom Franklom (Frankl) u Beču, i bio član kolegijuma Američkog udruženja psihologa (American Psychological Association – APA) sve dok udruženje nije promenilo stav prema homoseksualnosti (danas se homoseksualnost u APA tretira kao životni stil, a ne kao patološko ponašanje). U znak protesta, Đurđević se vratio u Jugoslaviju, uputivši pismo Maksu Zigelu (Zigel), Predsedniku Američkog društva za psihologiju (American Society of Psychology), pismo u kojem je Marksa (Marx), Frojda i Skinnera (Skinner) optužio za propast psihologije kao profesionalne nauke, kao i za ozakonjivanje homoseksualnosti koju on, Đurđević, smatra direktnim napadom na hrišćanske temelje ljudske duše. Poput jasnog rođaka hrišćanskih fundamentalista-desničara u Sjedinjenim Državama, Đurđević započinje svoju *Pedersku brigadu* pretpostavkom da Sjedinjene Države, kao centar svetske moći, predstavljaju glavni učesnik u zaveri protiv integriteta srpske nacionalne kulture. Prema njegovom shvatanju, talmudski Jevreji (za razliku od mojsijevskih) prigrabili su američko društvo, i počeli da oblikuju svoju verziju judeo-hrišćanske kulture koja je odskora zarazila i Srbe. »Tragedija naroda druge Jugoslavije«, piše Đurđević, »posledioca je judejskih planova za Novi svetski poredak, a obezboženje srpskog naroda je dokaz da se sekularistička epidemija uveliko proširila među potomcima Svetog Save«. ⁷⁸ Pornografija, SIDA, droga, globalizacija, marksistički liberalizam, sekularizam, antisemitizam, abortus – sve su to simptomi tog preuzimanja Amerike. Američki Jevreji i homoseksualci zajedno uživaju moć, te je cilj Đurđevićeve knjige da se ospori Frojdova tvrdnja o univerzalnosti homoseksualnih tendencija. Đurđević istorizuje homoseksualnost, tvrdeći da je ona bila zabranjena u svim pred-civilizacijskim društvima, uključujući i vikinška, indijanska i mongolska, što onda sigurno znači da je Frojd širio laži.

Đurđevićev *oeuvre* može se lako odbaciti kao paranoidna fantazija, ali ono što je omogućilo njegov nastanak jeste jedan, u istorijskom pogledu, heteronormativni diskurs o seksualnosti čiji koreni sežu do perioda rane modernosti. Njegov tekst je, znači, toliko simptomatičan da prevazilazi okvire ličnog. Setimo se Fukoa koji tvrdi da je u devetnaestom veku »lov na periferne seksualnosti povlačio za sobom *utelovljenje perverzije* i *drugacije opisi-vanje jedinki*«.79 Zahvaljujući ovom procesu, »homoseksualac je postao ličnost: prošlost, povest i detinjstvo, karakter, način života; takođe i morfologija, uz indiskretnu anatomiju i, možda, tajanstvenu fiziologiju«.80 Iako anti-frojdovac, Đurđević nije protiv psihoanalize – on koristi tendenciju jugoslovenske psihijatrije prema kojoj se homoseksualnost tretira kao bolest, poistovećujući tu patologiju sa globalnim političkim diskursom. Obdaren ličnom psihologijom čije posledice treba lečiti, Đurđevićev homoseksualac obdaren je, dakle, i jednim nacionalnim nasleđem: njegovi (a homoseksualac je u Srbiji uglavnom *on*, jer je lezbejstvo mnogo manje vidljivo) koreni su u Sjedinjenim Državama. Homoseksualci su sada *u isti mah* i bolesnici, i »neprijatelji Srbije«. Kako to kaže Maljković, »Tamo gde su na [homoseksualnost] gledali kao na pretnju zbog bele kuge, sada je shvataju ne samo kao 'neproduktivnu već i kao silu koja razara život', silu direktno povezanu sa centrima moći globalizacije, poput SAD ili NATO«.81

Čak i kod onih koji nisu toliko zaokupljeni nacionalističkim pitanjima, često primećujemo želju da se homoseksualnost tretira kao zapadnjački fenomen. U intervjuu za *Vreme*, o kojem smo ranije govorili, novinar je zamolio Dragojevića da uporedi i dâ svoje viđenje američke i srpske seksualnosti. Zauzimajući donekle konstruktivističku poziciju, Dragojević objašnjava preovlađujući fenomen američke homoseksualnosti koja je, kao proizvod logike kapitala, ponekad »zbunjujuća« za srpsku publiku. Činjenica je, tvrdi Dragojević, da pripadnik homoseksualne zajednice (muške ili ženske, svejedno) zarađuje više novca nego pripadnik heteroseksualne zajednice. A pošto su u mogućnosti da priušte bolja kola i luksuznije kuće, homoseksualci su mnogo bolji potrošači od heteroseksualaca; zaključak: »homoseksualna kultura« se etablirala i postala zaštićena sa najvišeg nivoa.82 Prema Dragojevićevoj pažljivo razrađenoj sociološkoj fantaziji, homoseksualizam postaje još jedan simptom dekadentnog kapitalističkog Zapada. Njemu ni na pamet ne pada da liberalizacija homoseksualnosti u Sjedinjenim Državama možda i nema toliko veze sa proračunima kapitala, koliko sa bolnom ali istrajnom borbom gej-zajednice protiv heteroseksualne hegemonije. U svakom slučaju, njegova želja da odredi »uzrok« istopolne žudnje, dok heteroseksualnost istovremeno pripisuje »prirodi«, stavlja ga u isti koš sa desničarem Đurđevićem, bez obzira što im se stavovi o Velikoj Srbiji poprilično razlikuju.

Prema rečima Dejvida Halperina (Halperin), »homoseksualac« konstituisan obema vrstama diskursa predstavlja »jedno nemoguće kontradiktorno stvorenje – ne prirodnu stvarnost, već nekakvu fantazmatsku projekciju, nesuvislu konstrukciju koja, sažimajući u sebi sve što je 'drugo' ili 'drugačije' u odnosu na heteroseksualnost, ima zadatak da stabilizuje i konsoliduje kulturološki smisao heteroseksualnosti«. ⁸³ Kao jednostavna negacija određene seksualne ili političke formacije (konzervativne ili progresivne, svejedno), homoseksualnost se istovremeno i razumeva i politizuje na način koji je, bar delimično, odredio reakciju gej-zajednice, čiji su poneki napori – što nije nimalo neobično – bili usmereni ka re-educaciji. Na primer, jedan od ciljeva organizacije za prava homoseksualaca u Srbiji, koja se zove 'Arkadija', jeste da se u škole uvede seksualno obrazovanje »utemeljeno na najnovijem naučnom znanju«. ⁸⁴ Istopolne odnose, veli jedan od portparola, »trebalo bi tretirati kao jedan od normalnih oblika izražavanja ljudske seksualnosti«. ⁸⁵ U takvoj težnji primetno je usvajanje *scientia sexualis*, koje predstavlja deo onoga što Fuko naziva »obrnutim diskursom«. Pošto je patologizovana, nastavlja Fuko, »homoseksualnost je počela da govori o sebi sámoj, da polaže pravo na to da je zakonita i 'prirodna', i to često rečnikom, kategorijama, putem kojih je bila medicinski diskvalifikovana«. ⁸⁶

Taj obrnuti diskurs predstavlja osovinu knjige *Srpski dnevnik*, jedne od retkih književnih tvorevina gej-kulture koja se pojavila u državama bivše Jugoslavije. Po svoj prilici, reč je o »memoarima« Borisa L. Davidoviča koji, na pitanje da li je seksualni odnos sa muškarcem »neprirodan«, odgovara ovako: »Prirodan je koliko i seksualni odnos sa ženom«. Tvrđnja se potom opravdava naučnim i istorijskim obrazloženjima:

Najpoznatiji seksolozi i naučnici, poput Hiršfelda, Vejningera (Weininger), Frojda, Markuzea (Marcuse), Kinsija (Kinsey) i drugih, smatraju da su svi ljudi u suštini biseksualni. To znači da svako od nas ima potencijal da bude i heteroseksualac i homoseksualac. Judeo-hrišćanska moralnost snosi krivicu za to što je homoseksualnost »isteranac iz ljudske prirode i zabranjena«. ⁸⁷

Davidovič kasnije govori o Vladi, svom prijatelju iz detinjstva, koji se ipak oženio: »Frojdoskim pojmovima rečeno, Vlada je za sobom ostavio takozvani homoseksualni stadijum razvoja, a ja sam na tom stupnju ostao ceo život«. ⁸⁸ Prema ovom ontogenetskom objašnjenju, preuzetom od Frojda, Davidovič sámog sebe obdaruje patologijom. Drugim rečima, njegov tekst aktivno *proizvodi* seksualnost, i to na način koji podseća na gej-politiku oslobađanja u Sjedinjenim Državama.

Ovaj zaključak treba naglasiti. Seksualnost kod Fukoa funkcioniše u skladu sa strateškim modelom putem diskursâ, »taktičkih elemenata ili blokova koji operišu u polju odnosa sila«. ⁸⁹ Diskursi »bio-moći« isklesali su »normalne« seksualne odnose, ali su istovremeno stvorili i »abnormalnosti«, u koje spada i »perverzna odrasla osoba«. Insistirajući na shvatanju seksualnosti putem pozitivnih odnosa moći (koje recipročne efekte moći i znanja određeni diskursi obezbeđuju), Fuko nudi jasnu alternativu modelima moći utemeljenim u zakonu, čime se moć shvata veoma usko – to jest, kroz odnos tlačitelja i potlačenog, moćnog i nemoćnog. Iz ove perspektive vidimo da identitet – uključujući i onaj seksualni – nikada nije u potpunosti stabilan, ali nije stabilna ni moć. Kako to kaže Fuko, »ne postoji govor [diskurs] vlasti s jedne strane, a naspram njega neki drugi koji mu se suprotstavlja«. ⁹⁰ U stvarnosti, to znači da određeni diskurs – recimo, frojdotska ili lakanovska psihologija – može biti prisvojen kako zbog progresivnih, tako i zbog konzervativnih namera, a ponekad čak i zbog jednih i drugih istovremeno. Ipak, takođe je tačno i da obrtanje diskursa kod Fukoa ne znači naprosto stvaranje njegovog zrcalnog odraza ili kopije. »Naprotiv«, veli Halperin: »ako u afirmativnom duhu, onako kako su to činili sledbenici devetnaestovekovne emancipacije homoseksualaca, ponovimo ugnjetavački, medikalizujući govor kojem su homoseksualci bili podvrgnuti, i to putem strateškog obrtanja pozicije objekta i subjekta, pozicije koju je njima (homoseksualcima) i medicinskim autoritetima pripisao taj isti diskurs – ako takav govor ponovimo, načinićemo, smatra Fuko, značajan potez političkog otpora.« ⁹¹ Ovakvo prisvajanje diskursa doprinelo je stvaranju jednog prostora u kojem se homoseksualni identitet mogao manifestovati kao kreativni projekat. Ono je isklesalo poziciju subjekta iz koje su homoseksualci mogli da progovore o sebi.

Unutar jugoslovenskog konteksta *Srpski dnevnici* su, stoga, značajno delo. Pretpostavlja se da ih je, kao svoj dnevnik, napisao jedan beogradski profesor, inače homoseksualac (doduše, u odnosu na njihovu nameru da se pokažu kao dnevnici, organizacija im je mnogo formalnija); knjiga pokriva predratni period od 1986. do 1989. godine (»Sloboda od komunizma«), potom kreće od 1991. i završava se s 1993. godinom (»Rat i užas«). Tri velike teme povezuju ova sećanja. Prva se tiče seksualnih avantura sredovečnog profesora, njegovih užitaka i boli prilikom pokušajâ da zavede beogradske muškarce. Ova eksplicitno seksualna (MekKinonova bi rekla »pornografska«) priповest isprepletena je teorijskom pripovešću kojom autor komentariše seksološko i psihološko predstavljanje homoseksualaca, nekad i sad. U tom kontekstu, on raspravlja o Isidori Bjelici, Ratiboru-Rajku Đurđeviću i još nekim autorima. Treća tema tiče se nacionalizma i rata. Iako se ova tri registra mogu razdvojiti za potrebe analize, oni su, u stvaru, gusto isprepleteni, kao recimo u ovoj autorovoj primedbi: »Da nije bilo seksa«, piše on,

koji je bio glavni razlog za moje susrete sa pojedincima svih rasa i nacija, moja osećanja najverovatnije ne bi bila ovako snažno antinacionalistička i kosmopolitska. Don Žuan ne može biti nacionalista jer voli sve žene sveta. Ja nisam nacionalista zato što volim sve mlade i zgodne muškarce ovoga sveta. Razloge za moj kosmopolitizam i ljubav prema svim muškarcima ne treba tražiti u mojoj glavi ili srcu, već u mom kurcu i dupetu, u mom seksualnom nagonu; moj razum je tek kasnije prihvatio ovu nagonsku tendenciju, podarivši joj racionalnu formu i stvorivši kod mene antinacionalistički stav.⁹²

U ovom odlomku uočavamo političku i seksualnu alternativu heteroseksističkoj *scientia sexualis* Davidovičevih nacionalističkih savremenika. Davidovičev diskurs tela i užitaka remeti nacionalističku pripovest, nerazmrsivo povezanu sa reproduktivnom seksualnošću. Pored toga, kao ponovno pisvanje Frojda na jedan radikalni način, Davidovičev diskurs ojačava fleksibilnu prirodu *scientia sexualis*. Iako su i Radovan Karadžić i njegov mentor, Jovan Rašković, psihijatri, oni nisu ni izmislili niti u potpunosti kontrolisali diskurs koji su tako efektno iskoristili.⁹³

U stvari, uprkos stalnim pozivanjima na Frojda, *Srpski dnevnik* se mogu čitati kao fukoovski tekst. Fuko je uvek insistirao na činjenici da homoseksualnost nije imenovala nekakvu već postojeću strukturu želje, već je glavni zadatak jednog homoseksualca bio da »postane homoseksualan, a ne da ostane uporan u priznanju da mi to jesmo«. ⁹⁴ Ovakva primedba i druge poput nje, bile su objašnjavane Fukoovom »queer«-senzibilnošću, pri čemu »queer«, prema Halperinovim rečima, obuhvata identitet bez suštine, »razgraničavajući ne pozitivnost, već pozicionalnost *vis-à-vis* normativnog«. ⁹⁵ »Queer«, dakle, »ne označava klasu već objektivizovanih patologija ili perversija ... nego opisuje vidokrug jedne mogućnosti čiji tačan opseg i heterogeni delokrug, u principu, ne mogu biti unapred ograničeni.« ⁹⁶ Zahvaljujući poziciji subjekta izvan centra, Davidovič se opire nekim aspektima heteronormativnosti, kako na pozitivan, tako i na negativan način. Na primer, u vreme hajke na homoseksualnost, hajke koja je bila inspirisana komunizmom i koja je, takođe, istopolnu želju predstavljala kao »proizvod imperijalističkog Zapada«, Davidovič priča o svojim seksualnim avanturama s jednim Srbinom, tri Bosanca, dva Makedonca, jednim Slovencem i jednim Hercegovcem; avanture su doživele vrhunac s pripadnikom neke nesvrstane nacije, i, najzad, s jednim putnikom iz bivšeg Sovjetskog Saveza. Kroz čitavu knjigu, autor kritikuje, kako on to naziva, »patrijarhat«, a svoju kritiku sprovodi preko seksa. U poglavlju pod naslovom »Dobar suprug i otac«, Davidovič piše: »Elem, imao sam osećaj da sam tog čoveka, supruga i oca, ponizio kad sam mu dao da mi ga popuši, pa čak i da proguta moju spermu. Znam da sam

smešan zbog tih ideja o osveti nad *straight* muškarcima, nad establišmentom i društvenom većinom. Ponekad se pitam u kojoj meri moje seksualno uzbuđenje proizlazi iz neke druge ne-seksualne motivacije?«.97 Iako mu veze nisu baš uvek najsrećnije – nekoliko puta Davidoviča je pretukao njegov objekt žudnje, a dnevnicu beleže bodlerovsku *ennui* – on i partner zajedno odražavaju neku vrstu »etičkog samo-oblikovanja« koje, prema Fukou, samo sebe razumeva kao stratešku mogućnost, a ne kao nešto što se unapred može spoznati.

Ipak, takvu interpretaciju ne treba terati do krajnosti. Kao i većina tekstova koje smo do sada razmatrali, *Srpski dnevnik* zagovaraju kruto i esencijalističko razumevanje maskuliniteta, verovatno zato što su nusproizvod frojdovske paradigme. Nadamo se da će jedan primer biti dovoljan. Narator *Srpskih dnevnika* prisustvovao je nekoj konferenciji o položaju homoseksualaca u društvu. Razjaren »isfeminiziranim« govornikom iz Bosne, čiji »izgled, pokreti, način na koji govori i sve o čemu govori u potpunosti potvrđuju najgore predrasude heteroseksualne javnosti«, Davidovič upućuje pismo u kojem osuđuje pomenutog govornika.98 »Po mojoj proceni«, nastavlja on, »devedeset posto svih homoseksualaca izgleda normalno«, a pozvati na konferenciju jednog tako »besramno isfeminiziranog« govornika, potpuno je kontraproduktivno.99 Ta »heteroseksualna javnost« uključuje, pretpostavljamo, i zadrte homofobe poput Đurđevića, ali i psihologe vladajuće struje, poput Jova Toševskog koji je u svojoj knjizi *Skrivena seksualnost* (1993) napisao da »normalan čovek mora da mrzi homoseksualce, jer se u suprotnom njegova muškost dovodi u pitanje«.100 Jasno, reč »normalno« se u oba slučaja može zameniti rečju »heteroseksualac«. Davidovič se kasnije samoprekoreva zbog javnog pisma osude – »njime sam pokazao da nisam ni bolji ni tolerantniji od društvene većine« – ali nikako ne uspeva da se »otarasim odbojnosti prema isfeminiziranim homoseksualcima«.101 »Za mene«, žali se Davidovič, »isfeminizirani homoseksualci nisu 'pravi i normalni' homoseksualci, tako da sam često u iskušenju da im osporim pravo da predstavljaju nas, homoseksualne muškarce.«102 Iako želja da se stvori »muškobanjasti homoseksualac« – nekakav »heteroseksualistički homoseksualac« – može biti razumljiva u sredini u kojoj heteroseksualna muževnost predstavlja privilegovani identitet (i gde svako ko izaziva sumnju da je gej može biti pretučen), ovo strateško pozicioniranje »pravog homoseksualca« mora biti shvaćeno kao deo gore opisanog *dispozitiva*. Davidovič traga za esencijalnim identitetom, tako da u *onoj meri u kojoj se on posmatra kao predstavnik*, srpski homoseksualci takođe imaju muda.

➤ VII Zaključci

U knjizi objavljenoj 1983. godine pod naslovom *Seksualni običaji: priča o ljudskoj seksualnosti*, Edgar Gregerson (Gregerson) nudi niz geografskih mapa koje obeležavaju seksualno ponašanje u svetu. Dok severnu Evropu karakterišu sadomazohizam (grubost), fetišizam, homofilija (ne uvek tolerisana) i, razume se, kaluderska poza, Balkan je obeležen samo jadnput, i to kao oblast u kojoj postoji običaj obrezivanja. Iz poglavlja pod naslovom »Evropa i njena isturena odeljenja«, između ostalog, saznajemo da su seksualni odnosi Srba u braku neredovni, premda je »seksualna gostoprimljivost« u bivšoj Jugoslaviji verovatno bila široko rasprostranjena.¹⁰³ Neki dokazi pokazuju da se od supruge očekuje vernost, iako je »bratu njenog muža ipak dozvoljena neka vrsta seksualne slobode u ophođenju s njom«.¹⁰⁴ Čujemo kako se »seks sa suprugom«, tim »svetim predmetom«, u balkanskim selima ne uzima kao »zabava« – što se inače oštro razlikuje od seksualnih odnosa sa »cigankama, kafanskim pevačicama, udovicama koje su postale prostitutke i strankinjama – naročito turistkinjama iz Skandinavije«.¹⁰⁵ Može se još mnogo toga navesti, ali zaključak je jasan: zbog nedostatka bilo čega osim formulnih i »primitivizovanih« dokaza o Balkanu i seksualnosti, ova oblast sasvim lako može poslužiti kao ekran za svakovrsne fantazmatske projekcije sa Zapada koji onda, za uzvrat, postaje jedan od podsticaja za oblikovanje srpskog identiteta. Zapravo, na ovom stupnju verovatno i nije moguće govoriti o srpskoj seksualnosti – ako se *uopšte* može govoriti o »srpskoj seksualnosti« – oblikovanoj daleko od istorije nauke, romana, etnografije, filma, čak i feminističkog pisanja, koje umnogome stvaraju Zapadnjaci za potrebe samih Zapadnjaka. Budući da su proizvodnja znanja i seksualni identitet nerazmršivo povezani, sami Srbi – nacionalisti ili antinacionalisti, *gay* ili *straight* – usvajaju ovakve predstave, uključujući i zapadnjačku *scientia sexualis*, stvarajući ono što Majkl Hercfeld naziva »strateškim prilagođavanjem zahtevima istorijskog trenutka«.¹⁰⁶ Ukoliko je Danilo Kiš doista u pravu kada tvrdi da su Srbi postali narod s mudima, onda ovaj identitet sasvim sigurno nije nastao *sui generis*: u bivšoj Jugoslaviji postoji istorija »seksa«, istorija snažno isprepletena s modernošću, blisko povezana sa istorijom zapadne seksualnosti, čvrsto združena sa heteroseksualnim užitkom i, verujemo, istorija koju je nemoguće dokučiti iz tradicije narodnih pesama.

Kao što smo pokušali da pokažemo, ova istorija nije posve stabilna, već sve više beleži strateške, samostereotipizujuće i promenljive forme postajanja drugim [othering], tipične za moderne demokratske države. Nedavno, dve godine nakon Predsednika Bila Klinton (Clinton), i dva meseca nakon Senatora Gerija Kondita (Condit), Srbija je doživela prvi seksualni skandal. Vuk Obradović, član nove vlade Zorana Đinđića, i predsedavajući veoma moć-

nog odbora za istraživanje političke i ekonomske korupcije, optužen je za seksualno zlostavljanje. Dva dana nakon što je Milošević izručen Haškom tribunalu, fudbalski navijači napali su gej-aktiviste na jednom događaju koji je nazvan prvom paradom za gej-prava. Oba događaja potvrđuju sve čvršće veze između seksualnosti i državne moći, veze tako svojstvene modernim režimima disciplinovanja.

Nije baš najjasnije koju bi ulogu mogao ili trebalo da igra postmodernizam u ovim naglo promenljivim uslovima u kojima su ljudi, zbog seksualnih prava i sloboda, spremni da svoja tela izlože životnoj opasnosti. U sociološkim istraživanjima Balkana, reč je o dva različita modela »subjekta«: prvi je utemeljen na pravnom modelu, i povezan sa pitanjima zakona; drugi je strateški, vezan za nešto rasplinutiji model moći. Ovaj tekst, očigledno, počiva na drugom. Iako se Fuko ne može uposliti u svrhe sprovođenja nekog krivičnog postupka, u fukoovskom pristupu ipak ima neke vrednosti, delimično i stoga što nam, isticanjem značajnih odnosa između znanja i moći, omogućava da sagledamo ne samo obrise današnjih nacionalizama, već i građu od koje su satkani, uključujući i sve one, inače nevidljive, diskurse seksualnosti na kojima počiva kolektivni identitet. Fukoov pristup nas pimirava da shvatimo kako ne postoji nikakav bezbolan izlaz iz ovog diskursa, nikakva alternativa tiraniji seksa. Ipak, u onoj meri u kojoj *scientia sexualis* ojačava (a ne rastače) stabilne etničke i seksualne identitete, smatramo da treba slediti Fukoovu tvrdnju da je možda došlo vreme da se odlepimo od »posredništva seksa«, strategije koja se takođe može primeniti na politiku identiteta (odnosno, onoga što Fuko naziva »protivnapadom na uporebu seksualnosti«). Drugim rečima, krajnje je vreme da *de-psihologizujemo* seksualnost, da, kako to kaže Halperin, počnemo da je shvatamo kao »napravu čije se funkcionisanje može analizirati, a ne kao stvar čija se priroda može saznati.¹⁰⁷ Jer, kao što smo videli, ako ne postupimo tako, stari seksualni identiteti se lako mogu ponovo upisati na etnički esencijalizujući način. Iako postoji rizik da naša istorijska dekonstrukcija i usredsređivanja na »tela i užitke« budu odbačeni pod firmom ratne propagande ili postmodernog bega od »stvarnosti«, smatramo da će, kroz takvu taktiku, tiranija seksa, teror heteroseksualnosti i hegemonija seksualne želje verovatno postati jasniji.

Napomene

1. Danilo Kiš, *Čas anatomije*, Svetlost, Sarajevo, 1990, str. 68.
2. Skorašnja istraživanja u oblasti sociologije obuhvataju, na primer, Keith Dobut, *Sociology After Bosnia and Kosovo: Recovering Justice* (New York: Rowman & Littlefield Publisher, In., 2000); u oblasti antropologije, Robert M. Hayden,

»Rape and Rape Avoidance in Ethno-National Conflicts: Sexual Violence in Liminalized States«, *American Anthropologists*, Vol. 102, No. 1 (March 2000), pp. 27-41; u oblasti psihologije, Branka Arsić (prir.), *Žene, slike, izmišljaji* (Beograd: Centar za ženske studije, 2000); a u oblasti političke teorije, Anna M. Agathangelou, »Nationalist Narratives and (Dis)Appearing Women: State-Sanction Sexual Violence«, *Canadian Women's Studies/Les Cahiers de la femme*, Vol. 19, No. 4 (2000), pp. 12-21. Ipak, većina radova, uključujući i neke već pomenute, po metodologiji je u isti mah i disciplinarna i feministička. Vidi, na primer: Wendy Bracewell, »Rape in Kosovo: Sex, Gender and Serbian Nationalism«, *Nations and Nationalism*, Vol. 6, No. 4, pp. 563-590; Maja Korać, »Ethnic Conflict, Rape, and Feminism: The case of Yugoslavia«, *Research on Russian and Eastern Europe*, No. 2 (1996) pp. 247-266; Lepa Mladenović, »Where do I Come From?«, *Index on Censorship*, Vol. 24, No. 4 (1995) pp. 72-74; Julie Mostov »Our Women'/Their Women': Symbolic Boundaries, Territorial Markers, and Violence in the Balkans«, *Peace & Change* (October 1995) pp. 515-529; Renata Salecl, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, (London: Routledge, 1994); Sabrina P. Ramet, *Gender Politics in the Western Balkans* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press 1999); Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: The War Against Women in Bosnia-Herzegovina*, preveo Marion Faber (Lincoln: Nebraska: University of Nebraska Press, 1994. Sigurno najkontroverznija i najpopularnija dela pisana u ovom duhu, jesu knjiga Beverly Allen, *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), i dva novinska teksta Ketrin MekKinon: »Turning Rape Into Pornography: Postmodern Genocide«, *Ms.*, (July/August 1993) pp. 24-30; »Rape, Genocide, and Women's Human Rights«, *Harvard Women's Law Journal*, Vol. 17 (Spring 1994) pp.5-16. Dobar odgovor MekKinonovoj, odgovor na koji se oslanjamo u ovom tekstu, dala je Vesna Kesić: »A Response to Catharine MacKinnon's Article 'Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide'«, *Hastings Women's Law Journal*, Vol. 5, No. 2 (Summer 1994), pp. 267-280. Veći deo popularnog diskursa o srpskoj seksualnosti oblikovan je novinskim člancima poput, Lance Morrow, »Unspeakable«, *Time*, (February 22, 1993), pp. 48-50 (u Sjedinjenim Državama); a u Srbiji: Isidora Bjelica, *Autoportret s muškarcima* (Beograd: Čigoja štampa, 1999); Jovan Marić, *Kakvi smo mi Srbi? Prilozi za karakterologiju Srba*, (Beograd: Izdavačko preduzeće »Slobodan Jović«, 1998), *Ljubav, seks i depresija: mali priručnik za srećniji život* (Beograd: Izdavačko preduzeće »Slobodan Jović«, 2000).

3. Poput Fukoovog dela i radova većine savremenih naučnika, i ovaj esej usredsređen je najviše na diskurs muževnosti; takvim usredsređivanjem, mi ne pokušavamo da prikrijemo žene ili »žensko«, već želimo da nadopunimo pređašnje feminističke analize i doprinesemo stvaranju uslova za dejalektičnije analize koje će možda tek nastati.

4. Pored reči »aparat«, koji bi u ovom smislu značio »seksualni aparat«, u engleskom jeziku ne postoji dobar termin za reč *dispositif*. Za detaljnije značenje, vidi: Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction, Vol. I*, translated from the French by Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990) pp. 53-73; i *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*,

edited by Coling Gordon (New York: Pantheon Books, 1980) pp. 194-195; Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, second edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1983) p. 121; David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, (New York: Vintage Books, 1995) pp. 355-364.

5. Irving C. Schick, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*, (London: Verso, 1999), p. 92.

6. Iz Uvoda za Vol. I, *Studies in the Psychology of Sex*. Navedeno u: Dr. Iwan Bloch, *Strange Sexual Practices in All Races of the World*. New York: Falstaff Press, Inc., 1933. N.p.

7. Ovdje se misli na upotrebu reči »okcidentalizam« koja je kod Džejmsa Kerijera (Carrier) razvijena kao kritika Saïdovog (Saïd) »orijentalizma«: »Ukoliko orijentalizam shvatimo kao dijalektički proces, razumećemo da to nije tek puko zapadnjačko nametanje postvarenog identiteta nakakvom nepoznatom skupu ljudi. To je, takođe, i nametanje identiteta stvorenog unutar dijalektičke opozicije, dakle nametanje takvog identiteta drugom identitetu koji isto tako može biti postvaren – identitetu Zapada. Zapadnjaci, stoga, definišu Orijent putem Zapada, ali na isti način Drugi sebe definišu putem Zapada, baš kao što svako od njih definiše Zapad putem Drugog« (»Occidentalism: The World Turned Upside-down«, *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 2, May 1992, p. 197). Vidi takođe: James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995); Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (New York and London: Routledge, 1997); George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality* (New York: Howard Fertig, 1985); i Maria Todorova: *Imagining the Balkans*, (Oxford: Oxford University Press, 1997) pp. 10-11.

8. Vidi na primer: Doubt, (Ibid, pp. 128, 157); MacKinnon (Ibid, 1993, p. 28); Salecl, (Ibid, p. 20); Robert D. Kaplan, *Balkan Ghost: A Journey Through History* (New York: Vintage Books, 1994), p. xxvii; Stacy Sullivan, «Milosevic's Willing Executioners,» *The New Republic* (May 10, 1999), p. 35.

9. Todorova, p. 14. Todorova, Vesna Goldsworthy (*Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination*, Yale, 1998) i Larry Wolff (*Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994) na različite načine obrađuju problem odnosa između Zapada i Balkana. Većina njihovih radova oslanja se na: Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, translated from German to English by Liz Heron (London: Verso, 1998).

10. Todorova, *Imagining the Balkans*, 14.

11. Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey through Yugoslavia* (London: Penguin Books, 1994) p. 208.

12. Richard Tillinghast, »Rebecca West & the Tragedy of Yugoslavia«, *The New Criterion*, (Vol. 10, No. 10, 1992) p. 15.

13. West, *Black Lamb and Grey Falcon*, 208.

14. Homofobija koja se pomalja iza ovakvog gledišta postaje još jasnija u daljem tekstu. »U zemlji u kojoj ima tako malo homoseksualnosti«, kaže se o Solinu, »devojkicama je veoma lako da se razviju u žene« (p. 163) (vidi takođe: pp. 171, 200).
15. Schick, *The Erotic Margin*, 23.
16. Foucault, *The History of Sexualit?*, 147.
17. Ibid., 147.
18. Dr. Magnus Hirschfeld, *The Sexual History of the World War*, (New York: Caddillac Publishing CO., 1941), p. 31.
19. Ibid., 31.
20. Ibid., 308.
21. Ibid., 309.
22. Ibid., 310.
23. Ibid.
24. Ibid., 311.
25. Franc Molnar (Molnar), mađarski pisac koji je bio posmatrač Balkanskih ratova, kaže: »Budući da su određena zverstva bila pripisana jednoj naciji, neprijateljski vojnici, povedeni željom za osvetom, izvršavali su ista ovakva dela, koja su do tada smatrana pukom fikcijom. Ako se, na primer, tvrdilo da su Srbi ubijali svoje zarobljenike, Bugari bi zaista počeli da ubijaju svakog Srbina koji bi im dopao šaka. Tako su fiktivna zverstva postajala zverska istina« (Ibid, 282).
26. Hirschfeld, *The Sexual History of the World War*, 311.
27. Ibid., 310.
28. Ibid., 321.
29. Ibid., 322.
30. Ibid., 322.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Todorova, *Imagining the Balkans*, 18.
34. Hirschfeld, *The Sexual History of the World War*, 298.
35. Ibid., 312.
36. Ibid. A u vezi sa srpskim, grčkim i bugarskim zverstvima tokom Balkanskih ratova, vidi takođe: Leon Trotsky, *The Balkan Wars 1912-13*, Translated from Russian into English by Brian Pearce, (New York: Monad Press, 1980), pp. 120-21.

37. Šik [*The Erotic Margin*, 79] je vrlo ubedljivo tvrdio da etnografske publikacije predstavljaju dobar izvor erotike. Pitamo se nije li možda i sama erotika bila dobar izvor etnografije. Postoji stanovita sličnost između, na primer, Hirschfeldove *Seksualne istorije svetskog rata* i Apolinerovih (Appolinaire) *Jedanaest hiljada puteva*, knjige koja počinje slikom Srbina koji »guzi« nekog Rumuna i koja, budući smeštena u ambijent Rusko-japanskog rata, obuhvata i scene šokantno slične onima koje je opisao Kraus. Bilo kako bilo, oba teksta funkcionišu tako da konstruišu i nacionalne identitete, povezujući određene seksualne običaje, određene perverzije, sa specifičnim balkanskim etničkim grupama. Vidi: Guillaume Apollinaire & Louis Aragon, *Flesh Unlimited: Surrealistic Erotica*, Translated from the French to English by Alexis Lynkiard (Creation Books, 2000).

38. U: Hirschfeld, *The Sexual History of the World War*, 312.

39. U: Ibid, 313.

40. U jednom pismu (od 28. maja 1922.) upućenom Eduardu Vajsu (Weiss), psihoanalitičaru iz Trsta, Frojd pominje nekog »slovenskog« pacijenta, i zaključuje da »kada se suoči sa takvim ljudima, naša analitička veština propada, jer sama naša pronikljivost nije u stanju da se probije do dinamičkih odnosa koji upravljaju takvim ljudima«. Navedeno u: Slavoj Zizek, *For they know not what they do: Enjoyment as a Political Factor* (London: Verso, 1991), 8.

41. Navedeno u: Dr. Iwan Bloch, *Strange Sexual Practices in All Races of the World*, New York: Falstaff Press, Inc., 1933, p. 32.

42. Hirschfeld, *The Sexual History of the World War*, 309.

43. Ne možemo a da ne primetimo različite načine na koje Hirschfeld tretira silovanje i kastraciju. Kastracija, tvrdi on, dolazi ne toliko od psiho-seksualne koliko od političke motivacije: »Nasilje koje se vrši nad polnim organima umirućeg ili mrtvog neprijatelja javlja se zbog nekakve mračne želje za osvetom«. Hirschfeld time ukida »politički« značaj silovanja, naglašavajući »politički« značaj kastracije. Ibid., 310.

44. MacKinnon, 27. Vidi takođe: Keith Doubt, Ibid., »Srbija je postala eksperiment postmoderne socijalne teorije«, 130.

45. Marić, *Kakvi smo mi Srbi?*, 169.

46. Ibid., 167.

47. Bjelica, *Autoportret s muškarcima*, 77.

48. Ibid., 80.

49. Ibid., 104.

50. Herzfeld, *The Sexual History of the World War*, 3.

51. Ibid., 3.

52. Bjelica, *Autoportret s muškarcima*, 105.

53. Prema rečima poznate beogradske spisateljice Biljane Srbljanović, srpski

zatvorenici u Hagu će »pokazati muda« (srpski način da se pokaže inat) kao simbolički način da se pokaže otpor ostatku sveta (*Vreme*, 469, januar 2000, str. 37). Varijacija na ovu temu dogodila se u oktobru 1999. godine, na fudbalskoj utakmici u Zagrebu između SR Jugoslavije i Hrvatske (prvoj takvoj utakmici između zaraćenih nacija), kada je, terajući inat neprijateljski nastrojenoj hrvatskoj publici, srpski fudbaler Mirković uhvatio svog hrvatskog parnjaka Jarnija »za muda«; slika je bila prikazana na nacionalnoj televiziji. Iako je isteran sa utakmice, Mirković je u Beogradu dočekan kao nacionalni heroj.

54. Foucault, *The History of Sexuality*, 147 / Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti*, Prosveta, 1988, str. 129.

55. Ibid.

56. Ibid.

57. Ibid.

58. Ibid., 149. / Fuko, 131.

59. Ali nije uvek bilo tako. Hajnrih Himler (Himmler) je tvrdio da se fašistička seksualna ekonomija temeljila na »gvozdenoj seksualnoj samokontroli«, »sramežljivosti« i »krajnjoj konvencionalnosti« (Mosse, *Nationalism and Sexuality*, 164); sličnu seksualnu ekonomiju apstinencije nalazimo i u srpskom fašizmu Ljotićevaca tokom Drugog svetskog rata (Radomir Konstatinović, *Filozofija Palanke*, Nolit, 1991, str. 376).

60. Marić, *Kakvi smo mi Srbi?*, 168-69.

61. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: A Touchstone Books, 1997), p. 159.

62. Intervju koji je sa Nadom Todorov vodio pukovnik Nikola Ostojić, »Genocidne poruke iz '1001 noći'«, *Vojska*, april 8, 1993, str. 20-21; navedeno u: Norman Cigar, *Genocide in Bosnia. The Policy of »Ethnic Cleansing«*, Texas A&M University Press College Station, 1995, p. 70.

63. Judith Butler, »The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive«, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* (February 2, 1990), p. 105.

64. Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*, (New York: Columbia University Press, 1985), p. 7.

65. MacKinnon, »Turning Rape into Pornography«, 26.

66. Kesić, »A Response to Catherine MacKinnon's Article 'Turning Rape into Pornography'«.

67. Ibid., 272.

68. U razgovoru. U vezi sa temom porno filma, vidi tekst »Srpski pornografski eldorado: demokratke promene privlače i svetsku porno industriju«, u kojem se opisuje susret Joakima Valaha (Valah), svetski renomiranog porno kinematografa iz kuće »J Kiss Production«, i Slobodana Stankovića, vlasnika časopisa *Striptiz*. Inostrani ulagači su tek odskora počeli da razmišljaju o pravljenju fil-

mova u Srbiji, i to najviše zahvaljujući sve većim troškovima filmske produkcije u Mađarskoj: »Stvar je sasvim logična«, tvrdi Stanković, »svi značajniji kapitalisti, uključujući i one iz pornografske industrije, pokušavaju da nađu najoptimalniju sredinu za svoje investicije. Uglavnom se smatra da bi naša sredina bila savršena investicija. Zato veliki porno producenti već planiraju da se pojave na našem tržištu« (<http://www.glas-javnosti.co.yu/danas/srpski/R00102001.shtm>, 10/20/2000).

69. Lance Morrow, »Unspeakable«, *Time* (February 22, 1993), p. 50.

70. Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance* (Albany, New York: State University of New York, 1994), pp. 39-41. O ovom problemu društvenog disciplinovanja Imanuel Kant govori u *Kritici čistog uma* (*Critique of Pure Reason*, Translated from German to English by Norman Kemp Smith, (New York: St Martin's Press, 1965), A711/B739, A713/B741).

71. Cutrofello, (Ibid., 1994), p. 44. U vezi sa de Sadom i modernošću, vidi takođe: Gilles Deleuze, *Masochism* (New York: Zone Book, 1991), pp. 81-90; Jacques Lacan, »Kant with Sade«, Translated from French to English by James B. Swenson, Jr., *October* 51 (Winter 1989); Marcel Henaff, *Sade. The Invention of the Libertine Body*, Translated from French to English by Xavier Callahan, (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1999), p. 230.

72. Foucault, *History of Sexuality*, 149 / Fuko, str. 130.

73. Najočigledniji primer potonje pojave jeste politika porasta broja stanovništva, koju su stvorile i usvojile Slovenija, Hrvatska i Srbija, kao i većina ostalih država bivše Jugoslavije. Na primer, kako navodi Džuli Mostov (Mostov), u božićnoj poslanici iz 1995. godine, srpski patrijarh Pavle upozorava da nizak natalitet među Srbima hara nacijom kao »kuga«, te da majke koje su svog sina jedinca izgubile u ratu, nemaju pravo da se žale. Još je dodao da će Srbi, ukoliko se natalitet u narednih deset godina značajno ne uveća, postati manjina u vlastitoj zemlji i da tek onda neće moći ništa da kažu o svojoj sudbini. (pp. 518-19)

74. Roger Cohen, »US soldier jailed for killing girl«, (<http://www.theage.com.au/news/20000803/A45851-2000Aug2.html>)

75. *Vreme*, 469 (2000), 34.

75a. Izvor: <http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/srpski/arhiva-index.html> (10. mart 2001.)

76. U kaznenom zakoniku od 30 juna 1959., seksualni odnos između muškaraca bio je okarakterisan kao »bestidan protivprirodni čin«, čime je u bivšoj Jugoslaviji i zabranjen. Tokom sedamdesetih, vlast je prebačena na šest republika i dve pokrajine, a Srbija i Kosovo su zadržale ovu zabranu. (U Vojvodini se zabrana seksualnog odnosa između muškaraca odnosila na maloletnike ispod 18 godina starosti.) Muška homoseksualnost opisana je kao »neprirodni razvrat«, zbog kojeg se mogla izreći i kazna od jedne godine zatvora. Zabrana ho-

moseksualnosti je u Srbiji ukinuta 1994. godine, iako su i homofobična retorika i progon homoseksualaca eskalirali. U vezi sa ovim pitanjem, vidi: Bracewell (Ibid, 2000); u vezi sa Hrvatskom, vidi Tatjana Pavlović, »Women In Croatia: Feminists, Nationalists, and Homosexuals«, u: Ramet and Magas (Ibid, 1999). Za širu obradu pitanja izveštavanja, vidi: Campaign Against Homophobia: A Semi-Annual Report, No. 1-January-June 1998 (<http://www.ilga.org/information/europe>) koji obuhvata i medijske izveštaje u Srbiji.

77. »Sheltering From the Hard Rain«, *Gay Times*, July 1999 (http://www.ilga.org/information/europe/sheltering_from_the_hard_rain.htm).

78. Ratibor Đurđević, *Pederska brigada: perverznejaci mrze Hrista*, HTUS, 1997, str. 11.

79. Foucault *History of Sexuality*, 42-3. / Fuko, 41.

80. Ibid., 43. / Fuko, 41.

81. »Sheltering From the Hard Rain«.

82. *Vreme*, 469 (2000), 34.

83. David M. Halperin, *Saint-Foucault: Towards A Gay Hagiography* (New York and London: Oxford University Press, 1995), p. 61.

84. Campaign Against Homophobia: A Semi-Annual Report.

85. Ibid.

86. Foucault, *History of Sexuality*, 101. / Fuko, 91.

87. Boris Davidovich, *Serbian Diaries*, translated from Serbo-Croat by Dragan Vujanić, (London: The Gay Men's Press, 1996), p. 17.

[Knjiga je na srpskom jeziku objavljena tek 2002. godine, kao prošireno izdanje, s drugačijim naslovom i pseudonimom autora: Uroš Filipović, *Staklenac: dnevnik drugačijeg zavodnika*, RENDE, Beograd, 2002. – prim. prev.]

88. Ibid., 37.

89. Foucault, *History of Sexuality*, 101-02. / Fuko, 91.

90. Ibid, 101. / Fuko, 91.

91. Halperin, *Saint-Foucault*, 59.

92. Davidovich, *Serbian Diaries*, 91-92.

93. U vezi sa temom uloge psihijatrije u odnosu na etničko čišćenje, vidi: Steven M. Weine, *When History is a Nightmare: Lives and Memories of Ethnic Cleansing in Bosnia-Herzegovina* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1999), pp. 87-146.

94. U: Halperin, *Saint-Foucault*, p.79.

95. Ibid., 62.

96. Ibid.

97. Davidovich, *Serbian Diaries*, 52.
98. Ibid., 10-11.
99. Ibid., 11.
100. Navedeno u: *Campaign Against Homophobia*.
101. Davidovich, *Serbian Diaries*, 12.
102. Ibid., 12.
103. Edgar Gregerson, *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality* (New York: Franklin Watts, 1983), p. 276.
104. Ibid.
105. Ibid., 275.
106. Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy*, 5.
107. Halperin, *Saint-Foucault*, 121.

Izvor: Dušan I. Bjelić & Lucinda Cole, »Sexualizing the Serb«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 279-310)

Vesna Kesić

Muslimanske žene, hrvatske žene, srpske žene, albanske žene...



Dve slike su me progonile kroz ratove u bivšoj Jugoslaviji, od početka 1991. godine. Prva je slika muških glava (ili gornjih delova tela) za okruglim stolovima, nagnutih nad mapama. Ta slika se prvo pojavila u lokalnoj i internacionalnoj štampi 1990/91. godine, za vreme sada skoro zaboravljene serije sastanaka šest novoizabranih predsednika jugoslovenskih republika koji su bezuspešno pokušavali da nađu političko rešenje za političku krizu u zemlji. (Predstavnici štampe su ih nazivali »putujućim cirkusom«). Glave muškaraca su se približavale jedna drugoj i na »tajnim« sastancima između predsednika Tuđmana i Miloševića tokom ratova u Hrvatskoj (1991-1992) i u Bosni (1992-1995), kao i na sastancima održanim u Vašingtonu 1994. godine, i u Dejtonu 1995. Za vreme ratova na Kosovu, srpski lideri i lideri OVK se nisu zvanično sretali, osim u čudnoj epizodi posete Ibrahima Rugove Beogradu. Međutim, mogu se vrlo lako zamisliti i srpski i albanski politički lideri i ratni komandanti kako se nadvijaju nad mape i donose odluke o granicama. Internacionalni lideri ili NATO komandanti koji diskutuju na ratne teme mogu se isto tako lako zamisliti na takvim slikama. Muškarci donose odluke o nacionalnim granicama, teritorijalnim podelama, oni uobličavaju prošlost i budućnost nacija i odlučuju o stvarima koje utiču na ljudske živote.

Druga slika je slika žena: žena izbeglica kako nose plastične kese sa ostacima svoje imovine; žena kako vuku preplašenu i iscrpljenu decu; žena koje plaču, ljutih žena, žena koje su zatrudnele putem silovanja, traumatizovanih žena. Ma šta da se desi, žene se predstavljaju telima. Nekoliko žena u borbenim jedinicama ili čak i nekih koje se pojavljuju na nivoima na kojima se donose odluke, ne menjaju suštinu stvari. Među svim zlokočnim zatvorenim krugovima u ovim ratovima, ovo ostaje kao konstanta: žene su tela u bolu, bez obzira koja etnička grupa ili nacija se u određenom momentu smatra agresorom, a koja žrtvom. Hrvatske žene, bosanske žene, muslimanske žene, srpske žene, albanske žene, ... i to nije tako samo u ratovima u bivšoj Jugoslaviji.

Ratovi su rodne aktivnosti, od samog početka. Džeklin Kok (Cock) kaže da rat »... i koristi i održava ideološku konstrukciju roda u definisanju 'muškog' i 'ženskog'«. ¹ Muškarci, kako ona naglašava, idu u rat da bi zaštitili ili odbranili nacionalne vrednosti, teritorije i granice, i da bi zaštitili i branili »svoje« žene i decu. Žene su ubačene u ulogu »zaštićenih« i »branjenih« ili, prema rečima jedne druge žene iz drugog dela sveta, nemačke rediteljke Helke Zander (Sander), žene su »oslobođene«, a muškarci su »oslobodioci«. ² Sâmi oslobodioci često, kao što je bio slučaj sa vojnicima savezničkih snaga u Nemačkoj 1945. godine, zlostavljaju žene. ³

Na početku ratova u bivšoj Jugoslaviji, hrvatske feministkinje koje su radile na projektima pomaganja raseljenim i izbeglim ženama iz Bosne i Hercegovine i Hrvatske, raznih etničkih pripadnosti ili nacionalnosti, pisale su: »Žene nisu učestvovala u donošenju (neodgovornih) političkih ili vojnih odluka, ali rat i tragedija koju on donosi sve više i više poprima lice žena i dece«. ⁴ Određivali smo mesto seksualnog nasilja u ratu unutar jedne šire matrice patrijarhalnog nasilja protiv žena i patrijarhalnih odnosa snaga. Ženske grupe iz Beograda i Zagreba primetile su da se nasilje u kući povećalo za vreme rata i dobilo nove oblike. Razočarani muškarci i frustrirani ratnici napadali su ili pretili svojim životnim saputnicama pištoljima, puškama, bombama ili vojničkim noževima. Feministkinje su isticale da postoji preklapanje između etničkog šovinizma i seksizma: kod obe ove pojave, preteruje se u različitosti. »Drugi« se vidi na stereotipan način, pridaje mu se manja ljudska vrednost i smatra se pretnjom naciji i muškosti; dominacija i hijerarhija se smatraju prirodnim i vrednim da se zbog njih nanosi patnja i čini nasilje.

Zbog ovakvog stava, neke feministkinje i ženske grupe su odmah optužene da su »izdajnici nacije«, ljudi su im se obraćali besno i ljutito, bile su izložene poruzi, čak su ih optuživali da su izdale žene. Silovanje kao oružje rata se sasvim učvrstilo kao kategorija etniciteta, kao deo »genocidne« strategije, a žene su pretvorene u metaforu: »Silovane hrvatske ili bosanske žene simbol su silovane Hrvatske ili Bosne«. Istovremeno, svojstva izvršioca silovanja kao muškaraca i vojnih figura izbrisana su da bi u prvi plan izbila njihova etnička pripadnost. Srbi (Hrvati, Muslimani) siluju, a ne srpski (hrvatski, muslimanski) vojnici ili paravojnici. S jedne strane, biti žena u ratnoj zoni nosi sa sobom veliki rizik silovanja. S druge, biti feministkinja u kontekstu nacionalizma, znači biti izložen političkoj, a ponekad i fizičkoj pretnji. Moram priznati da sam bila iznenađena i zaplašena takvim odgovorima, ne toliko iz straha za sopstveni život (svi su bili u opasnosti), nego pred toliko usijanim neprijateljstvom koje su izazvali feministički pokušaji da analitički raspetljaju pojam roda od pojma etničkog.

Tokom ranih devedesetih, izbio je politički sukob i podela između različitih hrvatskih i bosanskih ženskih grupa oko objašnjavanja masovnih silo-

vanja u Bosni: treba li da naglašavamo »rodnu« ili »etničku« dimenziju u ovom kompleksu nasilja nad ženama? Ova debata se vodila u političkom kontekstu namerno izazvanog nacionalizma i etničke mržnje. Međunarodne feminističke grupe i akademski krugovi brzo su se pridružili ovoj diskusiji. Kao što je Robert Hajden (Hayden) nedavno primetio: »U bivšoj Jugoslaviji, feministkinje sa dugim stažom pokušavale su da održe pitanje roda kao centralno u svojim analizama, videći silovanje kao opšte oružje rata, upravljeno prvenstveno protiv žena.«⁵ Hajden, međutim, uprošćava stvari kad ovaj rodni pristup lokalnih feministkinja stavlja u kategoriju »globalnog feminističkog stanovišta«. Takvo razumevanje je verovatno posledica činjenice da su tekstovi i izjave ovih grupa i lokalnih feminističkih autorki retko prevedeni ili razmatrani u svom originalnom obliku. U većini slučajeva, ovi tekstovi su se pojavljivali u zapadnim intelektualnim diskusijama kao reference prenete iz nekog drugog teksta.⁶ Po mom mišljenju, analize lokalnih feministkinja povodom raspada Jugoslavije i ratova u vezi sa sukcesijom, predstavljale su prilično složen i dobro konceptualizovan poduhvat. Ali Hajden je u pravu kada kaže da se »rodni pristup« suprotstavlja pristupu »genocidnog silovanja« koji je na silovanja muslimanskih žena u Bosni gledao kao na jedinstven istorijski fenomen, kao na »ratnu operaciju slovanja« koju su vodili Srbi protiv muslimanskih i hrvatskih žena i u kojima je silovanje bilo poseban oblik ne samo rata, već i genocida. Takav stav su prvo razvile i iznosile lokalne grupe - kao što Hajden ispravno ukazuje citirajući Dubravku Žarkov - u saradnji sa nacionalističkim vladama i kontrolisanim medijima u kojima su izveštaji o seksualnom nasilju, istiniti ili ne, korišćeni kao uobičajena propaganda.⁷ Takvo stanovište su usvojili i sledili neki, ali nikako ne svi, zapadni stručnjaci za feminizam.⁸

Posebno se istakla američka profesorka prava, Ketrin Mekinon (MacKinnon) uključivši se u žestoku političku podelu i debate među lokalnim intelektualcima, zauzimajući aktivnu nacionalističku poziciju.⁹ »Genocidna« koncepcija koja je preovladavala na lokalnom planu i koju je Ketrin Mekinon teoretski i politički podržavala u internacionalnim krugovima, i danas odjekuje u lokalnim debatama. I dalje se vode diskusije o »stvarnom karakteru« masovnih silovanja u Bosni, pri čemu jedan hrvatski novinar, kojeg su informisali lokalni partneri Mekinonove u Hrvatskoj, uvodi ideju »genocida rađanjem« kao jedino prihvatljivog razumevanja ovih »jedinstvenih zločina«. ¹⁰ Prema ovoj koncepciji, Srbi su silovali s namerom da bosanske i hrvatske žene učine trudnim i nateraju ih da rađaju »male četnike«, ¹¹ s krajnjom namerom da unište muslimanske i hrvatske etničke grupe u Bosni. Moj odgovor je da ideja »genocida rađanjem« preuzima i podržava rasističku ideologiju, jer prihvata da se nacija ili etnička grupa mogu uništiti putem rađanja, to jest, razblaživanjem »etničke krvi«.

Za vreme NATO bombardovanja Jugoslavije i egzodusa kosovskih Albanaca u susedne zemlje, slične poruke su počele da idu u svet: Srbi siluju da bi razorili duh hrabrih boraca Kosovske oslobodilačke armije.¹² Ženska tela, pojedinačno mučena i u bolu, pretvarana su u nacionalne simbole i predstavljana kao simbolična ratna polja u kojima su otelotvorene nacionalne vrednosti.

Feministički diskurs dovodi u pitanje spajanje roda sa etnicitetom, što se u nacionalističkoj retorici dešava putem homogenizujuće i hegemonističke prakse. Na uvid Džudit Batler (Butler) da je pol uvek rodno definisan,¹³ ja bih htela da dodam da kada žene postanu žrtve u nacionalističkim ratovima, rod se etnicizuje odnosno podređuje etničkom čak i pre nego što postane »autonomni« govori. Feministički diskurs o rodu ruši građevinu jednostavne podele na »agresore i žrtve«, na »naša prava« i »njihove greške«, ruši razlike predstavljene kao nesavladive i ruši sva ostala ograničenja koja se izmišljaju da bi se ratovi mogli voditi. Moja hipoteza je da se militarizovani patrijarhat i etno-nacionalizmi međusobno preklapaju i da su u ovim ratovima isprepletani u samom korenu nasilja. Ova mešavina etničkih i rodnih predstava, simbola i slika, proizvela je ekstremno nasilje i nasilna ponašanja, posebno u smislu seksualizacije ratnog nasilja. Muškarci svih etničkih grupa, pretvoreni u vojnike i naučeni, u patrijarhalnim institucijama, da »grade« i »brane« naciju, postaju skloni silovanju.¹⁴ Pitanje na koje treba odgovoriti jeste: kako se seksualna želja investira u konstrukcije etničkog i nacionalističkog, kako se »kolektivizuje« i pretvara u ratno nasilje?

Indijski antropolog Vina Das (Das), koja je proučavala nasilje u vezi sa sukobima između etničkih i religioznih grupa, od vremena podele Indije, tvrdi da već i zamišljanje nacionalističkih projekata uključuje prisvajanje ženskih tela kao objekata »koji se mogu brutalno ispisati i tako pretvoriti u uspomenu za budućnost«.¹⁵ Preveličavanje slike nacije putem ikona, retorike i mitologije, izvlači svoju energiju iz slika uvećane, patrijarhalno predstavljene muške seksualnosti. Kada se razlika između »uvećanih slika« nacije i slika žene razluči, i kada »... nacija postane uvećana slika voljenog i obožavanog u apstraktnom vidu, postaje moguće nanositi bilo koju vrstu nasilja onima koji se ovome suprotstavljaju ili koji stvaraju kontra-slike, takođe uvećane«.¹⁶ Ukratko, želja za nacionalizmom, može se lako pretvoriti u seksualno nasilje, ženska tela u objekte i apstrakciju, a njihov bol i patnja ignorisati. Ovaj prikaz Vine Das, možda preteran, ali ispunjen smislom, o nasilju nad ženom tokom deljenja Indije i to sa obe strane – i indijske i pakistanske – završava ovim zaključkom: »... ako su muškarci izašli iz stege kolonijalnog jarma kao nezavisni građani jedne nezavisne nacije, izašli su iz njega kao čudovišta«.¹⁷

Na ovom mestu bi možda bilo korisno setiti se istorije bivše Jugoslavije i događaja koji ilustruju rodnu dimenziju intenziviranja etničkih konfli-

kata i izazivanja nasilja. Između »početaka«, »obarača« ili »simptoma« niza ratova koji, evo, traju već čitavu deceniju, vreme kao da je pomutilo stvari. Negde između 1986. i 1987. godine, u već poremećenim i uznemirujućim, ali još uvek ne i nasilnim odnosima između »uže Srbije« i Kosova (koje je tada još uvek bilo jugoslovenska pokrajina s političkom autonomijom unutar Srbije), moralno paničarenje uskovitlano je u Beogradu zbog »široko rasprostranjenih« silovanja srpskih žena od strane Albanaca, među njima i pravoslavnih kaluđerica. Navodna silovanja objašnjavana su kao pokušaj Albanaca da terorihu i oteraju Srbe sa Kosova. Akcenat je odmah stavljen na etničku dimenziju ovih silovanja, činjenice su zanemarivane i brojevi preuveličavani. Mada je relativno brzo bilo dokazano da je kosovska policija zabeležila samo jedno silovanje srpske žene od strane albanskog muškarca, a neka kasnija istraživanja su dokazala da silovanja na Kosovu praktično nisu prelazila etničke linije, navodna međuetnička silovanja doprinela su stvaranju straha i postavljanju osnove buduće kulture terora. Da bi stvari bile još gore, dva albanska lidera iz »stare komunističke garde« izjavila su da je bilo sasvim prirodno da mladi Albanci traže zadovoljenje od srpskih žena. To se dogodilo, tvrdili su oni, zbog dobro poznate čednosti albanskih žena i činjenice da albanska kultura zabranjuje seksualne odnose van braka. Feministkinje iz Slovenije i Srbije već su tada zahtevale da zločin silovanja, kao najgori oblik nasilja nad ženom, ne bude uplitan u etničke svađe, sukobe i prepucavanja. Ali, naravno, niko ih nije slušao.

Sa nacionalističkim političarima koji su došli na vlast širom Jugoslavije preko izbora održanih devedesetih godina, ženska tela postala su svačija stvar. Ona su bila objekti tražnje, projekcija i restrikcija. Posle izbora, žene su skoro nestale iz nacionalnih parlamenata gde su ranije činile između 16 i 30 odsto ukupnog broja. Mnoga ženska prava uključujući legalne i bezbedne abortuse, dovedena su u pitanje, žene su korišćene u nacionalističkoj propagandi i najzad su sve strane u sukobu počele da praktikuju silovanja i ostale oblike seksualnog nasilja – mada ne sve u istom stepenu, što je svakako značajna razlika, i politički i legalno. U ratovima, žene su mučene i zlostavljane na mnoge različite načine; sistematski su silovane, serijski silovane, držane kao roblje, tela su im na policijskim punktovima pretraživali muški članovi raznih milicija, eksploatisane su putem prostitucije ili su primoravane da se prostitušu tako što im je to ostavljano kao jedini način da prežive. Čak su i vojnici Ujedinjenih nacija u Bosni odlazili u ratne javne kuće. Bosanska islamska zajednica proglašavala je silovane žene »šehidama« – ratnicama svetog rata. Srpska pravoslavna i hrvatska katolička crkva apelovale su na žene da rađaju što više srpske odnosno hrvatske dece. Crkve su tretirale žene kao demografske rezerviste. Pravoslavna i katolička crkva su izdavale dramatična upozorenja da su nacionalne stope rađanja u obe nacije

među najnižima u svetu i da obema nacijama preti opasnost da postanu »manjine u svojim sopstvenim zemljama«. Države su snažno podržavale ova- kva stanovišta.

U patrijarhalnoj konstrukciji roda, ženina prvenstvena uloga je biolo- ška reprodukcija porodice i nacije. U svojoj ideološkoj definiciji ženskog – devičanstvo, čednost, čast žene i njene porodice, ubrajaju se u najviše »vrednosti«. A njena čednost postaje svačiji posao – kako branilaca, tako i agresora. Samo naizgled je paradoks što su upravo te vrednosti – kultura, tradicija, čast, ženina čednost – koje brane ratnici-nacionalisti (od moder- nog nihilizma i globalizacije), one iste vrednosti koje oni tako spremno na- padaju i uništavaju kada pripadaju drugima i različitim, bilo po rodu bilo po etničkoj pripadnosti.

Tragične posledice za ženu u takvim militarizovanim, patrijarhalnim kulturama, šire se i izvan bojnog polja. Za vreme rata na Kosovu, u jednom članku u magazinu *New York Times*,¹⁸ pisano je o sramu kosovskih žena, nji- hovom strahu od odbacivanja i isključenja ako se sazna da su bile podvrg- nute silovanju. Značaj patrijarhalne muževnosti i porodične časti ilustruje iz- java jednog albanskog muškarca koji je rekao da bi se razveo od svoje mla- de žene čak i kad bi imali dvadesetoro dece. Neke žene su govorile da bi ra- dije umrle nego da budu silovane.¹⁹ Mada ničega tako strašnog, kao što su »ubijanja radi odbrane časti«,²⁰ kakva se sreću na Bliskom istoku, nije bilo u Bosni i na Kosovu, stvorena je tradicionalna slika »orijentalnog« društva u kojem je čast porodice i muškaraca jedina snaga koja pokreće događaje. Stvarna politička pozadina i odnos snaga iskrivljen je takvim prikazivanjem događaja koji možda nisu ni tako rasprostranjeni, a često nisu ni istiniti.

Dok smo radile sa bosanskim izbeglicama u Zagrebu, imale smo priliku da budemo svedoci slučajeva gde je ženama trebalo jako dugo da kažu šta im se »još« dogodilo za vreme rata, jer je trauma silovanja obično vrlo du- boka, a okolina se doživljavala kao neprijateljska i preteća. Međutim, isto tako znam za slučajeve gde su žene govorile o tome samouvereno, dok su muž i deca dobro znali šta se dogodilo i pokazivali su duboku tugu i saose- ćanje za ženu čineći sve da joj pomognu da prevaziđe posledice tog iskustva.

U svakom slučaju, skoro svako, i to s pravom, zaključuje da žene kao žrtve seksualnog ratnog nasilja pate dvostruko: prvo, podnose torturu silo- vanja, a zatim stavove patrijarhalnog okruženja. Smatram da tu postoji i tre- ća dimenzija, a ona se sastoji u tome kako se ova silovanja predstavljaju i priznaju. U bivšoj Jugoslaviji (a verovatno i drugde) čim se silovanje prija- vi, počinju osporavanja u vezi sa njegovim karakterom, činjenicama, okolno- stima i brojem. U početku, država ili neka politička grupa koja predstavlja državu, karakterisala je silovanja kao »genocidna«, preterujući pritom u bro- jevima.²¹ Na primer, hrvatska strana je 1992., godine tvrdila da je bilo

10.000 žrtava silovanja u Hrvatskoj. Državna komisija Bosne i Hercegovine za prikupljanje podataka o ratnim zločinima iznela je 1992. godine cifru od 50.000 do 60.000 žrtava. Neke »patriotske« ženske grupe koristile su brojku od 120.000 silovanih žena u Bosni i Hrvatskoj. Sve ove »činjenice« jedva su dočekivane uz želju da se »pomogne«, a ponekad su brojke i dalje uveličavane od strane raznih faktora iz inostranstva. Lično je Katrin Mekinon bila umešana u iznošenje ovih, preko svake mere naduvanih cifara prezentiranih uz etnički obojena tumačenja.²²

Postoji jedna popularna izreka koja kaže da vesti sa Balkana treba proveravati, ne dva puta, nego tri puta. Pojam stereotipskih »kulturnih razlika« stvoren je i zapečaćen preko naizgled razumnog apela za objektivnošću i pouzdanošću. Problem se, po mom mišljenju, ponovo pojavljuje kada pitamo kako to da je toliko intelektualaca sa Zapada, vaspitavanih na tradicijama i u duhu »objektivnosti« i »racionalnosti« upao u ovu »balkansku neracionalnu zbrku«?

Sledeća faza ratne propagande kojoj se daju tonovi obojeni rodnošću bio je »protivudar« sa strane koja je navodno bila neopravdano optužena, a to su u ovom slučaju bili Srbi. Kada su prvi »realistični« podaci počeli da se pojavljuju, Srbi i njihovi međunarodni podržavaoci počeli su da brane »srpsku stvar«. Upirući prstom u ove preterane cifre, oni su gurnuli lavinu u suprotnom smeru tvrdeći da se ništa zaista ozbiljno nije ni desilo. Silovano je samo »nekoliko hiljada« žena. »Međunarodna zavera protiv Srbije« bila je kriva za sve. Često, tokom ove treće upotrebe »ženskih tela kao bojnog polja«, što bi rekla Suzan Braunmiller (Brownmiller), bila sam u stvari zadovoljna što su žene izbeglice poslednje saznavale o ovim »ratovima interpretacija«, koji su delovali kao još jedna dimenzija ponižavanja žena, krećući se od preterivanja do osporavanja.²³

Ono s čim se zaista manipliše, što je predmet nadmetanja, ono što je postalo instrument nacionalističkog, političkog ili sličnog ratovanja i koristi se za »čisto profesionalne« (novinarske) ciljeve, su ženska tela u bolu. Budući da su silovanja i ostali vidovi nasilja protiv žena tako usko isprepletani sa kategorijama nacije i etniciteta, mogla su biti prepoznavana kao ratna strategija, uključivana u optužnice kao ratni zločini i sudski kažnjavana, ukratko uzimana u obzir – samo pod uslovom da se pojavljuju u velikim brojevima (ma šta to »veliko« značilo), ako predstalljaju »sistematske« pojave i ako se »sledi određeni obrazac«, predstavljajući dokaze da je bilo genocida i etničkog čišćenja. Ali čak i tada, kad su počinioci dovedeni pred sud, na ženama je da pokazuju, tvrde i dokazima potkrepljuju ove zločine.

Mediji predstavljaju važno srestvo ovakvog predstalljanja. Mnogo puta je rečeno da su mediji, posebno zbog rastućeg broja žena novinara i ženskih pokreta za ljudska prava, odigrali kritičnu ulogu u tome da u ratovima u biv-

šoj Jugoslaviji i Ruandi, prvi put u istoriji, ratna silovanja nisu prošla nezapazeno, niti gurnuta pod tepih. Uprkos tome, ne sme se zaboraviti da mediji imaju sopstvenu logiku. Bez obzira da li je njihov motiv komercijalne prirode, ili je to dobra priča, ili saosećanje i pravda, to je pitanje za diskusiju.²⁴ Volela bih da istaknem nešto drugo. Zapadni mediji odražavaju (ili kreiraju) posebnu sliku ovih »dalekih događanja« koja se dešavaju na Ne-Zapadu. Čak i ako se to dešava u delu Evrope, to se istovremeno tretira kao nešto što je »blizu« i »slično nama« i nešto »daleko« – različito od »nas«. Oba ranije pomenuta članka u magazinu *New York Times* o nesrećnoj sudbini žena u arapskom svetu i o silovanim kosovskim ženama, predstavljaju situaciju žena u tim delovima sveta kao nešto toliko neuobičajeno, toliko drukčije, toliko egzotično, kao da se ništa slično ne bi moglo ni zamisliti na Zapadu. Predstavljanje pojava kao izuzetnih jeste način da se stvore kulturne razlike kojima još uvek ne znamo kako da pristupimo: da li da ih poštujemo i gajimo, budući da predstavljaju različitost, ili da ih osporavamo i suprotstavimo im se, budući da mogu da predstavljaju povrede univerzalnih ljudskih prava.

Ponekad se pitam – ne pokušavajući da umanjim težinu situacije u kojoj se žene nalaze – ili da osporim da društvene, legalne i kulturne razlike mogu da ugroze život – čime je takozvani Zapad toliko šokiran? Da li je situacija žena na Kosovu ili u Bosni zaista toliko drugačija od situacije žena u SAD ili u Zapadnoj Evropi? Koliko je godina prošlo otkad su silovane žene dobile mogućnost da uđu u bilo koji američki ili zapadno-evropski sud i svedoče o tome da su bile silovane, a da pritom ne budu izložene pretnji i ne osećaju stid? Da ih ne pitaju koliko im je bila kratka suknja ili šta su radile na ulici u to doba? I da ne strahuju da će ih njihov muž, mladić ili čak i porodica odbaciti, posebno ako ne potiču iz bele srednje klase, nego su, recimo, Portorikanke.

Među feministkinjama je prihvaćeno shvatanje da su pisanje Suzan Braunmiller u knjizi *Protiv naše volje* i snažni feministički pokret koji se oformio u kontekstu ljudskih prava žene, promenili gledanja na silovanje, njegovu društvenu karakterizaciju i legalne načine borbe protiv njega.²⁵ Ali ovo pokazuje da je taj različiti pristup prihvaćen tek poslednjih dvadesetak ili manje godina i da i dalje ostaje pitanje: koliko je žena imalo koristi od toga?

Samo smo ovlaš dodirnuli pitanje dubokih korena muškog nasilja nad ženama u domaćem okruženju, na ulici, u kancelarijama, u medijima, i posebno smo se zadržali na načinima kojima se ovo nasilje vrši u ratu. Feminističke teorije su svakako doprinele razumevanju ovih korena i traženju načina suprotstavljanja. Nemačka istoričarka Mehtild Rumpf (Rumpf) tvrdi da je državni monopol nad nasiljem, kako su ga definisali Veber (Weber) i drugi klasični teoretičari države, od početka predstavljao samo mit, jer je nasilje

prisutno i u porodičnim odnosima i u rodnim odnosima.²⁶ Putem patrijarhalnog braka i porodičnih struktura, koji se od perioda Prosvete smatraju civilizovanim institucijama, nasilje ostaje strukturalno ugrađeno u društvo: »U monopolisanom nasilju (od strane države) svakodnevno patrijarhalno nasilje se nastavilo«, kaže Rumpf. Karol Pejtmen (Pateman), slično ovome, ističe da polni ugovor između muškarca i žene koji, prema njoj, prethodi patrijarhalnom ugovoru kako ga vide Hobs (Hobbes), Lok (Locke) i Ruso (Rousseau), daje »bratstvu« muškaraca pravo da ima jednak seksualni pristup i ženama i seksu.²⁷ Prema tome, ne dolazi sve nasilje od države. Niti, pak, ovo svo dolazi od kulture. Nasilje koje pokreću i organizuju državni akteri – oni čiji je politički projekt da »zamišljaju« državu ili naciju – u kombinaciji sa društveno-patrijarhalnim nasiljem, treba da budu smatrani odgovornim za rodno-specifične forme ratnog nasilja, čak i na »divljem Balkanu«.

Pred ženama je još dug put do postizanja punog prava građanstva i jednakosti. U slučaju bivše Jugoslavije, potpuno prihvatam sugestiju Džeklin Kok iz Južne Afrike: »Menjanje rodnih odnosa predstavlja jedan od najvažnijih zadataka u cilju smanjivanja rizika od rata u budućnosti.²⁸ Ali, »odnosi koji se tiču roda« nisu prosti derivat »kulturnih specifičnosti«. Oni su fundamentalni deo odnosa snaga u većini postojećih društava i onih koja su postojala kroz istoriju, tesno povezani i isprepletani sa svim odnosima snaga u društvu, uključujući i ekonomske i političke odnose. »Zapadni pristup«, svejedno da li se ispoljava kroz delovanje »sestara spremnih da pomognu«, ili »dobronamernih« medija – ne pomaže ako se standardi spuštaju ispod nivoa ozbiljnih političkih i teorijskih debata koje su vođene kada je na samom Zapadu razmatrano nasilje protiv žena i ako se pri tome nastavi sa insistiranjem na »kulturnim razlikama.«

Napomene

1. Jacklyn Cock, *Colonies and Cadres: War & Gender in South Africa* (Cape Town: Oxford University Press, 1991), p. x.
2. Helke Sander, Barbara Johr, eds. *Befreir und Befreite: Krieg, Vergewaltigung Kinder* (Munich: Verlag Antje Kunstman, 1992).
3. Autori pružaju dokaze da je za vreme prvih meseci posle ulaska saveznika u Berlin, sedamdeset odsto stanovnica ovog grada bilo silovano. Većina počini-laca bila je iz Crvene armije, ali su silovanja vršili i američki, francuski i britanski vojnici.
4. Rada Borić, ed. *Centar za žene žrtve rata: Zbornik* (Zagreb, CŽR, Ženska Infoteka, 1994), str. 43.

5. Hayden M. Robert »Rape and Rape Avoidance in Ethno-National Conflicts: Sexual Violence in Liminalized States«, *American Anthropologist*; (Washington; Mar. 2000; volume 102, no. 1 (2000), pp. 27 – 41.
6. Nekoliko ponovo izdatih dokumenata u *Zborniku* (vidi napomenu br. 4 gore) ističu da se naš glavni zahtev odnosi na odbacivanje interpretacija i nacionalističke zloupotrebe brojki i podataka o maltretiranim ženama pre »nego što se sve završi« i ne dobije potpuna slika onoga što se dogodilo između zaraćenih strana. Naglasak se stavlja na potrebu da se nastavi sa proučavanjem i istraživanjem konkretnih okolnosti u kojima su se zbili ovi događaji.
7. Hayden, *Ibid.*
8. Vidi: Beverly Allen, *Rape Warfare: The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Catherine MacKinnon »Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide«, *Ms.*; juli-august 1993, str. 24 – 30; MacKinnon, C., »Rape, Genocide and Women's Human Rights«, *Harvard Women's Law Journal*, vol. 17, Spring 1994, pp. 5-16).
9. Vesna Kesić, »A Response to Catherine MacKinnon's Article 'Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide'«, *Hastings Women's Law Journal*, volume 5, no. 2, leto 1994 (University of California), str. 267-280.
10. Mirko Petrić, »O povijesnom revizionizmu Vesne Kesić«, *Zarez*, II/45-46; (Zagreb, 2000), str. 52; Petrić, M., »O feminizmu i nacionalizmu«, *Zarez*, III/49, 2001, str. 44, 45; Kesić, V., »Ideologizacija tuđe patnje«, *Zarez*, III/47 (Zagreb, 2001), sr. 52; Kesić, V. »Od vještica iz Rija do povijesnih revizionistica«, *Zarez*, III/49, 2001, str. 44, 45.
11. Četnik je istorijski termin za pripadnika srpskih para-vojnih formacija koji datira iz vremena Otomanske imperije i koristio se za zvanične jedinice Draže Mihajlovića za vreme Drugog svetskog rata.
12. Elisabeth Bumiller, »Deny Rape or Be Hated: Kosovo Victim's Choice«, *The New York Times*, June 22, 1999.
13. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990), pp. 6, 7; 109 –111.
14. Ovo, naravno, ne znači da svi vojnici vrše silovanja. Seksualna zlostavljanja, mada su prvenstveno usmerena ka onima koji se razlikuju etnički i religijski, dešavaju se tokom rata i u okviru iste etničke grupe, i vrše ih borci za slobodu ili fundamentalisti svih tipova (na primer, danas u Alžiru), kao i u rodno meštovitim vojnim jedinicama (slučajevi silovanja među američkim vojnicima tokom Zalivskog rata).
15. Veena Das, »Language and Body: Transactions in the Construction of Pain«, u: *Social Suffering*, Eds. A. Kleinman, V. Das, M. Lock (Berkeley: University of California Press, 1997), str. 67 – 91;
16. *Ibid.*, str. 74.
17. *Ibid.*, str. 86;

18. Ibid., vidi napomenu br. 12, gore.

19. Ovo nije uobičajeni zaključak za slučajeve »civilnog« silovanja. Žene obično izražavaju radost što su preživjele, bez obzira koliko su ozbiljne fizičke i psihološke posledice, čak i kada je ovo poremetilo njihove živote na duži rok.

20. Douglas Jehl, »Arab Honor's Price: A Women's Blood«, *The New York Times*, June 20, 1999.

21. Neke od ovih brojki objavljene su kao zvanični podaci dok su neke dali zvaničnici u nezvaničnim okolnostima, na primer, u razgovoru sa medijima; neke su dobijene iz nezvaničnih izvora, kao što su ženske ili druge grupe koje su tesno saradivale sa vladama ili koje su bile rukovođene patriotskim ili nacionalističkim motivima. Međutim, zabuna oko brojki bila je ogromna. Centar za žene žrtve rata, feministička grupa iz Zagreba koja je objavila da je nezavisna i koja je vodila ne-nacionalističku politiku, navela je u svom osnivačkom aktu, »Pismu o namerama«, iz novembra 1992. godine sledeće:

»Podatke o silovanim ženama trebalo bi sabrati na jednom mestu i propisno obraditi samo kad »sve to« (to jest, ratovi) budu završeni i to se mora učiniti pod nadzorom međunarodnih eksperata. Do tada, svaku upotrebu neproverenih brojki i podataka treba smatrati manipulacijom koja šteti ženama. (Zbornik, 1994, str. 121).

22. Vesna Kesić, »A Response to Caherine MacKinnon's Article 'Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide'«, *Hastings Women's Law Journal*, volume 5, no. 2, Summer 1994 (University of California), str. 276, 277.

23. Istražna misija Evropske zajednice (The European Community's Investigative Mission), koja je formirana 1992. godine, objavila je februara 1993. godine, kao procenu, brojku od 20.000 silovanih žena. Stručna komisija Ujedinjenih nacija prikupila je preko 4,500 izveštaja o silovanju i ostalim seksualnim zlostavljanjima, ali nisu svi sadržali podjednaku količinu dokaza. Putem ekstrapolacije, došlo se do cifre od nešto više od 12.000 žrtava silovanja i seksualnih napada. M. Šerif Basiuni (Bassiouni), bivši predsednik Komisije, tvrdi da su nalazi Komisije koje je objavila misija Evropske zajednice 1993. godine, »potvrdili verodostojnost procene od 20.000 slučajeva silovanja i seksualnog nasilja«. Komisija Ujedinjenih nacija takođe je ocenila da su »veliku većinu prijavljenih žrtava činile bosanske Muslimanke«. Drugu najveću grupu čine lica nepoznate etničke pripadnosti. U trećoj grupi su bosanski Srbi, za kojima slede Hrvati. (M. Cherif Bassiouni & Marcia McCormick, »Sexual Violence: An Invisible Weapon of War in the Former Yugoslavia«, *Occasional Paper*, no. 1, – International Human Rights

Law Institute, De Paul University College of Law, 1996), str. 44, 10, 11).

24. Da i ne pominjemo već notorno, ali ne tako daleko od istine, realistično novinarsko pitanje: »Ima li ovde neko ko je bio silovan, a govori engleski?«

25. Susan Brownmiller, *Against our Will: Men, Women and Rape*, (New York: Simon & Schuster, 1975);

26. Mechtild Rumpf, »Staatliche Gewaltmonopol, nationale Souveränität und Krieg: Einige Aspekte des 'männlichen Zivilisationsprozesses'«, *L'Homme, Zeitschrift fuer Feministische Geschichtswissenschaft*, »Krieg«, 3. jg. Heft 1. (Vienna: Boehlau Verlag 1992), str. 8–10.

27. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, California: Stanford University Press, 1988), Ch. 1.

28. Ibid, vidi napomenu br.1; p. x

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Vesna Kesić, »Muslim Women, Croatian Women, Serbian Women, Albanian Women ...«, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 311-321)

Statis Gurguris

Hipnoza i kritika: filmska muzika za Balkan



Potreba za mišljenjem o Balkanu danas nas upućuje s one strane radikalne neposrednosti događaja.¹ Ovo kažem, iako se može učiniti da je to protivno rezonu, zato što se, čak i u ovim ne-uobičajenim prilikama brzog razumevanja veličine događaja, nešto uvek oseća kao nedokučivo, tajanstveno, neomeđeno. Možda zato što duboko promišljanje, na kraju, ne može da izdrži paljbu stalne neposrednosti – ili, da kažem to drugačije, zato što misao o istoriji-koja-je-u-dubini ne može da izdrži paljbu istorije-koja-se-događa – očigledan neuspeh konceptualizovanja Balkana s one strane njegovih elementarnih istorijskih/kulturnih/političkih granica postaje sve više akutan. Čini se da što smo više pod pritiskom da objasnimo događaje koji se odvijaju enormnom brzinom, da se susrećemo sa još većom teškoćom u osmišljavanju tih događaja s one strane prostog prikazivanja.

Dakle, ni na kraj pameti mi nije da umanjim one ozbiljne pokušaje beleženja lavirintske putanje događaja na Balkanu tokom poslednje decenije, često prilično mudro sklopljene, imajući na umu složenu i multivalentnu istoriju regiona. Sama praksa takvih beleženja svakako uključuje produbljeno promišljanje složenih određenja događaja o kojima je reč. Ali čak i u takvim slučajevima oseća se teret nečega neopipljivog što izmiče zahvatanju i postaje zaludujuće upravo zato što u svojoj neuhvatljivosti ono upisuje pečat istorije koji se ne može ograničiti. Ovaj osećaj konkretne neopipljivosti, koji smatram nužnim za izazov osmišljavanja istorije, postaje još prešnji kada se razmišlja o Balkanu.

Istraživanje objektivnih parametara ove tvrdnje izvan je vidokruga ovog teksta. Ipak, i dalje bih rizikovao spekulaciju da je kompleks sila na Balkanu – kako socijalno-istorijskih tako i psiho-simboličkih – takav da nijedan događaj ne izbegava svoju trenutnu metaforizaciju, svoj centrifugalni prevod u stalno rastući inventar slika koje zatim postaju bezdani izvor konkretne interpretacije događaja.² Metaforizacija 'balkanskih stvari' – koja se može protumačiti kao istorijska manifestacija koncepta «Balkan kao metafo-

ra», kako nas se on ovde izričito tiče – izgleda endemično za svaki pokušaj da se ogromna rasutosot socijalno-istorijskih sila u regionu, tokom poslednje decenije, istorijski osmisli.

Trenutna metaforizacija događaja zahteva da se suočimo sa istorijom kao reprezentacionim fluksom koji, u stvari, ostaje nezaustavljiv, čak i ako je svaki pokušaj samo-refleksije u njegovim srednjim registrima, sa stanovišta refleksije, probno (i svakako ograničeno) zaustavljanje. Ovo paradoksalno zapažanje ne bi trebalo da nas dovede u nedoumicu. Iako se, kao istorijski subjekti, pokoravamo nezaustavljivom fluksu celokupne istorije, mi i dalje možemo ostati saglasni onim momentima prekida, odnosno, zaustavljanja, za koje je naša aktuelna telesna egzistencija često samo provodnik. Rasvetljavanje takvih momenata postaje imperativ ako se posvetimo pravljenju opipljivim sredstava kojima se istorijski događaji rastapaju u njihovoj metaforizaciji i ulaze u simboličko područje društva, iznova postavljeni kao momenti samo-refleksije, odnosno, samo-ispitivanja.

Iako prepoznajem nedekonstruktibilno prisustvo onog stvarnog u istoriji, više me privlači metaforizovano ponovno postavljanje nego čist događaj. Slutim da inherentna performativnost onog stvarnog u istoriji jeste najbolje konceptualizovana u takvim refleksivnim i preispitujućim ponovnim postavljanjima, možda zato što performativni uslov svih istorijskih događaja postaje razlučiv u svojoj sekundarnoj elaboraciji, u 'događaju' njihove metaforizovane egzistencije. Ova egzistencija može imati različite forme unutar domašaja estetskog ili socijalno-političkog rituala: od svečanih javnih komemoracija do najprivatnijih ponovnih zamišljanja, odnosno, reimaginacija u umetnosti, od gestova očevidne političke dejstvenosti do gestova opskurne simboličke reorijentacije. Upravo zato što se neposrednost događaja ne može nadvladati, bez obzira na filozofska sredstva, a i zato što nijedan socijalno dejstven događaj ne izmiče svojoj trenutnoj metaforizaciji i potonjoj ritualizaciji, njegova je stvarnost dvostruka i na taj način potvrđena, poput rada sna koji, u trenutku svoje sekundarne elaboracije, ili, u striktno freudovskom smislu, sekundarne revizije, on uključuje.

U knjizi *San Nacija*, dokazivao sam da je sekundarna revizija krucijalna komponenta u pregovaranju društva sa svojim imaginarnim označavanjima, budući da ona obezbeđuje niti koje povezuju proces rada sna i njegove stvarne efekte, čineći tako istoriju realnom, u istom gestu koji stvarnost čini istorijskom.³ Proširujući ovaj argument (specifično izvođen s obzirom na žanr nacionalne istorije i njegov zadatak sekundarne revizije imanentne radu sna nacije u devetnaestom veku), rekao bih, na jedan uzgredniji, odnosno, manje određen način, da se film danas bavi jednim analognim zadatkom, odnosno, poslom sna, iako često uprkos već iskovanim identitetima. Čak i najtradicionalnija formalistička istorija filma u dvadesetom veku ne može da iz-

begne način na koji film sudeluje u nacionalnom inventaru slika i fantazama, bilo da ih postavlja na najepiskiji kolektivistički ili najprivatniji individualistički način. Ali, za razliku od nacionalne istorije, koja je žanr čija je osobita performativnost i dalje uvijena u prisilu da priča, očito je da film prevazilazi striktna narativna ograničenja i umesto toga radi putem *sinestetičkog* preplitanja ikoničkih, zvučnih i tekstualnih *slika*, za koje naracija, čak i u 'najrealističnijim' slučajevima, ostaje nužno sporedna. Sekundarna elaboracija nacionalne fantazije na filmu – čiji je cilj, saglasan onom nacionalne istorije, postignuće stvarnosnog efekta fantazije – javlja se u formalnoj juktapoziciji slika izvučenih iz inventara nacionalne uobrazilje, a opet, u samom trenutku njihovog provođenja u delo, povučeni unazad u neprekidni proces (re)institucije uobrazilje društva, tj., njegovog imaginarnog. Takvi trenuci 'reapsorpcije' povlače za sobom ili potvrđivanje ili preispitivanje identitarnih termina, odnosno, uslova, koji socijalnu fantazmu drže na okupu; naprosto ne postoji neutralna (re)cirkulacija imaginarnih označavanja, utoliko što se nikakva performativna instanca ne može redukovati na puko ponavljanje, čak i u krajnjem slučaju društvenog konformizma. U svakom slučaju, dešava se eksplicitno prevođenje (*metaphora*), čak i ako je primalac postavljenih fantazmi takođe i izvor.⁴

Ono što ovde želim da ispitam jeste operativni modus takvog vraćanja i takve reapsorpcije društvene uobrazilje, usredređujući se na dva jedinstvena i mnogo diskutovana metoda filmske metaforizacije fantazmi 'Balkana' – ipak, čak ni tada, ne oslanjajući se u potpunosti na ikoničke ili čak tekstualne aspekte filmskog viđenja, već radije na više zanemarivan i svakako manje opipljiv aspekt: filmsku muziku. Dakle, pozivanjem na jedinstvene filmske metode dobro poznatih režisera – Tea Angelopulosa (Angelopoulos) i Emira Kusturice, upraviću, u stvari, pažnju na manje poznate kompozitore (na Zapadu), čija je muzika pratila nastojanja ovih režisera većim delom njihovih karijera: Eleni Karaindrou (Karaindrou) i Gorana Bregovića. Odmah ću reći da je relativna nepoznatost ovih kompozitora potpuno nezaslužena; oni su iskovali filmsko-muzički idiom koji je jedinstven i inovativan kakvi su i oni Nina Rote (Rota) ili Enija Morikonea (Morricone), Bernarda Hermana (Herrmann) ili Karla Stalingsa (Stallings). Možda je njihov marginalni status (po standardima filmske industrije) simptomatičan za njihovo insistiranje na tome da komponuju muziku za filmove koji ostaju izvan holivudskog tržišta – opšta poznatost koja se priznaje njihovim režiserima, zasnovana je upravo na ovoj prkosnoj distanci prema zahtevima industrije. Ali takođe, oboje kompozitora prilaze filmskoj muzici kao izgrađenoj muzičkoj praksi, koja ih smešta čak na veću distancu, jer ona podriva standardnu recepciju filmske muzike kao 'para-žanra' koji ne zaslužuje nikakvu teoretizaciju. Uz to, oboje kompozitora su veoma svesni intrinzične performativnosti filmske muzike,

što se eksplicira u tome da je njihova muzika *unutrašnja* u odnosu na narativnu strukturu, ali i najvažnije, u tome da sâm muzički idiom pruža uzornu priliku da se istraži proces ‘trenutne metaforizacije’, koji mene ovde zanima. *Ko-incidencija* svih ovih elemenata, koja tekoreći vodi ovo istraživanje, preokreće smisao ‘parcijalnog’ fokusiranja, naime, odluku da se koncentrišem na filmsku muziku umesto na film.⁵ Filmska muzika nije slučajna i uzgredan nego je, upravo, jedinstven modus razmatranja o delovanju i učincima označavanja koja sprovodi društvena uobrazilja, upravo zbog svog nejasnog statusa kao žanra, koji sačinjava njena kontingentna relacija sa prevashodno vizualnim žanrom, koji je i sâm na poseban način situiran unutar tradicionalne gramatike narativnih modusa. U tom pogledu, «filmska muzika za Balkan» pojavljuje se kao čista i autentična istorijska figura, koja prenosi metaforičku instancu specifičnog socijalno-istorijskog domena na teren samo-preispitivanja, tako da je, u isto vreme, kao kategorija, ona nesumnjivo konstruisana. Konačno, pokretačka sila ovog teksta jeste da temeljno istraži ‘kategoriju’ filmske muzike kako bi se shvatili uslovi takvog samo-preispitivanja u međugri mitske performativnosti društva i njegove sublimacije, kako se one mogu ustanoviti u *sinestetičkom* iskustvu dva slučaja koja ispitujem niže.⁶

I. Ustrojstvo filmske muzike kao žanra

Svojstvo neslušivosti filmske muzike, oko čega se slažu i muzikolozi i gledaoci, ugrađeno je u samu njenu istoriju i u velikoj je meri povezano sa percepcijom filmske muzike kao ‘parazitskog’ žanra. Činjenica da su radikalne teorije u okviru filmskih studija proteklih godina isključivo skopičke po koncepciji i vokabularu govori dovoljno, baš kao i činjenica da bezbrojne statistike filmske industrije pokazuju da veliki deo filmske publike ostaje nesvestan prisustva filmske muzike unutar svog perceptivnog opsega.

Uopšte uzev, filmska muzika je imala relativno kratak život tokom istorije muzike, nastajući u suštini bez tradicije i pokazujući od samog početka hibridnu montažu karakteristika. Daleko od praćenja linija razvoja savremene muzike, filmska muzika je bila uspostavljena kao kolaž različitih muzičkih domena, istorija, i zvučnih pejzaža. Filmska muzika je oduvek lagodno prizivala prošle muzičke tradicije u istom trenutku kad i one savremene (ili čak u istom trenutku kad pronalazi nove zvučne kategorije), bez ikakvog osećanja metodološkog opterećenja koje karakteriše ozbiljne umetničke koncepcije: naime, samo-nametnuti zahtev da se opravda jasna ocena istorije o umetničkoj kompoziciji. Ova konstitutivna istorijska hibridnost utiče na sveukupni razvitak filmske muzike do tog stepena da njenu istoriju (ma koliko

kratka bila) ne možemo prikazati u istom smislu u kojem prikazujemo istoriju muzike uopšte.

Poreklo filmske muzike manje-više koincidirira sa sámom istorijom pravljenja filmova – barem sa njenom najranijom industrijskom fazom. Filmska muzika je suštinski deo nemog filma, iako njen muzičko-istorijski trag iz ove ere ostaje fantomski; komadići njenog postojanja mogu se nazreti u povremenim prikazima u lokalnim novinama sa početka dvadesetog veka.⁷ Recimo ono što je očigledno: tišina ranih pokretnih slika učinila je muziku nužnom, i možda nije preterano sugerisati da muzika ne bi bila element pokretnih slika danas, da nije bila integralni deo – formalno fantomsko prisustvo – filmskog nasleđa iz ere nemog filma. Imajmo na umu da su, u potonjoj industrijalizovanoj eri nemog filma, iznajmljeni pijanista, ili naprosto vergl, koji su pratili sliku, često bili zamenjivani ogromnim orkestrom (naročito u urbanim centrima sa velikim bioskopskim salama), koji prati nemu sliku na platnu glasnim i bombastičnim zvučnim strukturama, kojim diriguju poznati maestri u potrazi za brzom i unosnom zaradom. Upravo je ovaj određen model zvučne pratnje, u svojoj punoj materijalnoj osnovi, ono što se prebacuje u nove *zvučne* pokretne slike, dok era nemog filma nestaje u zaboravu.

Ali istorijska specifičnost koja obeležava poreklo filmske muzike datira je nedvosmisleno kao moderan muzički žanr, paralelno uticaju različitih eksperimentalizama u klasičnoj muzici i ranoj popularizaciji raznih formi džezova. Kao takva, filmska muzika, strogo govoreći, napušta teritoriju klasične muzike, i postaje bliža etosu popularne muzike, sa kojom, u stvari, počinje da deli produkcione vrednosti i tehnike i postaje potpuno razvijena industrija po sebi. Sa ovog stanovišta, često prisustvo fraza, ili čak citata, iz klasične muzike unutar hibridne forme filmske muzike (što je posebno istina za rane dane Holivuda, ali je prisutno i danas u raznim klišeiziranim formama) ne bi trebalo videti samo kao nostalgično prizivanje ozbiljne muzike (ili lepe muzike), nego pre kao njenu nesputanu industrijalizaciju.

Prepoznati poreklo filmske muzike kao nešto moderno, znači postaviti je unutar perioda kada je klasični muzički etos, kao integralni izraz buržoaske umetnosti, bio u opadanju. Slaba posećenost koncerata i operskih predstava jeste najjezgrovitiji sociološki izraz generalnog istorijskog obrta koji je Teodor Adorno (Adorno), u tridesetim godinama prošlog veka, sjajno opisao kao «fetiški karakter muzike i regresiju slušanja». U toj tački, orkestarska muzika i različite teatarske forme koje je ona podržavala, izrodili su se ili u puklo ponovno postavljanje i izvođenje kompozicija koje su spadale u prethodna dva veka (tj., postale je *klasične*) ili u razmetljivo melodične kompozicije ravne onome što se danas, u drugačijem muzičko-industrijskom kontekstu, kategoriše kao «lako slušanje» (za ovo je dobar primer Rihard Štraus /Strauss/). S druge strane, takozvani, u to vreme, novi mizički etos, čiji bi

najuticajnije predstavnici bili Šenberg (Schönberg), Stravinski (Stravinsky) i Bartok (Bartok), uspostavio je sebe istovremeno sa rastućim povlačenjem masovne publike od orkestarske muzike. U svetlu ovih okolnosti, filmska muzika je najdevijantnija vrsta «moderne» muzike, prvo, zato što je, po definiciji, uvučena u komercijalni poduhvat (nastajuću industriju pokretnih slika) – što će reći, ona automatski pripada masovnoj publici – i, drugo, zato što je, iako moderna po poreklu, retro u praksi: naime, ona pokazuje sklonost ili ka direktnim citiranjima dvadesetovekovne muzike ili ka standardnim tonalno-hromatskim emulacijama. Šta god da je slučaj, filmska muzika je izgleda ispala iz konteksta svog započinjanja u sámom trenutku svog započinjanja. Možda u tome leži promena figure njene osobitosti kao forme, u njenu probitačnost kao žanra.

Uz sve to, postoji nesavladiv elementaran problem: filmska muzika, po definiciji, zavisi od prirode jedne druge umetničke forme. Kao što sámo njeno ime sugeriše, filmska muzika (saundtrek, odnosno, tačnije, muzika-kao-zvučno-praćenje) zamišljena je, od početka, kao nešto podređeno u odnosu na jedan drugi modus umetničke proizvodnje i, s obzirom na istorijske okolnosti, podvrgnuta je jednom posebnom načinu *industrijalizovane proizvodnje*. U stvari, industrijski razvitak popularne muzike, kakav poznajemo, od svinga do rok'n'rola i dalje, mnogo toga duguje jedinstvenim proizvodnim vrednostima i tehnikama koje je filmska muzika razvila u slavnim godinama Holivuda. Stvar je bila zapečaćena posle finansijskog restrukturiranja Holivuda, neposredno posle odluke kompanije Paramaunt, 1948., i prisvajanja kompanija za snimanje ploča od strane velikih filmskih studija, u smislu centralizovanja tržišta kako filma tako i muzike. To je jedna od banalnih realnosti života Los Anđelesa, utvrdiva u najtrivijalnijim aspektima svakodnevne egzistencije, naime, filmska industrija i muzička industrija jedan su i isti korporativni kompleks koji upravlja imaginarnim horizontom grada. Vrlo slično onome kako se automobilska industrija nadvila nad Detroitom tokom 'Fordove' ere.

Ova intrinzična formalna i istorijska osobenost filmske muzike zahteva vlastitu terminologiju istorijske i formalne analize, zbog čega je, iako deo sveukupnog domena istorije muzike, filmska muzika u velikoj meri, sve do danas, isključena iz muzikološke diskusije. Ne bi trebalo da bude iznenađenje što je ovo isto isključenje prošireno i na polje sámihih filmskih studija, u okviru kojih se filmska muzika jedva smatra autonomnom oblašću proučavanja i retko predmetom naučne diskusije, odnosno, publikovanja.⁹ Ovo čini pionirsku saradnju Teodora Adorna i Hansa Ajzlera (Eisler), povodom knjige *Komponovanje za film* (prvi put objavljene na engleskom jeziku 1947.), kručijalnijom i nezamenljivijom danas, nego u to vreme.¹⁰ Sám projekt ima slavnu istoriju, i govori o snažnoj idiosinkratičnosti oba autora i pomalo ta-

janstvenim okolnostima njihove saradnje. Iako su obojica bili školovani na šenbergovskoj estetici (Ajzler je bio jedno vreme majstorov omiljeni učenik, a Adorno je bio jedno vreme učenik Albana Berga /Berg/, pre nego je napustio karijeru kompozitora u korist filozofije), i iako su, tokom rata, obojica bili aktivni članovi nemačke marksističke inteligencije u izgnanstvu u Americi, oni su se dosta razlikovali, i kao ličnosti, i u pogledu ideoloških ubeđenja spram odnosa između kulturne politike i svakodnevnog života. Ipak, osim njihove zajedničke sudbine u egzilu i međusobnog respekta kada je o muzici reč, ono što ih je povezalo bilo je upravo njihova trezvenost, pronicljivost, i nepopustljivost sa kojima su se posvetili mišljenju kao političkoj praksi i muzici kao društvenom otporu.

Knjiga *Komponovanje za film* u velikoj meri se oslanja na Adornovu inovativnu formalističku i sociološku kritiku industrijalizovane kulture, kao i na Ajzlerova tačna opažanja, iz prve ruke, u pogledu uslova komponovanja muzike za film u Holivudu u to vreme.¹¹ Zaključak, iznet u ovoj knjizi, jeste razorna osuda čitave institucije komponovanja muzike za filmove. U njoj se, međutim, pojavljuje prva brižljiva istorija žanra, kao i letimičan pogled na radikalne umetničke mogućnosti filmske muzike kao forme. Kritika ukazuje na nekoliko faktora koji su komponovanje filmske muzike u slavnim danima Holivuda učinili pukim 'tegljenjem', i koji su se svi, u stvari, sveli na jednu stvar: naime, filmovi su supersofistikovana (i superprofitabilna) roba koja suštinski služi kao ogroman poligon za reklamiranje vrhovne robe – liferovanja slika sámog Holivuda i njegovog životnog stila zasnovanog na konceptu 'zvezda'. Ovaj fetišistički cilj preveden je u ujarmljene, ropske uslove produkcije: orkestri su uvek bili sastavljeni od određenog broja i određene vrste instrumenata (zbog sindikalnih pravila), a producenti su držali sva prava u pogledu upotrebe komponovanja filmske muzike. Ova ropska struktura je sama, pak, bila prevedena u visoko standardizovane zvučne strukture: nužnost lajtmotiva, odnosno, ostinata; melodijski kliše (koji je doslovno reprezentovao u zvuku ono što je bilo projektovano kao slika); saundtrek koji je težio samominorizaciji (jer je morao da ostane nenametljiv po svaku cenu); pirotehnička orkestracija koja je simulirala sliku u galopirajućoj akciji (terminima savremene industrije, «miki-mausing»); često rasistički kliše folk melodije; predvidljiv citat klasične fraze; i smešno vođenje računa o fraziranju glavne teme na predvidljivim mestima.

Adorno i Ajzler nisu mogli da predvide preokretanje ovog režima i stvarni razvoj žanra filmske muzike, koji se, naravno, podudario sa razvitkom nezavisnog avangardnog filma u Evropi tokom 1960ih. Adorno je, pre svega, pod uticajem mladog Aleksandra Klugea (Kluge), imao priliku da pozdravi ovaj novi preokret u filmu nekim pronicljivim komentarima, ali on nikada više nije oslovio pitanje muzike na sličan način.¹² Svakako, Ajzlerova i Ador-

nova zapažanja ostaju ušančena u klasično-industrijskim holivudskim filmovima; ipak, unosan 'težak rad' oko filmske muzike nastavlja da traje po holivudskim studijima. Upravo je istoričnost njihove vizije, po kojoj bi nove muzičke forme trebalo da se pojave i u kontekstu filmske muzike – oni su mislili da je Šenbergova muzika bila zvuk koji bi najviše odgovarao filmu *King Kong* zato što je odgovarala nadprirodnom teroru slike¹³ – bilo ono što im je umanjilo šanse da se osvedoče u pojavu i relativni uspeh ozbiljnog kompozitora filmske muzike.

Kako se moderna muzika razvijala u pravcu disonantnih struktura, vrhuneći u fri-džezu i psihodeličnim rok-improvizacijama kasnih 1960ih, i u pravcu apstraktnijih struktura, sa dolaskom elektronske muzike i *musique concrete* – i, dodatno, kako se samo pravljenje filma otvorilo onome što bih nazvao moderna muzička konceptualizacija (skoro potpuno izvan Holivuda) – tako se i filmska muzika oslobodila pritiska industrijske komodifikacije. Potpis Nina Rote (Rota), na primer, bez koga, usuđujem se da kažem, Felinijevi filmovi ne bi bili Felinijevi filmovi, pretvara žanr komponovanja filmske muzike u autentičnu muzičku formu. Uprkos mogućim optužbama za sklonost ka 'autorstvu', nešto se analogno (iako za neke skoro blasfemično) može reći o Bernardu Hermanu i njegovim partiturama za neke Hičkokove (Hitchcock) filmove. Ipak, čak i da Rotu i Hermana ostavimo po strani, prisustvo Enija Morikonea u poslednjih četrdesetak godina istorije komponovanja za film, egzemplarno je za ovu vrstu autonomne muzičke inovacije koju ovde sugerišem. Mnogostranost Morikoneovog zvuka naprosto je zapanjujuća. Ovo je jedini način da se izrazi kako su se pionirska zvučna atmosfera za 'špageti vesterne' Serđa Leonea (Leone), ili uvrnuti horor saundtrek napisan za preciznu viziju Darija Arđenta (Argento), mogli prilagoditi velikim holivudskim produkcijama kakve su *Misija* (The Mission) ili *Nedodirljivi* (The Untouchables), bez pravljenja kompromisa u pogledu autonomnog i opipljivog traga muzike, suštinskog za film. Bez sumnje, odluka Serđa Leonea da snimi *Bilo jednom na divljem zapadu* (Once Upon a Time in the West) (1968), na osnovu jedne već napisane muzičke partiture, podiže ovaj film na nivo vizuelnog oratorijuma najснаžnije i najizuzetnije vrste – najčvršći dokaz pogrešnosti teze o subordiniranosti filmske muzike slici.

II. Filmska muzika za Balkan

Dva slučaja koja ispitujem niže, pripadaju ovoj vrsti eksperimentalne tradicije i ne bi bila moguća da uslovi komponovanja filmske muzike tokom 1960ih nisu izmenili izvorni holivudski postav. Eleni Karaindru (Karaindrou) pojavila se kao muzički glas Teodorosa Angelopulosa (Angelopoulos) na na-

čin koji je paralelan odnosu Rote i Felinija: naime, kompozitor koji u muzičkom jeziku deli vizuelni horizont režisera. Goran Bregović postao je takav glas za čuvenog jugoslovenskog filmskog stvaraoca Emira Kusturicu, obogaćujući svojim frenetičkim zvukom i *Dom za vešanje* (Time of the Gypsies) (1990) i *Podzemlje* (Underground) (1995), kao i njegov jedini izlet u Hollywood (*Arizona Dream*, 1993). Na prvi pogled, dvoje kompozitora nisu toliko slični u muzičkoj orijentaciji i pristupu samom zvuku. Ipak, zajednička im je sklonost ka muzičkoj autonomiji unutar savršene kinematičke integracije. Ova dijalektika prožima formu svakog od ovo dvoje kompozitora, tako da uprkos razlici u kinematičkim iskustvima, iskustva filmske muzike su slična. Ova sličnost podrazumeva dva područja ispitivanja koja me ovde zanimaju: s jedne strane, to je 'trenutna metaforizacija' događaja i, s druge, to je filmska muzika kao modus «hipnoze i kritike» koji okružuje 'kolektivnu' sublimaciju koja ovu metaforizaciju čini mogućom.

Kritika sa stanovišta suspenzije

Eleni Karaindru je bez premca u istoriji grčkog filma. Lak način da se ovo objasni jeste reći da je Angelopoulos bez premca u istoriji grčkog filma. Teži ali prikladniji način bio bi analiza uloge muzike u grčkom filmu tokom poslednjih decenija, što je svakako izvan vidokruga ovog teksta. Kratak prikaz, kao fon pogodan za naše svrhe, ukazao bi na upotrebu narodne pesme u klasičnim popularnim filmovima iz kasnih 1950ih i 1060ih, koji su služili i kao zabava i kao moralna pouka (bilo u melodrami ili u komediji, u oba žanra sve je bilo izvođeno s krajnjom prekomernošću). U ovim filmovima pesme su upotrebljavane kao pauze u dramskoj ili komičnoj radnji, poput malih muzičkih videa 'tehnologije iz kamenog doba', koje su povremeno izvodili protagonisti (što je značilo da su morali da pokažu podnošljiv dar za pevanje) ili često stvarni, tada popularni pevači, koji inače ne bi imali nikakvu ulogu u radnji, nikakvo narativno prisustvo u filmu. Krunska figura ovog žanra je poznati kompozitor Manos Hadžidakis (Hatzidakis), čije su pesme iz tog vremena hranile čitavu generaciju određenom muzičkom estetikom koja, na mnogo načina, tek treba da se prevaziđe.

Uzgredna, ali suštinska napomena o Hadžidakisu i ovim pesmama: teško je zamisliti okolnosti proizvođenja ozbiljnog pedagoškog poduhvata o značaju Hadžidakisa u okviru ne samo grčke muzike (odnosno, grčke filmske muzike) nego i savremene grčke uobrazilje u celini. Ni čitava knjiga ne bi odgovorila tom zadatku, jer bi trebalo odvojiti izuzetno mnogo vremena za slušanje ogromnog *oeuvre*, kako bi se, s obzirom na muzički/kulturni materijal iz ovog perioda, obuhvatila i shvatila ingeniozna konceptualizacija i način izvođenja ove muzike,. Hadžidakis je postao međunarodno poznat kao

kompozitor filmske muzike (posle Oskara za *Nikad Nedeljom* /Never on Sunday/), ali je malo pažnje dato njegovom prilično radikalnom pristupu muzičkoj orkestraciji i aranžmanu ovih lakih i pevljivih melodija. Pesme su postale izuzetno popularne i uticajne u Grčkoj, i pevao ih je veliki deo urbane populacije, koja je, međutim, ostala nesvesna naprednog muzičkog senzibiliteta sadržanog u njima. U ovim ranim verzijama onoga što su kasnije postale 'večne' pesme, i što je bilo reprodukovano u mnogim varijacijama, može se ustanoviti čudni balans uglavnom atmosferskih ritmova sa džez pozadinom (ali bez sviranja džez 'ključu') sa snažnim trebl zvucima električnog basa i vibrafona koji pokrivaju sve uglove kompozicijskog okvira, postavljених ispod zavese od oboa i truba i tankih dvodimenzionalnih gudača (čiji zvučni dah, ipak, posramljuje i Fila Spektora (Spector) – sve to je podloga za legendarne melodije koje, sa zapanjujućom lakoćom, sjedinjuju upućivanja na tradicionalni *rebetiko* i suštinski klasične aranžmane. Ishod je naprosto jedinstven i neponovljiv.

Kao i svaki ozbiljan grčki kompozitor, Karaindru je veoma dobro obaveštena o svemu što je u vezi sa Hadžidakisom. Ovo je posebno očigledno u njenom osećaju za prostor. Štaviše, njena sposobnost da napravi tradicionalnu narodnu pesmu najvišeg ranga, pokazuje njeno duboko poznavanje forme. Ali njen vlastiti stil je jedinstven u grčkom zvučnom pejzažu. Već je ukazano na to da zvuk Karaindru nije grčki kao takav, već pre meta-grčki – što je jedan dvosmisleni termin koji pokušava da prikaže sintezu post-klasičnog, evropeizovanog muzičkog pristupa, sa tragovima balkanskih harmonija.¹⁴ Karaindru se istakla kao filmski kompozitor svojim karakteristično suspendovanim orkestralnim strukturama: dugi akordski pasaži nad kojima solo instrument (često oboa ili, poslednjih godina, tenor saksofon Jana Garbareka (Garbarek), ponavlja opsesivnu melodiju, čija je linija jednostavna ali čija tekstura izaziva mnoštvo asocijacija.

Zvučni pejzaži Karaindru na jedinstven način odgovaraju kinematičkoj viziji Teodorosa Angelopulosa, iako je ona pisala muziku i za druge filmske stvaraoce u relativno istom stilu. Filmovi Angelopulosa zagovaraju jedan neobičajan kinematički idiom kojem nema odgovarajućeg ekvivalenta u Evropi (osim možda nekih Bergmanovih /Bergman/ dugih planova u njegovim ranim crno-belim filmovima, ali Angelopulos plan tretira jednim strahotno nemićim okom u poređenju sa Bergmanovom eksplozivno potisnutom anksioznošću). Angelopulos izvlači svoju vizuelnu energiju iz slikarstva, sa dugim kadrovima koji stvaraju osećaj suspenzije, vrlo slično onima Serđa Leonea (iako je referencijalni okvir očigledno drugačiji).¹⁵ Planovi su tako dugi da publika upada u impresionističku kontemplaciju, način mišljenja koji koristi jezik snova. Njegovi filmovi zabranjuju 'krupni plan' ili bilo koju drugu vrstu personalizacije radnje. Naprotiv, oni se razvijaju putem izvijajućih panoram-

skih snimaka i različitim tehnikama udaljavanja, koji prečišćuju brehtovski *Verfremdungseffekt* u nešto tako tanano da to postaje skoro kobno. U svom temeljnom ostvarenju, filmu *Putujući glumci* (The Travelling Players) (1975) – koji je u mnogim ne-evropskim zemljama postao amblematičan za onu vrstu filmskog stvaralaštva koje se označava kao «Treći Film» (zajedno sa zametnim filmom Tomasa Gutiereza Aleje (Guitierrez Alea) *Sećanja na nerazvijenost* (Memories of Underdevelopment) – Angelopulos je prvi napravio svoj čuveni panoramski snimak od 360 stepeni, u kojem se ličnosti oslikane na početku kadra vide na istom mestu nekih deset godina kasnije na kraju kadra, dok kamera obilazi pun krug. Ova tehnika uspeva da prikaže dvostruki aspekt istorijskog kretanja: naime, činjenicu da se istorijsko vreme istovremeno pojavljuje i kao cirkularnost i kao niz skokova i prekida. U stvari, filmska umetnost Angelopulosa uspeva da oslika istorijsko vreme na način koji je prethodno isključivo bio svojstvo modernističke literature.

U ovom pogledu, Angelopulosovo vreme je monumentalno, a muzika Karaindru to donosi na opipljiv način. Ono što se javlja u njenoj muzici istovremeno je i vizuelni i auditivni pejzaž koji hipnotiše gledaoca, koji, pak, očekuje da zagospodari istorijskim narativom, ali ne uspeva u tome. Naravno, govorim o grčkoj publici, i naročito o grčkim levičarima, kojima se Angelopulos uglavnom obraća – upravo onima kojima je indukovana suspenzija istorijskih datosti i najpotrebnija. Nisam siguran kakav bi efekt ova muzika imala na publiku kojoj nedostaju pojedinosti specifičnog socijalno-istorijskog iskustva. Podozrevam da bi efekt išao u pravcu ekskluzivnije estetičke recepcije. ‘Hipnotički’ zvuk se ipak prepoznaje kao takav unutar svog pravog konteksta; ovo može da objasni ugovor koji je Karaindru sklopila za objavljivanje njene muzike sa Manfredom Ajherom (Eicher), producentom priznate nemačke kuće ECM, koja je prednjačila u objavljivanju snimaka koji oslikavaju susret između nekih od evropskih vrhunskih džez muzičara i američkih umetnika koji pokazuju sklonost presecanju džez aranžmana i takozvanog atmosferskog, odnosno, ambijantelnog zvuka.¹⁶ Zvuk koji pravi Karaindru doslovno je slikovan i zaista uzvišen – isuviše velik da bi mogao da se analizira. Neuspeh, ili odbijanje, da se istorija obuhvati u skladu sa ideološkim očekivanjima jeste upravo ono što istoriju i otvara na jedan veoma širok način; to je Angelopulosovo najveće filmsko dostignuće, a muzički izraz Karaindru pruža dodatnu materijalnu dimenziju.

Ipak, uspeh Karaindru sa Angelopulosom ide s one strane produženih akordskih struktura koje boje lagane, širokougaone planove. To se dešava zahvaljujući i njenoj sposobnosti da obuzda tradicionalne grčke elemente i utelotvori ih u jedan, u suštini, misteriozan – govoreći terminima kulture – muzički jezik. U filmskoj muzici koju je pisala pre saradnje sa Angelopulosom, Karaindru već pokazuje čitav niz takvih transformativnih mogućnosti.

U glavnom motivu za prvi film Hristoforosa Hristofisa (Christophis) *Lutanje* (Wandering) (1979) primećuje se tajanstveno preplitanje folk elemenata (naročito u izboru instrumentacije) i jednog ajzlerovskog stila kompozicije i aranžmana. Elegična tema Karaindru za Hristofisov sledeći film *Roza* (Rosa) (1982), i njena klasična «Rozina arija» – napisana za mecosopran i orkestar i prvobitno otpevana od strane same kompozitorke sa zapanjujućom jednostavnošću – pokazuje njeno duboko razumevanje tradicije nemačke *Lied*, posebno s obzirom na Ajzlerova i Brehtova fundamentalna razmišljanja o pesmi kao političko-teatarskoj formi.¹⁷

Ali Karaindru pokazuje jednaku lakoću i kada radi sa čistim grčkim folk elementima. Njena pesma «Cena ljubavi», napisana za mecosopran i akustičnu gitaru – iz klasičnog fima Tonije Marketaki (Marketaki) (1983) istog naslova, redak je primer stvarnog feminističkog filmskog stvaralaštva u Grčkoj (iako je standardni sadržaj «feminizma» krajnje neadekvatan za radikalno značenje ovog filma) – pokazuje sposobnost Karaindru da proširi vokabular forme pesme do čudnog presecanja između brehtovskog razumevanja forme *Lied* i grčkog novotalasnog zvuka (jednostavna, ogoljena forma balade koja karakteriše urbanu političku kulturu mladih iz sredine 1960ih). U kontekstu filma, ova savremena forma pesme predstavlja jedan tanan i domišljat rasap.¹⁸ U drugačijem, i možda odvažnijem gestu, pesma napisana za njenu prvu saradnju sa Angelopulosom, film *Putovanje na Kiteru* (Voyage to Kythera) (1984), jeste majstorska kompozicija u autentičnoj formi pesme *xasapiko*: izuzetan komad koji obuhvata čitavu istoriju žanra, istoriju izmeštanja i izbegličkog života (*rebetiko*). Stihovi, koje je napisala sama kompozitorka, nose uznemirujuću nostalgiju filma: povratak starog političkog zatvorenika posle decenija izgnanstva na njegovo rodno ostrvo, i njegovo suočavanje sa ogromnim socijalnim promenama koje su oblikovale društvo tokom njegovog odsustva. Ali Karaindru se usuđuje da uradi još nešto više sa ovom tradicionalnom temom: ona je prerađuje u džez kvartet (alt-saksofon, klavir, bas, bubnjevi), koji smotreno prebira po varijacijama u takvom *stilu* kao da smrskava svako etnocentričko ulaganje u inače zadivnu folk melodiju. Gospodarenje klasičnim i džez idiomima ovde je sablasno – savršeno za kontekst filma o kulturnom rastakanju i izdaji, beskrajnom izmeštanju i neobuzdanoj razlici.

Muzika Karaindru za film *Odisejev pogled* (*Ulysses' Gaze*) (1995), Angelopulosovu meditaciju o Balkanu, još je više minimalistička i hipnotička nego njeni prethodni radovi. Možda bliža klasičnom idiomu, sa povremenim tananim i prigušenim tragovima valcera, ali jedva folk u maniru i, svakako, jedva balkanska,¹⁹ muzika skroz prožima film, eterična a ipak opipljiva, poput izmaglice. U ovom smislu, ta muzika oživljava jednu od Angelopulosovih najdražih atmosferskih postavki – utoliko ovde još značajniju, zato što je

izmaglica jedina slika na ekranu u rasponu od tri minuta, dok se enormno nasilje u filmu dešava izvan scene. Zaista, više nego u bilo kom drugom filmu, muzika Karaindru je postavljena tokom čitavog filma kao prednji plan néme drame koja se odvija izvan granice ekrana. Ovaj postav je uzdrman samo jednom: kada se, pojavljujući se iz magle na ekranu, anonimni filmski stvaralac (koga igra Harvi Kajtel /Keitel/) suočava sa telima svojih ubijenih prijatelja i kada iz njega provali dug i prodoran krik, posle čega se muzika ponovo pojavljuje i postepeno ponovo obuzima pejsaž, poput vode koja naplavljuje obalu. Ova vrhunska scena je jedan od najmajstorskih trenutaka Angelopulosa i Karaindru, u filmu koji je, od svih koji su mu prethodili, najbliži veličanstvenosti filma *Putujući glumci*.

Svakako, *Odisejev pogled* predstavlja Angelopulosovu najstrožu i najneumljiviju meditaciju u poslednjih nekoliko godina. Njegova odluka da snima na lokacijama širom Balkana (njegovo prvo snimanje izvan Grčke) jeste istinski pokušaj da se istorijska realnost izloži u kinematičkom idiomu. Ovo nikako ne znači da se on odlučuje za dokumentarnost. Naprotiv, njegova kinematička evokacija istorijske realnosti jeste tako rigorozna upravo zato što je snažni i potpuni realizam filma do srži mitografski. Paradoksalno, mitski element se ne upisuje eksplicitnom upotrebom odisejevskog putovanja (što je, konačno, centralna alegorija većine Angelopulosovih filmova), nego stalnim nadziđavanjem raznih istorijskih temporalnosti koje su sve kanalisane i upravljane putem telesnosti anonimnog protagoniste u njegovom susretanju sa balkanskim terenom. U ovom smislu, film se bavi *mitistorijskim jezgrom* Balkana u različitim geografskim, političkim i kulturnim transformacijama tokom dvadesetog veka. Cilj potrage protagoniste jeste prvi film koji je ikada snimljen na Balkanu, početkom tog turbulentnog stoleća, koji je ostao nerazvijen i tako izgubljen kao svedok istorije. Otuda, pokretačka sila ovog filma jeste potraga za tačkom nastanka istorije, potraga za izvornom metaforičkom instancom. Ipak, potraga nije puko arheološka. Stvar nije u tome da se iskopa nekakav izgubljeni ostatak; radi se, kao što protagonista kaže u jednom trenutku, o tome da se otkrije i oslobodi izgubljeni pogled. Drugim rečima, putanja je obrnuta: ne teži se da se prošlost iznese u ono što je sada, kako bi se zavirilo u prošlost; naprotiv, teži se da se otkrije prošlost koja je netaknuta unutar sadašnjosti, kako bi se omogućilo da prošlost ispunji sadašnjost svojim pogledom. To je duboka istina koja se vidi iza opsesije stvaranjem nepoznatog hemijskog rastvora kojim bi se oživeo izgubljeni filmski pogled – oboje nestali tragovi prošlosti – usred nestajuće sadašnjosti, naime, ratom rešćerečenog Sarajeva.

Odisejev pogled je jasno i odvažno konstruisan kako bi se ukonile bilo kakve nostalgične opcije, čak i ako se njegova vizija zasniva na neutaživoj opsesiji da se (prošla) istorija načini iznova usred umiruće istorijske sada-

šnjosti. Ovde ima nečeg grubog i oporog, čak i ako smo izloženi velelepnoj kinematičkoj viziji, uzvišenom i duboko humanom oslikavanju opustošenog istorijskog pejzaža. Ovu 'oporost' verovatno treba zahvaliti Angelopulosovom vlastitom némom, neiskazljivom pogledu koji, uopšte uzev, karakteriše njegovu kinematičku mitografiju, koja ovde specifično odjekuje očitom nesposobnošću protagonista da voli druge izvan njegove vlastite opsesije. Muzika Karaindru, ovde više nego u bilo kojem drugom Angelopulosovom filmu, daje pravu dušu ovoj predivno uzdržanoj, uzvišenoj kinematičkoj hladnoći. Duboko osećajna i misaona muzika, koja se ne plaši sentimentalnosti, ali slobodna od bilo kakve nostalgije, partitura za *Odisejev pogled* zaista pruža tananu kritičku duhovnost i duševnost (*psyche*), koju Angelopulosov univerzum zahleva, ali nikada ne pokazuje direktno.

Kritika sa stanovišta ekscesa

Put Gorana Bregovića u filmsku muziku suštinski je različit od onog Karaindru. Dok njena muzička inicijacija uveliko duguje njenom formalnom obrazovanju (klasična orkestracija i etnomuzikologija u Parizu, čemu moramo dodati njenu formativnu izloženost pariskoj džez sceni kasnih 1960ih i ranih 1970ih), Bregović stupa na muzičku scenu, otprilike u isto vreme, kao rok gitarista. Njegov potonji uticaj na jugoslovensku kulturu (u rasponu od strogo muzičkog do šireg političko-estetskog) naprosto je bio ogroman. Kao osnivač (1973.) i glavni pesmopisac sarajevske grupe »Bijelo dugme«, Bregović je uspeo da poveže svoju muzičku invenciju sa čitavom generacijom jugoslovenske omladine, možda poslednjom generacijom koja je razvila horizont svoje uobrazilje istovremeno i protiv homogenizujuće estetike Države i protiv nacionalističke isključivosti koja je dovela do propasti društva.

Svojevremeno su muzički kritičari označavali »Bijelo dugme« kao »jugoslovenske Bitlse«, a mesto i popularnost grupe u kulturi mladih širom Istočne Evrope svakako opravdava takvu oznaku. Muzički, »Bijelo dugme« simbolizuje bogatu i raznovrsnu rok scenu u Jugoslaviji (koja je, zajedno sa Čehoslovačkom, kako u pogledu muzičke inovacije, tako i u smislu političke težine i ozbiljnosti, bila predvodnica u istočno-evropskim zemljama od kasnih 1960ih).²⁰ Zvuk grupe »Bijelo dugme« ide od najranijeg hard glem roka (uključujući trans-rodne slike karakteristične za glem pokret u Engleskoj tokom ranih 1970ih) preko pravih ritam-i-bluz rifova, hevi-rok balada (u stilu »hevi metal« balada iz 1980ih), povremenih ekskurzija na teritoriju »progressivnog roka«, lagodnih novotalasnih pesmica, (ponekad sa pratnjom limenih duvača, graničeći se sa fankom), do eksperimentalnih stvari koje se često ne mogu kategorizovati, aranžiranim za akustičke instrumente. Prepoznatljivi

uticaji tako idu od klasičnih, čak mejnstrim, rok elemenata, koji u to vreme dolaze sa Zapada, (za razliku od češke scene, koja je bila formirana pod muzičkim uticajem Frenka Zape (Zappa), odnosno, grupe »Velvet Underground« – teško da je to bio mejnstrim zvuk), do regionalnijih elemenata, kao 'sekundarna revizija' već asimilovanih rok obrazaca (na primer, neke balade »Bijelog dugmeta« zvuče veoma slično italijanskim rok parafrazama Luča Dale (Dalla). Ipak, što je najvažnije, Bregović je od početka uspevaio da inkorporiše lokalne (bosanske) folk elemente u svoj materijal, često ih preplićući sa izvornim rok ritmovima i instrumentacijom – na primer, horski pasaž, koji odlučno zvuči 'balkanski', i koji je nabačen na hevi R & B ritmove, u klasičnoj pesmi »Ako možeš, zaboravi« (1983), koja sadrži neke zapanjujuće gitarske bluz deonice izvedene od strane samog Bregovića.

Ovaj drugi aspekt »Bijelog dugmeta« postaje formalni most za Bregovićev kasniji rad na filmskoj muzici. Do kasnih 1980ih, kada Jugoslavija počinje da ulazi u svoj nepovratni sunovrat, repertoar »Bijelog dugmeta« postaje odlučno anti-nacionalistički, primenom subverzivnih pozivanja na folk elemente, dok sâm Bregović obznanjuje nužnost uklanjanja pravog rok-zvuka u korist kolaža elemenata koji je karakterističan za savremenu »etno-muziku«. ²¹ U ovakvom stanju stvari, dugoročna pozicija »Bijelog dugmeta« kao predvodnika subverzivne antidržavne politike ulazi u svoju poslednju fazu: očajničko upozoravanje na »glupi rat« (Bregovićeve reči) koji će izbiti. Nimalo iznenađujuće, postoji savršena *ko-incidencija* između ubrzane 'folklorizacije' grupe – koja se odvija kao dekonstrukcija nacionalističke upotrebe narodne muzike (kao u njihovom klasičnom spajanju srpske i hrvatske nacionalne himne u jednu pesmu, što je izazvalo pravu uzbunu 1988. godine) – i nacionalističkog fetišizma folk elemenata koji određuje estetičku ideologiju koja stoji iza propasti Jugoslavije. Ova *ko-incidencija* je implicirana u paradoksalnoj klimi tih dana, tako da buntovničko upozorenje »Bijelog dugmeta« protiv bratoubilačkog rata koji se ukazuje na horizontu, u Bregovićevoj 'ozloglašenoj' pesmi iz 1986., »Pljuni i zapjevaj, moja Jugoslavijo«, postaje himna u ustima Miloševićevih sledbenika koji podržavaju njegov uspon na vlast tokom masovnih demonstracija u Beogradu. Ne treba ni reći da »Bijelo dugme« umire, zajedno sa Jugoslavijom, posle rata u Sloveniji. Pobunjenička snaga koja je hranila čitavu generaciju ugušila se u nadirućoj komercijalizaciju popularne kulture (na primer, fetišističko obožavanje takozvanog *turbo-folka*). Ovo takođe artikuliše propast rok kulture kao subverzivne snage društva; očita nesposobnost rok kulture da pronade nove vidove pobunjeničtva protiv postkomunističke situacije (ne samo u Jugoslaviji, nego praktično svuda u Istočnoj Evropi) zaslužuje vlastito ozbiljno i detaljno istraživanje. Budući je istorija nemilosrdna u svojoj ironiji, nije iznenađujuće da je 'vaskrsavanje' »Bijelog dugmeta« sada vrhunac trenutne mode »jugonostalgije«.

Važno je primetiti da Goran Bregović 'izlazi' iz «Bijelog dugmeta» i posvećuje se komponovanju filmske muzike posle pisanja muzike za film *Dom za vešanje* (1990), upravo dok se raspad Jugoslavije odvija. Zajedno sa ovim obrtom dolazi do otvorenog obrta u muzičkom usmerenju, možda do preorijentacije: od refrakcije lokalne folk kulture preko rok idioma ka njenoj otvorenoj rekonstrukciji. Osnovni aranžmani i orkestracije sada se pomeraju od električnih gitara i rok-bluz vokala ka limenim duvačima, motivima iz narodnih napeva i ciganskim udaraljka. Ovo se sve slobodno širi unutar filmsko-zvučnog univerzuma koji često priziva puste pejzaže, pri čemu se višestruki elektronski slojevi povremeno prožimaju sa džangl-haus ritmovima ili bugarskim ženskim horom koji peva tradicionalne motive. Ponekad, Bregović pravi pauze kako bi uključio eksplicitno nostalgичne obrade neke specifične forme: stare R & B teme, tanga, srednjevekovnog napeva, tehno ritma. Ruka kojoj je skoro sve dostupno, očito nije mnogo smotrena pri uzimanju; različiti modusi muzike smelo se stavljaju jedan pored drugog i međusobno prepliću, tako da se 'tradicionalno' ne može konačno razlučiti od 'originalnog'; oboje neprekidno razgovaraju i odgovaraju jedno drugom.

Na mnogo načina, Bregović nastavlja da radi u okviru interesovanja koja je već razvio sa «Bijelim dugmetom», osim što sveukupni zvuk više nije 'zapadni' – 'zapadni' element je izgubio značaj subverzije, otpora, drugosti. Ipak, kada Bregović 1989. godine najavljuje da će se okrenuti «etno-muzici», sa eksplicitnim priznanjem da «više nema smisla naprosto kopirati američki rok'n'rol»,²² on, u stvari, jedva da odriče rok senzibilitet; naprotiv, on samo prepoznaje, i priznaje, da politička efikasnost «kopiranja» Zapada više nije korisna. Ne može se razumeti u čemu je stvar sa Bregovićem, ako se zaboravi da je on, i u svojim pedesetim, još uvek roker: proizvod (koji je takođe i proizviđač) rok kulture koja je duboko simbolizovala *Jugoslaviju*, i koja je bila u sukobu sa monopolom Države na označavanje. Sâm Emir Kusturica izrasta iz istog senzibiliteta, kao što to pokazuje skorašnji niz snimanja i nastupa, kao basiste, za rok grupu «Zabranjeno pušenje».²³ Čitav projekt *Podzemlje* (1995), ne samo muzika, nego i scenario, mizanscen, gluma, režija, itd., pokriva ovaj pristup. Uz sve ostalo, *Podzemlje* je spomenik ove jedinstvene kulture mladih, koja je sada ostarila, u zemlji koja je počinila samoubistvo – kao što je i spomenik za nju.²⁴

U ovom pogledu, film *Podzemlje* je posebno značajan zato što on pomaže jugoslovenskom filmu da preživi smrt zemlje koja nosi to ime. Ali zato što on beleži i utelovljuje ovu smrt kao deo istorijskog rođenja nacije, on jedva da je nostalgичan. Umesto toga, on obznanjuje činjenicu da jugoslovenski film nastavlja da postoji kao utopijski film od krvi i mesa (odnosno, slike i zvuka), film koji je napravljen s one strane smrti. Možda bi najlakše bilo kritikovati ovaj film zbog slavljenja srpske muževnosti ili tako nečeg – ali

ovo se odnosi samo na površinu stvari.²⁵ Otvoreno govoreći, film bez sumnje pokazuje da elementi preživljavanja u ličnostima, koji omogućavaju nekih pedeset godina življenja uprkos svemu, jesu, u krajnjoj instanci, neadekvatni kada istorija nahrupljuje kroz vrata. 'Srpska muževnost' naprosto nije dovoljna da spase ikoga kada stvarni neprijatelj prebiva unutra. I ovde, granice između mene i brata, prijatelja i ljubavnika, jednostavno su užasne. U ovom filmu nema spoljnog sveta, nema prave spoljašnjosti; Marko i Natalija, i sve što oni predstavljaju, takođe su zatvoreni u podzemlju njihove vlastite prevare. Zaista, ova užasna samograđenost pokazuje se kao brutalna i nemilosrdna izvedba ideologije samoupravljanja – najtotalitarnijeg označavanja u jugoslovenskom društvu, kao što Salecl britko pokazuje. Paradoksalna logika ovde je slična jednom drugom njenom prodornom uvidu: u totalitarnoj uobrazilji, kriminalitet je sveprožimajući i potpuno sasušinski sa zakonom. Strogo govoreći, kriminalitet *jeste* zakon zemlje – ne samo u preuzimanju ruke zakona (što se, naravno, doslovno dešava), nego, još važnije, u tome što je on primarni princip, *arhe*, nacionalne fantazije.²⁶

U tom pogledu, *Podzemlje* je protkano najbrutalnijim realizmom – realizmom same metaforizovane egzistencije. U njemu se beleži materijalna realnost dezintegracije, dok se istovremeno konkretizuje fantazija koja, tokom svih različitih obrta u jugoslovenske istorije, održava i očuvava principe (dez)integracije. Međutim, film je takođe, po sebi, trag realnosti – jugoslovenske realnosti – *posle* dezintegracije, trag realne egzistencije s one strane ne-egzistencije. To je, dakle, film koji govori iz jezika utopije, jezika koji najpreciznije govori u estetičkom idiomu muzike. U filmu *Podzemlje*, muzika je ono što govori utopija: jezik koji otelotvoruje društvene protivrečnosti a da ih ne rešava. Noseći ove protivrečnosti, takoreći, u svom telu, muzika postaje element koji kulturno ostaje netaknut, izvan bratoubilačkog uništenja. Kusturica to eksplicitno razume naprosto kao nužnu metodologiju filma: »Za mene film mora biti blizak muzici. Ako niste blizu muzici, teško je poverovati da možete da strukturirate čitav film. Ne znam nijednog dobrog režisera koji nema dobro uvo. Da imam filmsku školu, birao bih uvek ljude na osnovu toga da li barem znaju da zvižde, da li mogu da uglave svoje viđenje u određeni muzički okvir.«²⁷

Nemoguće je govoriti o ovoj muzici kao o saundtreku, iz jednostavnog razloga, naime, ona je potpuno utelotvorena u kinematičku sliku. Ali čak i kada se pojavljuje kao pratnja, muzika je i dalje deo radnje. Zaista, mogli bismo reći da je ona vrh dramske radnje, poput mitskog nasilja koje se odigrava u grčkoj tragediji izvan scene. Od prve do poslednje scene, nomadski duvački orkestar figurira kao ono što suštinski interpunktira radnju, što omogućuje da inače psihotički narativ ima smisla. Ali pre nego da funkcioniše kao gramatičko ograničenje, ova muzička punktuacija podcrtava ekskluzivnu

prirodu slike. Frenetični tempo i čudnovati aranžmani unutar obrisa tradicionalnog zvuka – dvostruke tube koje sviraju bas delove i duplo snimljene trube sa dilejom, koje sviraju tradicionalnu melodijsku liniju, proizvode osećanje propasti i kraja – stvaraju telesni osećaj prekomernosti, dok zvuk doslovno preplavljuje sliku. Ovaj efekt prekomernosti potpuno je hipnotičan, a istovremeno je i ekstatičan. Muzika izaziva jedno autonomno stanje sna koje istoriju čini takvom da se može *osetiti* izvan inače psihotičnog jezika filmske priče.

Ovo se javlja od prvog kadra: sveprisutni limeni orkestar spotiče se i tetura iza trčućeg pijanog para, dvojice protagonista/antagonista, prijatelja, Marka i Crnog, koji će tkati dramsku radnju tokom njihove neponovljive i nepopustljive pedesetogodišnje strasti za laganjem. Uvodna pesma je odgovarajuće nazvana »Kalašnjikov«; ona trenutno aludira na inherentnu tendenciju ovog sveta da eksplodira izvan svojih granica, dok takođe služi i kao muzički poziv na oružje gledaocu/slušaoцу. U filmu, nasumični i besciljni pucnji iz pištolja u stvari su delovi muzike. Oštri, frenetični zvuci limenih duvača i sami predstavljaju interpunkcijske tragove kuršuma. »Kalašnjikov« je hard-kor stvar, tradicionalna možda u instrumentaciji, ali 'pank' u pristupu i muzičkom izvođenju. Pesma svakako formira integralan deo jedne od najupečatljivijih uvodnih scena u istoriji filma. Bregovičeva muzika ovde očito nije sekundarna u odnosu na sliku – ona *jeste* slika: generativni izvor zvuka koji otelotvoruje esencijalnu teksturu društveno-imaginarnog, koje je prevedeno/metaforizovano u pokretnu sliku.

Takve *ko-incidencije* slike i zvuka pojavljuju se kroz čitav film. Klasični ples uz pesmu »Mesečina« – vrhunski muzički pean univerzuma laži, u kojem trougao ljubavnika/prijatelja/neprijatelja razotkriva svoje nepovratno saučesništvo, sve do želje za samouništenjem – predstavlja suštinu triangularnog autorskog međuodnosa vezanog za film kao celinu. Zasluge za pesmu dele Kusturica i scenarista Dušan Kovačević za stihove, i Bregović za muziku. Ima tu nečega što ovu sarađivačku instancu čini amblematičnom za poznatu nenaklonost između saradnika, posle završetka filma, oko tačnog autorstva i vlasništva nad pravima na čitavu muziku za film. Jedno gledište svakako jeste da je autorska neodlučivost već upisana u Bregovičevu viziju čitavog zvučnog pejzaža filma – u njegovu bezobzirnu igru sa invencijom tradicije. Ipak, imam utisak da izvanredno emocionalno investiranje i psihička napregnutost, koji su bili nužni za stvaranje ovog filma – kao što svedoče svi, uključujući i glumce – nije bez odnosa sa centrifugalnom implozijom čitavog tima koji je stvaralački sarađivao u produkciji filma. Po svemu sudeći, rad na ovom filmu zahtevao je punu uključenost svih, obzirom na istorijsku smrt društva kojem su pripadali, kao i duboko proživljavanje čitave te stvari; pravljenje utopijskog filma podrazumeva, između ostalog, i ozledu i bol.

Brutalna slikovnost koja vlada filmom čini nostalgiju nemogućom. Čak su i Titovi dani prikazani bez milosti, razgoličavanjem teatarskog univerzuma koji je prožimao sve aspekte društvenog poretka, univerzuma u kojem je označavanje postalo moguće upravo u gestovima kolektivne hipokrizije (*hypokrisis*) društva. Bregovičeva izvanredna verzija klasičnog njuorleanskog R & B hita Lija Dorsija (Dorsey) »Ya Ya« (1962) – koja prati fetišistički ples prevare Marka i Natalije – egzemplarna je u ovom pogledu. Tu Bregović pravi jednu očitu *balkanizaciju* američke pop kulture, koja je, kao čista dekonstrukcija forme, otvoreno govoreći, bez presedana i, po viziji i značaju, jednaka samo avangardnoj ploči *Treći Rajh'n'Rol* (Third Reich'n'Roll) koju je snimila grupa »Residents«, 1975. godine. Ali za razliku od »Residents«, ovo nije domaća (američka) dekonstrukcija. Bregović pokazuje da je moguće izlaženje, odnosno, nastajanje iz forme, ali sa jednim »spoljašnjim« pogledom. On dolazi, odnosno, istupa iz forme, upravo do onog stepena na kojem je jugoslovenska rok kultura njegove generacije, u svom otporu Komunističkoj Državi, bila tako potpuno i spretno posvećena apsorbovanju estetike pripisane 'neprijatelju': to su bile potpune označavajuće granice, odnosno, dometi rok'n'rol kulture.

Čitava stvar sa »Ya Ya« je divno komplikovana. Kusturica lukavo smešta ovu scenu u rane 1960te, pre nego što je, u stvari, jugoslovenska rok kultura potpuno sazrela kao žanr otpora. Činjenica da ovaj žanr, kao *sekundarna revizija*, postavlja vlastito prisustvo (i traži vlastito sadašnje vreme) putem svog dekonstruktivnog delanja, sada kao filmska muzika, proizvodi na taj način promišljen i nameran temporalnu prekid. Ali postavka Kusturice takođe stavlja u prvi plan antagonističko ironičku sliku američke muzike kao tajni fetiš 'hajp' partijskih funkcionera, onih baštinika sistema koji svakako ne znaju ništa o rok kulturi, ali ipak laskaju sebi kao ekskluzivnim izvršiocima modernizacije. Pogled je duboko prelamajući. Bregović naprosto *balkanizuje* formu, stvarajući trenutak kada 'domaća' kultura shvata 'invadirajuću' kulturu kao vlastiti idiom. Semplovani refren Lija Dorsija napravljen je kao eho 'domaćeg' prevođenja-metaforizacije (dečija pesmica »Ringe Ringe Raja« kao sarkastični R & B), dok hibridni aranžman (tube koje dupliraju deonice električnog basa, kontrapunktna kvazi-folk melodija ubačena između referena) daje centrifugalnu dimenziju jednoj inače pažljivo podražavanoj formi. Na čudan način, prikladan subverzivni odgovor na kulturni imperijalizam upravo je ovaj centrifugalni gest: eksternalizovanje sebe unutar vlastite kulture. Ovo je dijalektički gest. U jednom smislu, upravo to je ishod imperijalizovane egzistencije. Edvard Said (Said) insistira na tome da se, u krajnjoj instanci, kad je reč o imperijalizmu uvek radi o identitetu, i upravo je na terenu označavanja identiteta ono mesto kojem pripada iskustvo eksternalizacije. U drugom smislu, međutim, to je najveći mogući gest otpora: iskliznu-

će iz sámog jezika imperijalističke kulture, odnosno, podvrgavanje njemu. Konstruisati i održavati »eksterno« stanovište iznutra, zaista znači delati protiv akulturacije ka globalnom idiomu. To je način kako »etno muzika« još uvek može da se obnavlja: time što se izvodi uprkos svemu, oslobođena živog peska nostalgичnog fetiša.

Ipak, na osnovu iste logike kritikovanja Kusturice, i sâm Bregović je optužen za fetišizovanje 'domaće' – bosanske, odnosno, ciganske muzike. Nesumnjivo, njegov genije je genije apsorpcije i apropijacije. On to čini u velikoj raznovrsnosti formi, ne samo tradicionalnih, nego i 'klasičnih' i 'modernih', od tanga do tehna. Na neki način, sveukupni muzički pejzaž filma *Podzemlje* može se videti kao autonomni dokument muzičke putanje Jugoslavije u drugoj polovini dvadesetog veka. Povezujuća nit – nit sekundarne revizije – upravo je kanibalizacija vlastitih refraktovanih, domaćih muzičkih formi. Goran Bregović je doslovno uvučen u varijaciju, recirkulaciju, rearanžiranje, repeticiju, neprekidno samo-citiranje, neprekidno zamagljivanje instance 'originala' i instance njegove reprodukcije/tradicije – zaista na način klasičnog brazilskog *cannibalismo*. Izvan terena »Bijelog dugmeta« i njegovih očitih bluz vokala, Bregović je konzistentno težio artikulaciji vlastitog samo-citiranje pomoću vokalnog izraza stručno odabranih svetskih pevača. Tako se brilijantna pesma »Bijelog dugmeta«, »Ako možeš, zaboravi«, ponovo pojavljuje deset godina kasnije u filmskoj muzici za film *Arizona Dream*, kao pesma »TV Screen«, sa stihovima na engleskom, i vokalom Igi Popa (Pop), (kao deo skupa pesama koje je otpevao Igi Pop na sablasno kvazi-recitatorski način, negde između Lu Rida (Reed) i *Residents*); balada »Bijelog dugmeta«: »Ružica si bila« ponovo je napisana kao 'grčki etno', koji je otpela Alkesta Protopsalti (Protopsalti) (1991), ili kao 'poljski etno' koji je otpela otpela Kaja (Kayah) (1999), ili pak, opet, kao horski komad u filmu *Kraljica Margo* (Queen Margot) (1994); slično, hevi 'horski' gitarski rif iz hevi-metal balade »Bijelog dugmeta«, »Ne gledaj me tako i ne ljubi me više«, prerađen je u divnu i raskošnu pogrebnu pesmu (sa niskom tihih horni u pozadini) za ploču Alkeste Protopsalti, a opet se sjajno pojavljuje u filmu *Kraljica Margo* kao napev »Elo Hi«, koji izvodi Ofra Haza (Haza); instrumentalni tango iz muzike za film *Kuduz* (1989) ponovo je napisan za senzualni glas Čezarije Evora (Evora) u filmu *Podzemlje*; i, naravno, legendarna pesma »Đurđevdan«, iz muzike za film *Dom za vešanje*, doživela je najšire moguće varijacije, repeticije, refrakcije, kanibalizacije.

U izvesnom smislu, recirkulacija i repeticija motiva, što je postalo Bregovićev zaštitni znak od doba »Bijelog dugmeta«, indikativno je i za sveukupni metod komponovanja filmske muzike. Naravno, Bregović, koji je oduvek želeo da ide uz dlaku sebi, nedavno je obznanio da više nema volju da komponuje filmsku muziku: »Film je jedno histerično okruženje koje ne od-

govara mom načinu života». ²⁸ Njegov novi projekt je da pokuša da upravlja pedesetočlanim orkestrom koji, skoro stalno, izvodi multimedijalne događaje širom zemaljske kugle. Jedini dostupan snimak iz ove faze jeste performans koji je finansiran i predstavljen povodom proglašenja Soluna Kulturnom Prestonicom Evrope, 1997. godine, i koji je izdat pod sugestivnim naslovom *Tišina Balkana* (Silence of the Balkans) (1998). Bregovićevo okretanje velikim živim multimedijalnim performansima svakako je konzistentno sa njegovom samosvesnom otvorenošću za performativnost i teatralizaciju, još od slavni dana »Bijelog dugmeta«. Ipak, upravo ovaj rad, koji uključuje mnoge aspekte njegovog filmsko-muzičkog repertoara, ali i pretapa iskustvo filmske muzike kao teatarskog performansa koji je daleko od permanentne inskripcije na celuloid, otkriva mogući okret ka difuznosti i tišini kao glavnim organizacionim i kompozicionim principima, odstupanje od Bregovićeve ranije želje za 'estetikom buke'.

Ko-incidencija ovog okreta sa kolapsom sarajevskog multietničkog i multikulturnog sveta ne može da prođe neopaženo. Bregović je prisiljen da, u okolnostima smrtne tišine, oslabi svoj referencijalni okvir, da usvoji hibridni 'globalizovani' idiom – u nedostatku tačnijeg termina. U pogledu instrumentacije, muzika zvuči više 'zapadno', manje zbog svog okretanja gudačkoj orkestraciji a više zbog usvajanja generalne hibridne estetike 'svetske muzike' (*world music*). Bregovićevo optiranje za preplitanje mekših gudačkih orkestarskih struktura sa snažnijim tehno-ritmičkim strukturama, dok poznati ritmovi ciganskih limenih duvača uzmiču u pozadinu, postaje njegovo vlastito savremeno svedočanstvo o 'rasutosti' u dugoj istoriji kulturno-geografskih ukrštanja i eksperimentisanja u regionu. Njegov omaž Solunu, najstarijem gradu na Balkanu – što će takođe reći, najstarijem mestu 'rasipanja' – u isto je vreme i ispravan i ironičan na bezbroj načina. Povod za omaž jeste Solun, ne kao mesto na Balkanu, nego kao Kulturna Prestonica Evrope; jezik izvedenih pesama je engleski, dok delo govori o tišini Balkana; Balkan više ne govori nego putem prevođenja tišine. Ne iznenađuje što delo završava komadom bez stihova (ali ne bez glasova), čiji je krckav, hipnotički, 'Balkan-regé'-ritam (sa tubama, opet, koje sviraju liniju aritmičnog basa) – koji pomalo potseća na ironičnu fank stvar Igija Popa »Get the Money« iz filma *Arizona Dream* – isuviše srećan da bi bio istinit: njegov je naslov »Pesma rugalica«.

III. Psihičko ustrijstvo hipnoze i kritike

Sa određenog stanovišta, koje ovde ne diskutujem direktno, moglo bi se reći da je, i kod Karaindru i kod Bregovića, primarna konceptualizacija filmske muzike ritualistička. Konstruisana, metodološki gledano, manje na osnovu

filmskog kadra, i svakako ne komentar slike (barem ne u nekom očiglednom smislu), ova dva različita muzička idioma koincidiraju kao liturgijske prakse: virtuozni i nepopustljivi ritmovi, ali i puni improvizacija, ako je to potrebno; osobene, autonomne melodije; opipljive, skoro materijalne atmosfere. Izreći sud olako, značilo bi nazvati Karaindru 'zapadnom' a Bregovića 'istočnim'. Ali, osim činjenice da takav sud suštinski ignoriše veći deo muzike napisane za *Arizona Dream* ili film *Kraljica Margo* (obe partiture zaista bliske projektu *Tišini Balkana*), Bregovićeve folklorizacija je problematična koliko je to i pojam 'balkanizacije', pri pokušaju da se opišu navodno inherentne tendencije balkanskih naroda da se dezintegrišu u sve trivijalnije strukture. Bregović se zaista oslanja na folk elemente, ali, kako smo videli, ono što on čini sa tradicijom jeste njeno rastakanje. Krucijalno pitanje jeste na koji način svako od ovih kompozitora gradi specifični kontekst za kritičko promišljanje. U suspendovanim zvučnim pejzažima Karaindru, hipnotička atmosfera reazvlači vreme, skoro istovetno Angelopulosovim dugim planovima, tako da istorija ne nestaje u trenu – tako da, paradokslano, u laganim hipnotičkim kretanju istorija postaje dostupnija kritici. Ipak se, čak i Bregovićevim najfrenetičnijim tempima, ista vrsta suspendovane meditacije dostiže putem *ekstasis*: iskustvo istorije je centrifugalni vrtlog, koji nas istovremeno apsorbuje a opet nas nikada ne pušta da se ustalimo na čvrstom tlu. U tom pogledu, hipnoza i kritika nisu mnivani kao antagonistički termini. Niti oni denotiraju dva suprotna pola koje je svako od kompozitora zauzeo u apsolutnoj singularnoj punoći. Oni se odnose i na Karaindru i na Bregoviću, pri čemu svaki pojam čini onaj drugi mogućim u smislu primarne metodološke sile u oba projekta.

Razumevanje stvari na ovaj način, zahteva da se suprotstavimo raširenoj predrasudi o hipnozi i njenim konotacijama nečeg prevarnog, odnosno, nečeg što izaziva zgranutost, o hipnozi kao spoljašnjoj manipulaciji magijom ili, s obzirom na nečiju unutrašnjost, o hipnozi kao kolapsu nečije sposobnosti da razlučuje i da sudi – drugim rečima, da upotrebi vlastitu *krisis*. Od Frojdrovog (Freud) proterivanja hipnoze (uključujući i njegov lični doprinos hipnozi kao terapeutskoj praksi) iz horizonta psihoanalize, hipnoza je uzmakla još dalje na sumračni teren magijskog i mističkog. Frojd je bio eksplicitan u svojoj tvrdnji da prava psihoanaliza započinje tamo gde hipnoza završava, zato što je on težio da prenos, ugaoni kamen psihoanalitičke prakse, zaštiti od toga da bude zaprljan i opterećen sugestijom. Ovo je, na mnogo načina, bio Frojdov prelomni gest protiv epistemičkog i metodološkog horizonta iz kojeg je psihoanaliza uobličila sebe kao autonomnu disciplinu. Ipak, čak i ako su se Frojdovi sledbenici (uključujući i Lakana /Lacan/) pridržavali tabua, i čak ga pojačali, koji se odnosio na hipnozu, još više udaljavajući psihoanalizu od njene 'preistorije', nijedan 'prelom', može se reći,

ne ostaje neuprljan i nedvosmislen. Kako je Mikel Borč-Jakobsen (Borch-Jacobsen) pokazao u nizu tananih i britkih tumačenja, Frojdovo odbacivanje hipnoze, u stvari, u velikoj meri uključuje dvosmislenost i retrogresiju.²⁹ U raznim promišljanjima, naknadnim promišljanjima, i uzgrednim napomenama, Frojd stalno i iznova (re)afirmiše bogatstvo i plodnost hipnoze kao paradigmatičkog označavanja nečijeg dubokog odnosa sa drugim, kao neobeleživ i enigmatični teren onoga što on naziva *Gefühlsbindung* – »emocionalna povezanost« koja, kako Borč-Jakobsen smesta pokazuje, nije ništa drugo do sama društvena veza, prostor u kojem duboki odnos prema drugom postaje opipljiv kao stvarni temelj društva.

Očigledno je da u ovome postoje veće implikacije nego što bi to bila puka revizija istorije psihoanalize. Fundamentalni doprinos Borč-Jalobsena sastoji se u tome što je prepoznao da je Frojd, u svom 'zvaničnom' odbacivanju hipnoze iz teorije prenosa, takođe zatomio i performativne dimenzije analitičkog susreta, na taj način opterećujući karakter prenosa (i čitavog terapijskog metoda) neophodnim narativnim zadatkom. Poricanje performativne 'prirode' prenosa direktno je implicirano u konzistentnom naglašavanju, kroz čitavu psihoanalitičku tradiciju, moći jezika. »Izlečenje govorom« se uzima isuviše doslovno kao suština analitičkog susreta, pri čemu se iskustvo prenosa sastoji od samo-prepuštanja analizanda svom unutrašnjem psihikom narativu vođenom, ipak, kroz 'ogledalnu' tišinu analitičara. Kao takav, čitav epistemološki univerzum onoga *Vorstellung* – činjenica da ljudska psiha *socijalizuje sebe* unutar i posredstvom beskrajnog fluksa afektivnih reprezentacija (sopstva i drugosti, onoga ovde i onoga drugde): prosto rečeno, sâm rad imaginacije – skrajnut je u korist privilegovanja jednog poretka jezika, simboličke strukture, i što je najvažnije, narativne konceptualizacije sâmog fantazmatskog univerzuma.³⁰

Tokom procesa, teatarski element analize je izgubljen; *Phantasiebildung* psihe je dedramatizovana i njeno odvijanje, tj., odigravanje u terapijskom procesu jeste, kako tvrdi Borč-Jakobsen, »demimetizovano«. Ono što omogućava da se misli o uklanjanju mimetičkih uslova jeste to što se analitički susret obrće oko mogućnosti samo-ispoljavanja pred prazninom analitičarevog nêmog ogledala, da (pomalo slobodno) uputimo na Lakanovu čuvenu shemu. Kao takav, 'beskrajni' tok jezika treba da zameni beskrajni tok fantazmatske prezentacije; ili, da kažemo to drugačije, slobodna asocijacija slika, koje psiha stalno ispostavlja kao nužne elemente samo-priznavanja i samo-podrugojačenja, zamenjena je njihovom vlastitom izgovorenim reprezentacijom, pri čemu verbalna slobodna asocijacija pretpostavlja inherentnu simboličku vrednost i, preko analitičarevog interpretativnog autoriteta (koji analizand konačno treba da prisvoji, otelotvori, i sâm proizvede), dostiže (željeni) koherentni narativ nesvesnog sopstva. Ovo je način na koji je slika

prevedena u reč i, ako mogu tako da kažem, *Phantasiebildung* u *Bildungsroman* same psihe.

Ipak, Frojdovo pedantno obraćanje pažnje (kroz čitav spis *Tumačenje snova*) na način na koji je sâm rad sna, u suštini, ikonografski – čak i kada uključuje jezik: u snovima, priroda govora i priroda slike postoje u apsolutnoj *ko-incidenciji* – svedoči o konačnoj prevarnosti ponovnog uobličavanja rada sna u terapijski narativ. Strogo uzevši, to je ravno triku mađioničara. Upravo zato što su u temporalnom okviru nesvesnog reči ikonične, svesno prevođenje slika u reči, postavljeno kao akt praktičnog raščaravanja, u isto vreme je začaravanje u obrnutom smeru: akt kojim jedan objekt nestaje kako bi bio zamenjen sobom, preobučenim u drugačiju formu. Osim činjenice vlastite samo-okultacije, koju je psihoanalitička teorija tradicionalno izbegavala, ovaj magijski čin za mene i nije problematičan. Naprotiv, on služi da nas podseti da »izlečenje govorom« i nije puka verbalna eksternalizacija (i, idealno, transcendencija) nečijih nesvesnih aktivnosti, nego je nerazrušivo performativna: teatarska 'kao-da' situacija, u kojoj je terapijski 'delirijum' skoro istovetan postavljenoj izvedbi u kojoj govorimo kao neko drugi, dakle, neka vrsta samo-hipnoze koja omogućuje radikalno samo-preispitivanje i koja iziskuje, u konačnoj instanci, samo-podrugojačenje, revolucionarni gest *par excellence*.

Svakako nije slučajno što smo se, u ovom kratkom upadu u unutrašnje antagonizme psihoanalitičke istorije u pogledu hipnoze, vratili na termine postavljene na početku, koji se odnose na 'trenutnu metaforizaciju' događaja na Balkanu kao ključa za čitanje beskrajnog fluksa reprezentacija socijalne uobrazilje koji pripada istoriji – fantazije društva o sebi i njegovom drugom/njegovim drugima. Kao i u knjizi *San Nacija*, ono do čega mi je i ovde stalo bilo je da istražim vlastite uslove društva u pogledu performativnog preispitivanja njegove *Phantasiebildung*. Društva stvaraju svoju vlastitu mitografiju (bilo da to priznaju/znaju ili ne) i, naravno, konstantno su zaokupljena sublimacijom njihovih najunutrašnjijih fantazija, bilo to loše ili dobro. U obe ove *ko-incidencijske* prakse, performativna realnost je uvek u prvom planu, bez obzira na to da li je priznata kao takva. Ova performativna realnost otelovljuje radikalnu singularnost svih istorijskih događaja koji, u samoj instanci dolaženja u egzistenciju kao događaja – u samoj instanci u kojoj se pojavljuju u istoriji i sačinjavaju istoriju – nestaju u njihovoj nesvladivoj metaforizaciji, koja hrani proces mitografije i sublimacije društva.

Primeri filmske muzike koje sam ovde ispitao, upravo zato što primenom potvrđuju hibridni, *sinestetički*, ekscesivni kapacitet žanra, rasvetljavaju ovaj proces na jedinstven način. Zaista, i muzika Karaindru i muzika Bregovića, čine nesvesnu osnovu uobrazilje njihovih društava *opažljivo*: otippljivom koliko i shvatljivo, možda uprkos logičke refleksije ali svakako ne

izvan okvira samo-refleksije koju filmsko iskustvo izaziva. Tu nije reč o onoj vrsti filmske muzike koja, kao emocionalna manipulacija, radi, takoreći, iza scene. Njeno postavlka teško da je skrivena. Naprotiv, njen ekscesivni hipnotički efekt još više nas upozorava na performativnu prirodu istorije koja je zahvaćena u filmu i od strane filma, dok je gledalac/slušalac uvučen u teatarski vrtlog vizualnog/auditivnog rituala. Upravo na krajnjoj tački suspenzije, odnosno, ekscesa, gledalac/slušalac je u najvećoj meri nateran i isteran na pozornicu njenog/njegovog vlastitog investiranja u socijalnu uobrazilju koju film preispituje. Takva pozicija je nesumnjivo kritički moment, kao što je i moment krize.

Napomene

1. Ovaj tekst ne bi bio realizovan bez ljubaznosti Dušana Đorđevića Mileusnića.
2. Moje razmišljanje je ovde zasnovano na temeljnom značenju pojmova *metafore* (na grčkom, *metaphora*) i prevoda (na latinskom, *translatio*), koji bitno pripadaju reprezentaciji transpozicije, gestu kretanja iz jednog domena u drugi. U ovoj transpoziciji, transformacija prostora i objekta ne može se izbexi; značenje zahteva puni raspon kreativne/destruktivne *poiesis*. Štaviše, imajući u vidu krucijalnu asocijaciju, koja je, u engleskom jeziku, uzgredna, pojam, prevođenja, odnosno, prevoženja, odnosno, prenošenja posmrtnih ostataka trebalo bi da odjekuje u punoj snazi.
3. Vidi, *Dream Nation: Enlightenment, Colonization, and the Institution of Modern Greece*, Stanford UP, 1996, ss. 261-266.
4. Osim ponovnog promišljanja izvesnih argumenata iz knjige *San Nacija*, koji se odnose na delovanje nacionalne fantazije, ovde sam takođe, u velikoj meri, naročito s obzirom na konceptualizaciju nacionalne fantazije Jugoslavije, preuzeo neke argumente iz izuzetne knjige Renate Salecl, *Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, New York, Routledge, 1994.
5. U ovom tekstu upotrebljavam termin *ko-incidencija*, veoma slično načinu na koji ga upotrebljavam u knjizi *San Nacija*, kako bih uputio na nemogućnost singularnog pojavljivanja nekog događaja ili čina u istoriji, naime, nemogućnost nekog događaja, ili čina, da zauzme ekskluzivni prostor a da ne bude oslonjen na neki drugi događaj, i da se, zauzvrat, neki drugi događaj ne oslanja na njega. Razume se da logika ko-incidencije pretpostavlja jednu ne-identitarnu logiku vremena.
6. U ovom smislu, ovaj tekst se nalazi na raskršću dva projekta na kojima trenutno radim: jedan, o mitografskom kapacitetu društva; drugi, o politici sublimacije. Vidi, *Literature as Theory (for an Antimythical Era)*, u štampi kod Stanford UP, i »Philosophy and Sublimation«, u : *Thesis Eleven* 49, (May 1997), ss. 31-44.

7. Važni radovi o ovoj temi jesu: Rick Altman, »The Silence of the Silents«, *Musical Quarterly* 80 : 4 (1997), ss. 648-718, i Martin Marks, *Music and the Silent Film: Case Studies 1895–1924*, New York, Oxford UP, 1997.

8. Uzgred, sokorašnja pojava, u krugovima nove muzike, pisanja originalnih kompozicija za klasične neme filmove, kadar po kadar, jeste retro moda koja počiva na ovom fundamentalnom značaju muzike za umetnost pravljenja filмова. Zaista je razumljivo što su omiljeni objekti takvog retroaktivnog savremenog pisanja muzike klasični nemački ekspresionistički filmovi (*Metropolis*, *Kabineta dr. Kaligarija*, *Nosferatu*), koji su sa jednakom lakoćom bili podvrgnuti kako orkestraciji (kao, na primer, od strane eksperimentalne grupe »The Clubfoot Orchestra« iz San Fransiska) tako i 'indastrijal-noiz'-estetiци legendarne nemačke grupe »Faust« – u oba slučaja, iako u retkim prilikama, muzika je bila uživo izvođena iz školjke u parteru rezervisane za bioskopski orkestar. Drugačiji pokušaj u ovom smislu, vredan pažnje, bio je pisanje muzike za nekoliko filmova Bastera Kitona (Keaton) od strane eksperimentalnog gitariste Bila Frisela (Frisell).

9. Za sažet prikaz relevantne istorije, metodologije i bibliografije, vidi: Claudia Gorbman, »Film Music«, u: *Oxford Guide to Film Studies*, John Hill & Pamela Church Gibson, eds., Oxford, Oxford UP, 1998, ss. 43'50.

10. Vidi, Theodor Adorno & Hanns Eisler, *Composing for the Films*, London, The Athlone Press, 1994.

11. Važno je primetiti, međutim, da je knjiga objavljena samo pod Ajslerovim imenom, dok je Adorno, u egzemplarnom gestu brehtovske promućurnosti (priлично ironično, s obzirom na njihove sporne odnose), povukao svoj autorski potpis, kako ne bi bio uvučen u montiranu istragu protiv Hansa Ejslera koju je sprovodio Odbor kongresa za antiameričku delatnost. Adorno je vratio svoj potpis, kratko pre svoje smrti, 1969. godine, kada je ova rasprava trebalo da se pojavi u prevodu na nemački jezik. Odlična rasprava o pozadini i različitim permutacijama ove saradnje nalazi se u: Albrecht Katz, *Hanns Eisler: Political Musician*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, ss. 169-194.

12. Vidi Adornov tekst iz 1966. godine: »Transparencies in Film«, u: *New German Critique* 24-25 (Fall/Winter 1981-1982), ss. 199-205.

13. *Composing for the Films*, s. 36.

14. Tako zvuk Karaindru opisuje Endrju Horton (Horton) u svojoj knjizi: *The Films of Theo Angelopoulos: A Cinema of Contemplation*, Princeton, Princeton UP, 1997, s. 51. Hortonova knjiga, prva kompletna studija o Angelopulosu, bez sumnje je vredna, i njegovo razumevanje osnovnih pojmova Angelopulosovog filmskog umeća oslikano je tačno i pedantno. Međutim, ne možemo a da ne budemo zapanjeni suženim horizontom kritičkog promatranja, naročito s obzirom na to da je, po autorovom vlastitom priznanju, upravo to ono što, na jedinstven način, proizvodi Angelopulosov 'film'. Očigledna nespремnost da se razmotri, sem oskudnih i površnih upućivanja, značaj muzike Karaindru (koja je, po meni, nezamenljiva za jedinstveni »efekt Angelopulos«), samo je jedna od mnogih zbnunjućih nedostataka ove studije.

15. Horton razmatra različite uticaje i afinitete u ovom smislu, uključujući, naročito, Robera Bresona (Bresson), Mikloša Janča (Jancso) i Kendžija Micoguči-ja (Mizoguchi). Vidi, *The Films of Theo Angelopoulos*, ss. 73-88.

16. Najdostupnija diskografija Eleni Karaindru može se naći na izdanjima kompanije ECM: kompilacija *Music for Films* (1991), kao i potpuni saundtrek za Angelopulosove filmove *Zaustavljeni korak rode* (*The Suspended Step of the Stork*) (1992) i *Odisejev pogled* (1995), gde je violu svirala Kim Kaškašijan (Kashkashian). Ali izvanredni grčki snimci njene muzike iz pozorišnih predstava, naslovljeni *Anekdotas Echographeseis* (Neobjavljeni snimci), objavljeni 1991. godine, najbolje pokazuju njenu snalaženje i lagodnost u susretu sa skoro svim muzičkim idiomima.

17. Kompletnu muziku za dva Hristofisova filma ponovo je objavila, na raskošnom CD izdanju grčke kompanije »Lyra«, kao: Eleni Karaindrou, *Rosa / Periplanes* (1997).

18. Duboko radikalni značaj ove pesme – kao i sámog filma – zasnovan je na izuzetnoj dvosmislenosti grčkog naslova: *Atimetes agapes*. Reč *time*, saglasno sa svojim drevnim značenjem, znači istovremeno i 'časť' i 'cena'. Ovo postaje jasno utoliko što film pokazuje, u dramatično zastrašujućim sekvencama, da časť ima cenu istovremeno sa činjenicom da, u stvari, časť ne može nikako imati cenu. Ova neodrživa situacija za ženski lik u filmu brilijantno je potkrepljena dijalektikom reči, oko koje se njen svet okreće – najoskudniji mogućí aranžman i opsesivna melodija pesme koju je napisala Karaindru, savršeno je oslikavaju. Pesma dostiže svoju dijalektičku kulminaciju u poslednjem stihu: »časť nema cenu«, koji istovremeno označava i obrnuto: »cena nema časť«. Ne može se zamisliti stih koji bi bio više brehtovski.

19. Zaista ne znam gde to Andriju Horton vidi »odvažnu narodnu pesmu u srcu« ove »odlučno više 'balkanske' nego grčke« muzike. (Vidi, *The Films of Theo Angelopoulos*, s. 185).

20. Dva najinformativnija teksta na engleskom o istoriji roka u Jugoslaviji jesu: Sabrina Petra Remet, »Shake, Rattle, and Self-Menagement: Making the Scene in Yugoslavia«, u: *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia*, S. P. Remet (ed.), Boulder, Westview Press, 1994, ss. 103-131; i poglavlje »Rok muzika«, iz njene knjige: *Balkan Babel: Politics, Culture and Religion in Yugoslavia*, Boulder, Westview Press, 1992, ss. 81-104. Za savremeniji i detaljniji prikaz propasti subverzivnog modusa roka i saučesništvo narodne muzike sa nacionalističkim režimima, vidi: Eric D. Gordy, »The Destruction of Musical Alternatives«, u njegovoj knjizi: *The Culture of Power in Serbia: Nationalism and the Destruction of Alternatives*, Pennsylvania State UP, 1999, ss. 103-162.

21. Vidi intervju Gorana Bregovića, iz 1989. godine, sa Sabrinom Petrom Remet: »Whoever Doesn't Listen to this Song Will Hear the Storm«, u: *Rocking the State*, ss. 133-139.

22. Vidi Bregovićeve intervju sa Remet, s. 139.

23. Čuveni vođa grupe, Dr. Nele Karajlić, i sâm legendarna rok ličnost, napisao je delove muzike za najnoviji film Kusturice: *Crna Mačka, Beli Mačor* (Black Cat, White Cat) (1998).

24. Različite permutacije kulture mladih u stvaranju posleratne Jugoslavije, misli se na Drugi svetski rat, stručno je raspravljala Renata Salecl – i što je najvažnije, različita kontradiktorna značenja kulture mladih s obzirom na socijalno-istorijsku instancu i zahteve Države za »normalizacijom«. Ne smemo zaboraviti, kako nas Salecl upozorava, da »tako nešto kao što je omladina po sebi ne postoji: omladina je po 'prirodi' uvek posredovana simboličkom mrežom, ideologijom koja je definiše« (*The Spoils of Freedom*, s. 44). U tom pogledu, čak i realna opasnost koju je kultura mladih predstavljala za društveni autoritet (totalitaran ili drugačiji) i sama je posredovana horizontom socijalno imaginarnog koji je, u stvari, dopušta – što teško da može da ukloni njenu realnost, nego treba da relativizuje tobožnju ontologiju ove opasnosti.

25. To je pozicija Dine Jordanove (Iordanova) u njenom prikazu: «Conceptualizing the Balkans in Film», *Slavic Review* 55 : 4 (Winter, 1996), ss. 882-890. Ona film *Podzemlje* vidi kao «film o grubom preživljavanju» i «ličnoj politici parazitizma», koji su obeleženi «vizantijskim mentalitetom i oportunistom». Drugim rečima, ona ga vidi kao nešto potpuno *balkansko*. Ovo govorim u svetlu njene tvrdnje da je Angelopoulos «jedinu koji ima dovoljno smelosti da ustvrdi kako su univerzalni problemi skriveni unutar osobenog balkanskog univerzuma». Neka vrsta obrnutog 'balkanizma' je na delu, kada se ozloglašeno narcisističko investiranje Bernara Anri-Levija (Henri-Levy) (u njegovom dokumentarnom filmu *Bosna!*) uzima kao istorijska istina, dok se Kusturica praktično smatra propagandistom srpske Države. Bez sumnje, zapadni filmski establišment egzotizuje viziju Kusturice. Ali meriti stvari upotrebljavajući ovaj zapadni fetiš kao (negativan) standard, zaista znači pristati na zapadnu semantiku onoga što jeste Balkan, naime, da Balkan zaista *jeste* element koji nije dodirнула snaga metafore – što je upravo ona vrsta stvari koju Jordanova ispravno pokušava da ukine.

26. Salecl, *The Spoils of Freedom*, ss. 58-73, 99-111.

27. Ovu karakterističnu referencu na Bogarta (Bogard) i Bekol (Bacaul) navodi Džon Retol (Wrathall) u svom prikazu filma *Dom za vešanje*, u: *Sight and Sound* 7 : 12 (Dec. 1997), ss. 11-13.

28. Navedeno u grčkim dnevnim novinama *Eleutherotypia*, May 31, 2000.

29. Vidi, Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*, Stanford, Stanford UP, 1992.

30. Zasluga je Borč-Jakobsena što je primetio, uostalom veoma tačno, kako ovaj gest sprovodi Lakan, u izvrsnom promišljanju tragova levi-strosovskog strukturalizma u Lakanovom razumevanju jezika.

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

Izvor: Stathis Gourgouris, «Hypnosis and Critique: Film Music for the Balkans», *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 323-349).

Petar Ramadanović

Simonid na Balkanu: jezik haosa



Prema legendi koju su nam preneli Ciceron i Kvintilijan, umetnost pamćenja izumeo je Simonid Kejanin, čuveni grčki pesnik.¹ Jedan imućan čovek, tesalijski plemić Skopas, zatražio je od Simonida da za njega sastavi napev u slavu pobjednika bokserskog meča. Budući da je polovina peana bila posvećena Kastoru i Poluksu, mitskim prototipovima boksera, Skopas je odlučio da pesniku isplati samo polovinu ugovorene sume. Drugu polovinu, Skopas reče, platiće Dioskuri. I bogovi se zaista odužiše Simonidu. Oni ga pozvaše da izađe iz kuće u kojoj se slavila boksera pobjeda trenutak pre no što se ona srušila. »Čim je Simonid izašao«, piše Ciceron u drugoj knjizi spisa *De oratore*,

srušio se krov kuće u kojoj je Skopas priredio gozbu, zdroбивši pod ruševinama Skopasa i rođake mu, i usmrтивši ih; a kad su prijatelji naučili da ih pokopaju, nikako nisu mogli da ih jednog od drugog razlikuju jer su svi bili zajedno zdrobljeni, priča se kako je Simonid, setivši se redosleda u kom su gosti sedeli za stolom, uspeo da prepozna [individualne posmrтne ostatke] radi pokopa.²

Ciceron zaključuje da je Simonid, uspevši da identifikuje leševe gostiju, otkrio novu metodu pamćenja. A to je mogao da uradi zato što je zapamtio redosled u kom su gosti sedeli pre nego što se kuća srušila. Tako se saznalo da poredak pomaže pamćenju.

Gotovo dve hiljade godina nakon Cicerona, Dubravka Ugrešić, spisateljica iz bivše Jugoslavije, ponovo kazuje priču o Simonidovom otkriću umetnosti pamćenja. U ogledu pod naslovom »Konfiskacija pamćenja« Dubravka Ugrešić piše:

Preživjeli Simonid, kojeg rođaci traže da identifikira žrtve, ne stiže obaviti svoj mnemotehnički posao i prenijeti pamćenje, jer se iznenada, gle, urušavaju preostali zidovi i ubijaju i njega i rođake koji su došli da sahrane svoje. Novi svjedoci prizora, pogođeni dvostrukom ne-

srećom, u stanju su, doduše, identificirati žrtve, ali samo one koje su zapamtili s mjesta na kojem su se zatekli u času kada su se urušili preostali zidovi. I tako svatko pamti svoje i oplakuje svoje. Druge žrtve ne postoje. O onima prvima da i ne govorimo.³

Ovog puta i sâm pesnik gine u urušenoj kući. Nakon Simonidove smrti drugi preuzimaju njegovu ulogu, ali oni su u stanju da tek nepotpuno rekonstruišu nestalu prošlost. Drugim rečima, iako Ugrešić ponavlja istoriju, ona takođe menja Ciceronovu verziju. Kod nje se nesreća umnožava a iskustvo partikularizuje i svaki novi svedok »pamti svoje i oplakuje svoje«, zaboravljajući pri tom tuđe žrtve. Stoga, umesto Jugoslovena, imamo Srbe, Hrvate, Muslimane.

Legenda koja je Rimljanima otkrila da poredak pomaže pamćenje postaje danas na Balkanu legenda o nemogućnosti da se bude nepristrasan svedok katastrofe. Ono što je za Rimljane bila priča o novoj metodi rekonstrukcije sećanja – a tako onda i prošlosti – za Dubravku Ugrešić je priča o opepovanom urušavanju i gubitku mesta posmatranja sa kojeg bi se prošlost i mrtvi mogli u celini spoznati. Na Balkanu, veli Ugrešić, »priča otklizi u suprotnu smjeru i umjesto o *pamćenju* postane pričom o *zaboravu*«. ⁴

Tako se preostali zidovi kuće urušavaju i nije teško zamisliti da je to jedna kontinuirana radnja koja počinje uvek iznova, kao da istorija Balkana nije ništa drugo do krug propadanja, svedočenja i sećanja. Šta se dogodilo sa prosvetiteljskim moćima reda kojeg je Simonid otkrio? Zašto nema savremenog Simonida sa Balkana koji bi znao šta je ispod ruševina, koji bi bio kadar da identifikuje raskomadana tela i dostojno sahrani leševe? Zašto Dubravka Ugrešić ne može da povрати gubitak koji nastaje urušavanjem? Zašto je Simonidov mnemotehnički posao postao istorijski nemoguć zadatak? Zašto je istorija pamćenja postala istorija zaborava? Zašto nismo u stanju da dostojno sahranimo mrtve i da nastavimo svoje živote?

Možemo da pretpostavimo da se u jednom trenutku u prošlosti dogodio nagli preokret u razumevanju istorije. Pre određenih materijalnih promena – recimo, pre nastanka modernog subjekta, pre stvaranja nacionalnih država ili kapitalističkog načina proizvodnje – ljudi su bili u stanju da u potpunosti svedoče o svojim katastrofama, da spoznaju svoju prošlost, da na pravi način žale, identifikuju i sahranjuju svoje mrtve. Ali takav trenutak ne nalazimo u Ugrešićinoj obradi Ciceronove legende. Kada ona pokuša da identifikuje prvobitne žrtve, kada dakle pokuša da učini ono što bi se moglo nazvati radom prave istorije, upravo u tom trenutku njen projekat nestaje pod ruševinama. Dubravka Ugrešić, da budemo precizni, počinje svoju priču isto kao i Ciceron, ali u toku njenog pripovedanja nešto krene naopako: i preostali zidovi se uruše kao da je sama izvorna legenda – priča o otkriću

umetnosti pamćenja – najednom otkrila svoje naličje: da je ona uvek i bila priča o zaboravu.

Kada se i preostali zidovi sruše, nestaje i sâm temelj Simonidovog mne-motehničkog otkrića, uključujući tu i pripovedanje. Jugoslovenska verzija legende, stoga, tiče se statusa istorije na Balkanu danas, ali i celokupne istorije koja je protekla između dve verzije ove legende. Ugrešić nam tako otkriva pesnika Simonida koji nije u stanju da se spasi propasti, da se izvuče živ iz katastrofe ili da rekonstruiše prošlost. Prema ovakvom tumačenju, Ugrešić ne govori samo o određenim događajima na Balkanu, već i o tome šta se dogodilo s pripovedanjem, sa »sadašnjicom« i sa načinom na koji sadašnjicu razumevamo, šta se, dakle, dogodilo sa sećanjem i shvatanjem bitka, njegovog prisustva, odnosno odsustva.

To znači da se Dubravka Ugrešić, kao spisateljica, našla u katastrofi istorije, u istoriji kao katastrofi, a ne samo u jednoj određenoj istorijskoj katastrofi. Njen Simonid, koji nestaje pod ruševinama, jeste njen dvojnik. A zid – »hipostaza ljudske volje koja gradi istoriju«, kako to kaže Ketrin Kirns (Kearns) u kontekstu nevezanom direktno za Balkan⁵ – predstavlja granicu između sadašnjosti i prošlosti, prisustva i odsustva, istorije i legende, pamćenja i zaborava. Umnožavanje nesreće, partikularizacija tačke gledišta i razdvajanje svedoka praćeni su, dakle, nemogućnošću da se odredi razlika između reprezentacije događaja i sámog događaja. Pesnik, u ovom slučaju Dubravka Ugrešić, primoran je da ponovi prošlost, čineći to sa svešću o nemogućnosti njenog nastavka. Tako u Ugrešićkinjoj priči ponavljanje postaje čin svedočenja.

I

Ako se okrenemo novinarskoj reportaži o jednom od najznačajnijih događaja rata u Sarajevu, naići ćemo na sličnu priču o identifikaciji mrtvih, izveštaj u kojem su pamćenje i svedočenje na Balkanu predstavljeni drugačije nego u Ugrešićkinjoj verziji legende. Datum je 5. februar 1994., vreme: 12:37. Na sarajevsku pijacu Markale pala je granata i ubila preko osamdeset ljudi. Mark Dener (Danner), izveštač *ABC News*, koji je na Markale stigao samo nekoliko trenutaka nakon eksplozije, kaže da je ovo »velika priča, možda najveća u čitavom ratu«. ⁶ Kasnije, u mrtvačnici, s beležnicom u ruci, preuzimajući ulogu savremenog Simonida, Dener svedoči o onome što se dogodilo:

Bilo je mnogo lakše kada su [raskomadana tela] valjano rasporedli, kada su ljudi vični ovom poslu sastavili preostale udove i druge delove tela. Dvadeset jedan, dvadeset dva, dvadeset tri... Da, bila je to velika priča, možda najveća u čitavom ratu. Trideset jedan, trideset dva...

»Da, *ogromna* priča«, zaključuje ovaj izveštaj u članku pod nazivom »Bosna: prekretnica«. ⁷ Masakr na pijaci doveo je do obrta u strategiji Zapada u Bosni. Za njim su usledile prve odlučne vojne akcije NATO-a. Prema opšteprihvaćenom mišljenju, Zapad se razbesneo zbog ovog pokolja.

Ali, kako Dener primećuje, Zapad je promenio svoj stav tek kada su zverstva koja su Srbi počinili u Bosni bila protumačena kao ponovno događanje nemogućeg. Tek tada je postalo nemoralno tvrditi da, kako je to rekao američki državni sekretar Džejms Bejker (Baker), »mi u toj svađi nismo nikakvog interesa«.

Početak avgusta 1992. pojavile su se slike kakve Evropa nije videla još od četrdesetih godina: slike živih kostura koji tupo zure iza bodljikave žice. Svet je tada prvi put čuo za logor Omarska. Njegovi užasi ravni su jedino onima koji su se dogodili tri godine kasnije u Srebrenici. ⁸

To znači da Zapad više nije video u bosanskom ratu samo drevnu mržnju balkanskih plemena već jedan događaj iz vlastite prošlosti: Holokaust. Ovo usaglašavanje zapadnjačke prošlosti i balkanske sadašnjosti, kao i krivica i trauma (ne)intervenisanja, predstavljaju »interese« koje je Zapad uložio u bosanski rat.

➤ II

U daljem tekstu Denerovog članka čitalac saznaje kako je došlo do masakra. Rekavši da oni nisu ispalili granatu, Srbi su optužili Muslimane za žrtvovanje građana Sarajeva. Mnogobrojne istrage koje su u to vreme vođene nisu ponudile jasne dokaze koji bi ukazali na pravog krivca. Jedan od razloga za nedostatak dokaza, tvrdi Dener, jeste činjenica da je pijaca Markale okružena visokim zgradama, te ju je zato veoma teško namerno pogoditi. Zato Dener izlaže novu teoriju utemeljenu na sledećoj pretpostavci: ako je malo verovatno da su Markale bile nameravani cilj, granata koja je pala na pijacu, sigurno je bila upućena nekom drugom mestu. Dener nastavlja svoj tekst opisujući aktivnosti srpske vojske oko Sarajeva na dan masakra; tako saznajemo šta se, najverovatnije, dogodilo tog 5. februara 1994. godine:

Ukoliko je granata došla sa severoistoka, kao što su eksperti Ujedinjenih nacija utvrdili, onda je ona najverovatnije bila ispaljena ka vedrom nebu iznad Mrkovića, sledeći putanju ka zgradi Opštine – ali je, međutim, pala, kako inače padaju minobacačke mine, nekoliko stotina metara bliže nego što je bilo planirano. Da je dan bio kao i svaki drugi u Sarajevu, ova bi granata bila tek prva u nizu, »probni« pucanj. Ali nije sve išlo po planu. Nije ni čudo što su se Srbi isprva razbesneli; jer ... ono što je trebalo da bude uobičajeno zlostavljenje šačice Bosanaca

okupljenih u podne na ulici, izvrnulo se, na toj suncem okupanoj pijaci Markale, u [naročiti] događaj koji će zauvek izmeniti tok bosanskog rata.⁹

Kako tvrdi Dener, nameravani cilj granate bila je Jevrejska opština, koja je organizovala evakuaciju građana iz Sarajeva. Prema Denerovom objašnjenju, evakuacija je predstavljala najvažniji događaj toga dana, dešavanje koje je mnoge ljude izmamilo na ulicu, uključujući i sarajevske zvaničnike. Zbog toga je, kako je Ed Barns (Barnes), inostrani dopisnik časopisa *Time*, kasnije rekao Deneru, zgrada Opštine bila »veoma privlačna meta«.¹⁰

Iz teksta »Bosna: prekretnica«, kao i iz drugih Denerovih članaka posvećenih ratu u Bosni i objavljenih u liberalnom nedeljniku *New York Review of Books*, čitalac saznaje ne samo o događajima na Balkanu, već i o inostranom, odnosno zapadnjačkom, viđenju ovog rata. U onome što sledi ja neću nastojati da osporim Denerov zaključak da su granatu na Markale ispalili Srbi. Moja analiza će se usredsrediti na ideju svedočenja koja je prećutno sadržana u Denerovom tekstu, ideju koju on podrazumeva, ali je kao takvu ne formuliše niti ispituje. Drugim rečima, problem koji ja imam sa Denerovim člankom ne tiče se tačnosti njegove rekonstrukcije pomenutog događaja, nego vrste pripovesti koju on konstruiše – pripovesti koja, za potrebe autentične novinarske priče, briše razliku između izveštaja o događaju (što bi njegov članak trebalo da bude) i svedočanstva o događaju (što njegov članak ne može biti, iz razloga koje ću kasnije navesti), i Jevrejsku opštinu postavlja u centar sleda događaja koji su se završili pokoljem.

Pošto je rekonstruisao kako je došlo do eksplozije na sarjevskoj pijaci, Dener nam nudi opis koji njega, američkog novinara, postavlja na mesto pisca, imaginarnog neposrednog svedoka:

Verovatno su [srpski] minobacači na Mrkovićima pratili autobuse putem dvogleda. Verovatno su pripremili oružje; videvši kako autobusi bučno prelaze preko aerodroma, podigli su granatu od četrnaest kilograma i, kleknuvši, zapušivši uši, pustili je da sklizne niz metalnu cev.¹¹

Kao izveštač, Dener je posredan svedok. U strukturnom pogledu, njegov iskaz je predodređen da izveštava o svedočenjima drugih oko njega. Novinar kao Dener može neposredno svedočiti samo ako razume kako se njegova pozicija razlikuje od pozicija drugih, lokalnih učesnika događaja, ili ako zavađene strane počnu da tretiraju novinare kao što tretiraju jedna drugu. Tek pod ovim uslovima on može biti autor neposrednog iskaza, odnosno, da budemo precizni, svedok koji najpre svedoči o vlastitoj poziciji, a

kroz nju i o događajima u Sarajevu. Vrste svedoka i svedočanstava su poslednja stvar koju Dener, zanesen lepotom dana i očiglednom željom da bude književnik, ima na umu. Sličnu zaokupljenost pokazuje njegov opis Radovana Karadžića, srpskog lidera optuženog za ratne zločine, sa kojim se Dener sastao na ručku:

Dr. Karadžić me ostmotrio, lako se nasmešio i uzevši zalogaj gulaša krepko ga sažvakao. On je – ili je bar bio, početkom februara 1994., tokom našeg ručka u njegovom kabinetu – krepak čovek, ogroman, širok kao kuća, visok metar devedeset. Ili čak i viši, zbog one njegove prepoznatljive kose, ogromne, preobilne, sveobuhvatne. Njemu dlake odatsvud rastu, iz glave, čela, iz ušiju i nosa, kao da je reč o nekakvoj demonstraciji snage i plodnosti.¹²

O čemu, zapravo, svedoči ovaj Denerov izveštaj?

III

Opšte je poznato da su srpski vojnici bombardovali Sarajevo. Poznata je i njihova namera da terorišu grad i da za to upotrebe sva sredstva koja su im bila na raspolaganju. Zbog toga ovi vojnici i njihove starešine nisu odgovorni samo za pojedinačne zločine koje su počinili, već i za strategiju čiji je cilj bio da obeščoveče život jednog grada i sve stanovnike u njemu (i u ovom smislu, doslovno, oni su odgovorni za zločin protiv čovečnosti). Isti vojnici, možemo biti sigurni, nisu ispalili granatu u »vedro nebo iznad Mrkovića«, kako tvrdi Dener. Niti je ta granata pala na »suncem okupanu pijacu Markale«. Takođe je malo verovatno da su Srbi pravili logore da bi podsetili Zapad na Drugi svetski rat; malo je verovatno i to da je Jevrejska opština za srpske vojnike oko Sarajeva imala ono značenje koje ima u Denerovom tekstu, gde figurira kao podsetnik na vezu između današnje Bosne i Holokausta. Ako je Karadžić ratni zločinac, njegovi se zločini ne očitavaju ni na njegovom licu, ni u stasu niti u njegovoj kosi.

A to znači da je Dener upleten u balkanske događaje, ali ne zbog svog saosećanja sa žrtvama rata, niti zbog stila kojim je odabrao da napiše svoje reportaže iz Bosne, već zato što on u taj rat unosi nove, zapadne interese koji nemaju direktne veze sa stvarima o kojima bi Dener trebalo da izveštava. Kao Ciceronov Simonid, ovaj novinar nije svestan da, figurativno rečeno, zid pod kojim stoji – zid mrtvačnice, pijace, zid pisanja i njegove fantazije, a i zid same istorije – može svakog časa da se sruši na njega.

Denerov članak nam, dakle, ne otkriva samo verovatni sled događaja u vezi sa masakrom na pijaci: on nam takođe predočava da je odnos Zapada

prema njegovim drugim – u ovom slučaju, prema Jevrejima i narodima Balkana – i dalje nerazjašnjen. Da pravila i zahtevi medija – kako je novinska reportaža napisana, kome je namenjena – imaju prednost nad izveštavanjem o događaju, posve je očigledno, ali i vredno ponoviti. Treba, takođe, dodati da Denerova kritika entiteta zvanog Zapad zbog oklevanja da interveniše u ratu u Bosni, nije dovoljna da pokaže stepen i prirodu umešanosti Zapada u događaje na Balkanu. »Zapad« ne čine samo zapadnjačke vlade i NATO; čini ga i onaj liberalni, samosvesni ali ne i samorefleksivni subjekt koji progovara u Denerovim tekstovima. Taj savremeni Simonid se pretvara da razume ono što vidi; misli da je kadar da upotrebi svoje znanje, svoju struku (dakle, izvestan poredak) i da svetu razjasni šta se u Sarajevu događa, a da on sâm pri tom ne bude uhvaćen u kovitlac događaja koji se oko njega pletu.

IV

Za Dubravku Ugrešić, čija priča počiva na pretpostavkama i zahtevima koji se suštinski razlikuju od Denerovih, čak je i legenda stara dve hiljade godina upletena u savremene događaje. U njenoj verziji balkanskih ratova zid koji se ruši na Simonida predstavlja tehnološku napravu sličnu Simonidovom izumu mnemotehnologije. On razdvaja poznatu unutrašnjost od preteće spoljašnjosti, prirodu od civilizacije, mrtve od živih, prošlost od sadašnjosti. Kada se prva katastrofa (urušavanje tavanice) ponovi u drugoj katastrofi (urušavanje preostalih zidova), na Balkanu ne preostaje ništa što će sprečiti da prošlost, kaos i duhovi nagrnu na ovu stranu porušenog zida.

Oni koji prežive balkansku propast mogu da izgrade novi zid – figurativni ili stvarni – i da tako stvore prostor privremenog mira. Po mom mišljenju, Dejtonski mirovni sporazum, kojim je okončan rat u Bosni, predstavlja jedan takav novi zid izgrađen na mestu onog srušenog ratom. Da bi odolela vanjskim pritiscima i pritiscima prošlosti, nova Bosna mora da utvrdi taj zid. Ali, moguće je i da nova Bosna (kao i međunarodna zajednica) nakon Dejtona počne da traga za posve drugačijim načinom okončanja tog rata koji je razorio ovu zemlju. To bi, recimo, bio mirovni sporazum koji ne bi zahtevalo da se Bosna i Balkan dovedu u red, koji ne bi bio vođen logikom nacionalnih interesa, pravednog gneva, krivice, pa čak i ideologijom zaštite ljudskih prava. Jer, novi zidovi će osnažiti logiku utvrđivanja i razgraničavanja identiteta po etničkoj osnovi, i tako sami postati izvor stalne pretnje, neka vrsta okamenjenog sećanja koja pretili budućnosti Bosne, jer ono što je u Dejtonu zaklonjeno pomenutim sporazumom nalazi se s druge strane pamćenja.

➤ V

Ukoliko nas istorija Balkana nečemu uči, to je da zidovi nose smrt čak i kad sâmi ne ubijaju. U strukturi mira na Balkanu ima nečeg što je poput rata, nečeg što generaciju ili dve kasnije vodi slomu sila stabilizacije, i tako novoj katastrofi. Kada to kažem, ne želim da sugerišem da se zid može zameniti nekom drugom strukturom. I sigurno ne mislim da treba oživeti hibridnu politiku identiteta simbolizovanu mostom što je povezivao multietničku Bosnu iz prošlosti u Andrićevoj, komunističkoj, ili bilo kojoj drugoj verziji. Nikakva nova građevina, figurativna ili stvarna, neće moći da postavi stvari na svoje mesto. Kao što smo videli u poslednjem ratu, sve što je u Bosni ikada sagrađeno može da se sruši: mostovi, biblioteke i, naročito, svete građevine. Takođe, kako to pokazuje jedan drugi balkanski mit, da bi nova zgrada bila izgrađena, u njen temelj se mora uzidati žrtva. Bosna devedesetih nije bila u stanju da preživi upravo tu vrstu žrtve, upravo to temeljno nasilje. Budućnost Bosne, kao i budućnost bivše Jugoslavije čija se utvara zlokobno diže nad Balkanom, ne može biti poduprta novom žrtvom i novim zaboravom. Bosna se ne može podići nasuprot sili koja ju je porušila – nasuprot prošlosti koju istorija sećanja ne prepoznaje, prošlosti čiju nasilnu logiku razotkriva Ugrešičkina priča.

Sledeći sličan tok razmišljanja, uviđamo da se ovde javlja izvesna potreba za izmenom utvrđenih stilova pisanja o ratovima, genocidima i drugim katastrofama, bez obzira da li je reč o istoriji, reportaži ili književnosti. Od pisca poput Denera takva bi promena zahtevala dublju introspekciju i više skromnosti. Recimo, pisac bi trebalo da bude svestan procesa koji su na delu prilikom formiranja identiteta, uključujući, pre svega, projekciju i fascinaciju smrću i razaranjem.

➤ VI

Kada se i preostali zidovi Skopasove kuće uruše, kaže Dubravka Ugrešić, javlja se prinuda da se Simonidov posao nastavi. Ali oni koje Ugrešić naziva »novim svedocima«, »pogođeni [su] dvostrukom nesrećom«. U trenutku kada su novi svedoci pogođeni dvostrukom nesrećom, pošto se zid već srušio na Simonida, u prilici smo da uvidimo određenu istinu o istoriji koja nam nije bila posve dostupna pre katastrofe u obliku u kojem nam se sada pokazuje. Ciceronov spis *De oratore* pomoćiće nam da preciznije objasnimo o kakvoj istini je reč. Naše prvo pitanje biće šta je, zapravo, Simonidova mnemotehnička umetnost – jer u njenoj biti se krije razlika između Ugrešičkine priče i rimske verzije Simonidove legende, kao i razlog zašto bi trebalo tražiti drugačiju strategiju izgradnje i svedočenja, drugačiju od

one koja je indirektno prisutna u Ciceronovom razumevanju Simonidovog otkrića.

Analizu Ciceronovog teksta nastavljam od mesta kod kojeg sam stao u uvodu ovog eseja. Pošto je izjavio da je Simonid, setivši se redosleda u kom su Skopasovi gosti sedeli za stolom, identifikovao tela, Ciceron zaključuje, »*hac tum re admonitus invenisse fertur ordinem esse maxime qui memoriae lumen afferret*«. ¹³ Ključna reč u ovoj rečenici je svakako »ordo«. Ali nije sasvim jasno koje od nekolikih značenja – loza, red, niz, poredak, pravilnost, redosled, raspored – ova reč ima za Cicerona. Takođe, ništa nam ne garantuje da poredak koji Simonid otkriva predstavlja za Cicerona redosled u kom su gosti sedeli za stolom pre no što je krov propao, a ne, recimo, zakon sećanja koji se javlja – koji je, štaviše, izmišljen – u toku sámog procesa pamćenja. Isto tako, nije očigledno da između događaja pre, za vreme i posle urušavanja krova postoji kontinuitet i određeni poredak. Da li, recimo, poredak osvetljava sećanje, ili možda sećanje osvetljava poredak? Da li je to poredak stvari, niz događaja, ili poredak vremena? Da li je to najpre poredak stvari, ili poredak vremena, ili pak, poredak sećanja?

Ali, počnimo jednostavnim pitanjem: kako prevesti Ciceronovu rečenicu »*hac tum re admonitus invenisse fertur ordinem esse maxime qui memoriae lumen afferret*«? Jedan od mogućih načina je ovaj: »upozoren time, on je, kako kažu, otkrio da poredak, više no bilo šta drugo, donosi svetlost sećanju«. Reč »*memoriae*«, u dativu, pokazuje da se svetlost donosi sećanju. Pošto se »*lumen afferret*« prevodi na srpski glagolom »osvetlititi«, poredak, dakle, osvetljava, rasvetljava, ili razjašnjava sećanje. Reči »najpre« ili »naročito« (*maxime*) znače »više no bilo šta drugo«; što će reći da za osvetljavanje ili razjašnjavanje sećanja još uvek nije pronađen bolji način od ovog koji nazivamo »poredak«.

O sámom osvetljavanju Ciceron kaže da ono »ne može da prizove sećanje ukoliko nam sećanje nije prirodom dato; ali ukoliko je sećanje sakriveno, osvetljavanje ga, svakako, može prizvati da iziđe iz skrovišta«. ¹⁴ Imajući to na umu, vidimo da Ciceron ne kaže da je Simonid svojim otkrićem »*ars memoriae*« izmislio pamćenje, već da je uspostavio vezu između poretka i pamćenja. Reč koju Ciceron koristi da označi Simonidovo »otkriće« umetnosti pamćenja je »*protollo*«. ¹⁵ Glagol *protollo* se može prevesti glagolom »otkriti«, ali, zbog svog korena *tollo*, *protollo* takođe znači »izneti (napred)« i »podići«, »uzdići«. Stoga, Simonidovo otkriće predstavlja uzdizanje i podizanje umetnosti pamćenja na određeni nivo, viši od onog na kom je pamćenje do tada bilo. Možemo onda zaključiti da se svetlo poretka prinosi sećanju koje je priroda dala ljudskim bićima. Poredak tako priziva sećanje da izađe iz skrovišta i na taj način otkriva prošlost, čineći je prisutnom u sadašnjosti.

Bez obzira da li su otkrivanje, prizivanje, osvetljavanje i podizanje sinonimi kod Cicerona, i bez obzira da li su njihove radnje komplementarene, ono što poredak ne može da obuhvati i razjasni ostaje u mraku, izvan Simonidovog domašaja. Sećanje je, dakle, ono što se *izvodi na svetlost dana*, a pamćenje je proces razjašnjenja mračnih mesta. Štaviše, pamćenje predstavlja veštinu kojom se Simonid koristi da proširi i produži domen poretka, i osvoji domen nepoznatog. Ako je tako, onda nam umetnost pamćenja pomaže da upamtimo ono što pripada prošlosti, ono što se može dovesti u red, postaviti u poredak ili, jednom rečju, urediti. Ali, dok osvetljava određene elemente prošlosti, pamćenje – osvetljavanje, svetlo samo – zatamnjuje ono što ostaje u mraku.

Poredak je, stoga, konstituisan kao zamena za ono što Ciceron smatra haosom, mrtvim stanjem u kojem se stvari i raskomadana tela nalaze nakon urušavanja krova. Kada podigne tamu, poredak zauzima mesto onoga što se tu ranije nalazilo, razjašnjava nedoumice oko delova tela i priprema ih za sahranu. U nekoj vrsti dvostrukog poteza, Ciceron postavlja poredak (i otkriće umetnosti pamćenja) na sâm početak, smatrajući da novotkriveni poredak i nova umetnost predstavljaju izvor pre kojeg ničeg značajnog nije bilo. Dakle, ukoliko Simonidovu rekonstrukciju tela smatramo reprezentacijom događaja, to je samo zato što njegovo rešenje predstavlja uverljivu, razumom vođenu verziju događaja, a ne zato što Simonid svedoči o onome što se dogodilo.

Kada to kažem, ja ne odbacujem korist i moć poretka i razuma. Upravo obrnuto. Moja analiza Cicerona i Denera treba da ukaže na ona mesta u njihovim tekstovima – i jedan i drugi rekonstruišu prošlost – gde se poredak i razum preobražavaju u vlastitu suprotnost, ne dozvoljavajući nam da saznamo ono što želimo i treba da upoznamo. Kod Cicerona se to očituje u njegovom verovanju da poredak (a sámim tim i umetnost pamćenja i istorija) može u potpunosti da uredi i predstavi stanje stvari pod urušanim krovom.¹⁶ Sređivanje, postavljanje događaja u poredak nikako ne može da otkrije, preobrazu haosa katastrofe ili da nadomesti nastalu štetu. Red nam samo pomaže da događaje prevedemo u izraz koji ne zvuči onoliko preteće koliko bi zvučao jezik haosa da isti možemo da čujemo; stoga je takav izraz razumljiviji i lakši za pamćenje.

Kada je reč o razumu, razumno je posumnjati u Simonidovo otkriće – ne u njegovu rekonstrukciju leševa, već u retoričke figure (poredak i sećanje, na primer) koje koristi Ciceron. Drugo, razumno je ne poverovati da teskoba, koju osećamo kada posmatramo katastrofu, ima više veze sa mrtvima nego sa živima (fascinacijom živih prema mrtvima i identifikacijom sa njima). Treće, i možda najvažnije, razumno je posumnjati da racionalizacija katastrofalnih događaja – pokop leševa – može u potpunosti da preuzme ulogu

gu koju bi oplakivanje (*mourning*) nesreće trebalo da ima. Razum je možda posledica traume, sposobnost koju je ljudska rasa razvila da bi predstavila ono što joj je nepojmljivo. Ali čak i takvo razumno rešenje ne može da izbriše i zameni ili predstavi događaj.

Kao hemikalije prilikom razvijanja fotografija, umetnost pamćenja fiksira mrtve (i sećanja) i to čini sledeći zakon poretka živih. Uz verovatnu identifikaciju i pokop leševa, oni elementi sećanja koji se ne mogu izvući na svetlost dana, koji se ne mogu dovesti u red, bivaju odgurnuti u zaborav i na taj način umireni.¹⁷ Krajnji ishod ovog procesa rekonstruktivnog sećanja nije značenje prošlosti ili prošlih događaja, već značenje poretka koji je postao zamena za izgublenu, neznanu prošlost, i koji poznajemo pod imenom »istorija«. Ciceron nije očevidac katastrofe, već kum pri rođenju umetnosti pamćenja koja sledi i potvrđuje politički poredak Rimskog carstva. Raskomadani leševi mrtvih gostiju zauvek su zaklonjeni od pogleda živih.

S druge strane, u priči Dubravke Ugrešić prekinut je čin pamćenja koji je Simonid inaugurisao, i sâm pesnik nestaje u katastrofi koju je trebalo da dešifruje. On postaje plen svoje fantazije o sveznanju, plen moći koja omogućava da red razlikujemo od nereda, mir od haosa, svetlo od mraka, pamćenje od zaboravljanja, jedno telo od drugog. On postaje žrtva upravo onog koncepta istorije koji je njegovo otkriće ustoličilo u rimskoj verziji legende o umetnosti pamćenja. Registrujući Simonidovu smrt, Ugrešić takođe uprizoruje nastanak drugačije subjektivnosti, pokazujući pri tom da su ponavljanje i fragmentacija zakoni istorije na Balkanu. Novi svedok je u mnogučnosti ne samo da svedoči o istorijskoj katastrofi, Simonidovoj smrti, već i o katastrofi vlastitog postajanja, jer on svedoči o nastanku istorije upravo kada se on, kao svedok, formira u subjekta. Razume se, ovo nije trenutani čin već trajan proces koji na kraju može dovesti čak i do svesti o posledicama samo-ostvarivanja, koje vidimo, recimo, u proglašenju nacionalne nezavisnosti.

Ukoliko se, svedočeći o katastrofi, svedok sučeli i sa temeljnom fantazijom stvaranja identiteta, Bosna bi po prvi put mogla da počne ispočetka. Budimo sigurni: sva obećanja u pogledu budućnosti Bosne i Balkana su neodrživa, sva predividjanja kratkosežna. Ali moguće je ustanoviti da danas još uvek postoje upravo one mogućnosti koje nisu bile ostvarene kasnih osamdesetih, kada je etnička pripadnost postala osnovna odrednica identiteta pojedinca, kada su samoopredeljenje, prava naroda i stvaranje države-nacije postali najvažniji istorijski zadaci koji su potisli sva ostala prava, interese i potrebe. Svaki sporazum nakon Dejtona bi u tom slučaju vodio susretu sa nepoznatom, zaboravljenom prošlošću. I to je susret koji Bosna – i Balkan uopšte – ne sme da propusti, jer Bosna nije ništa drugo do ovaj susret sa istorijom koja nije njena.

Za Evropu (kao što jasno pokazuje njeno hamletovsko oklevanje da interveniše), Bosna je mesto na kojem se istorija stvara. I ne samo istorija dvadesetog veka – ono »nepojmljivo« što se ponavlja kao »etničko čišćenje«, Prvi svetski rat koji je počeo u Sarajevu – već i kulturna predistorija Evrope, jer Bosna je teren na kojem se ukrštaju Istok i Zapad, njeni grčki i rimski koreni. Ukoliko Bosna, koja nosi ožiljke verskih, istorijskih i političkih podela, i koja Evropu podseća na njene najdublje rane, ne dođe na ovaj sastanak sa istorijom, naredni rat će je primorati da to učini.

Ako ovo zvuči odviše apstrakno, dopustite mi da dodam kako bi svaki novi sporazum nakon Dejtona podrazumevao, između ostalog, i preuzimanje odgovornosti za ono što je učinjeno u vreme kada je ono što danas smatramo prošlošću bila zajednička sadašnjost. Dok ovo pišem (u leto 1998), ta se prošlost ponavlja na Kosovu, između albanskog zahteva za nezavisnost i srpskog gušenja albanskog identiteta.

➤ VII

Balkanskoj istoriji nje potreban lek. Nama iz bivše Jugoslavije – ali i Evropljanima, a možda i svima drugima – potrebna je hrabrost da se suočimo sa ponavljanjem istorije, hrabrost da se sretne sa mrtvima i vlastitom smrtnošću a da pri tom mrtve ne pretvorimo u svojinu živih. Drugim rečima, ono što nam predstoji da naučimo nije kako da rekonstruišemo raskomadane leševe i kako da ih dolično sahranimo, već kako da preživimo vlastitu identifikaciju sa svojim mrtvima. Ne treba nam, dakle, novi *Pax Romana*, već treba da razumemo kako svako ponavljanje u istoriji predstavlja takođe i trenutak u kojem možemo da krenemo iznova, trenutak otvaranja prema mnogostrukosti mogućnosti koje nisu bile ostvarene. Bez obzira na to kojim će putem krenuti ovaj rad na istorijskoj traumi, on će morati da obuhvati i prevladavanje fantazije u temelju stvaranja identiteta na Balkanu. Jer, samo onaj narod koji je uspeo da prevaziđe fantaziju o vlastitom uništenju ili istrebljenju, u stanju je da živi sa drugim narodima. Jedino pesnikinja koja je uspela da se sučeli sa svojom smrtnošću, pesnikinja koja je, dakle, prepoznala sebe u Simonidu pod ruševinama i preživela (u figurativnom smislu) tu identifikaciju, u stanju je da na neki način govori o budućnosti.

Naravno, ova fantazija kolektivnog uništenja istovremeno je i fantazija onoga što nas čini ljudskim bićima.

➤ VIII

U ovom eseju analizirao sam dva različita stava prema prošlosti: prvi, Ciceronov i Denerov, predstavlja nastojanje da se rekonstruiše prošlost; drugi,

koji nalazimo u ogledu Dubravke Ugrešić, jeste pokušaj da se o prošlosti svedoči u trenutku njenog nastajanja u sadašnjosti. Prvi vodi zaboravljanju prošlosti upravo u času kada autor veruje da je otkrio šta se stvarno dogodilo. Drugi nudi uvid u sâm proces stvaranja istorije. Prvi je priča gledaoca koji posmatra događaj sa bezbedne udaljenosti. Drugi, svedočenje učesnice koja je i sama preživela nesreću i koja stoji u sred ruševina, kao da katastrofa i dalje traje, iako postoji svest da je reč o prošlom događaju.

Na kraju bi trebalo da shvatimo da dve verzije legende o Simonidu zapravo upotpunjuju jedna drugu. Uzete zajedno, one otkrivaju dve strane katastrofe: s jedne strane, potrebu za pomenom mrtvih, i s druge – raskid, prekid, zaborav događaja koji ni pesnik ni filozof (a novinare da i ne pominjemo) ne mogu da zapamte.

Mi, Dubravka Ugrešić i ja, i drugi koji su napustili Jugoslaviju jer u balkanskim razmiricama i ratovima nisu mogli da nađu svoju stranu, mi ne možemo ni da zapamtimo ni da zaboravimo Jugoslaviju – bivšu Jugoslaviju, bivši »mi«. Krov i zidovi Skopasove balkanske kuće i dalje se urušavaju. I dalje smo zarobljeni – u zaboravljanju, u haosu katastrofe bez ključa. Ali i mi se, takođe, okrećemo na drugu stranu.

Napomene

1. Simonid je autor nekih od najčuvenijih grčkih epitafa. Poznat je i po tome što je tražio vrlo visok honorar za svoje usluge. Među stihovima koji mu se pripisuju jeste i onaj, kako to kaže Bernard Noks (Knox), »najpoznatiji distih u čitavoj istoriji«:

Putniče, reč ovu Lekedemonjanima prenesi:

Mi koji ovde počivamo učinismo što nam oni rekoše da učinimo. (247)

Simonid je napisao i epitaf »za spartanskog vidovnjaka koji je u Termopilskom klancu predvideo svoju smrt, ali nije hteo da se povuče«:

Ovo je ovde grob Megistov, kojeg onomad

Persijanci i Međani ubiše kad su

Sperhejos reku prelazili; vidovnjak koji jasno videše

utvaru smrti kako se na njega kreće,

ali ne mogaše da spartanske kraljeve

napusti. (251)

Bernard Knox, ed., *Classical Literature* (New York: Norton, 1993)

2. Cicero, *De oratore*, trans., E. W. Sutton (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), 467.

3. Dubravka Ugrešić, »The Confiscation of My Memory«, trans., Celia Hawkesworth, *New Left Review* 218 (1996), 39. Ugrešić je jedna od najprizna-

tijih književnica bivše Jugoslavije. Napustila je rodnu Hrvatsku početkom rata. [Dubravka Ugrešić, *Kultura laži [antipolitički eseji]*, Arkzin, Zagreb, 1996, str. 235 – *Prim. prev.*]

4. Ibid., 39. [Isto, 246]

5. Katherine Kearns, *Psychoanalysis, Historiography, and Feminist Theory: The Search for Critical Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 1.

6. Mark Danner, »Bosnia: The Turning Point«, *New York Review of Books* 45. no. 2 (1998), 35.

7. Ibid.

8. Mark Danner, »The U.S. and the Yugoslav Catastrophe«, *New York Review of Books* 44. no. 18 (1997), 64.

9. Danner, »Bosnia«, 41.

10. Ibid.

11. Ibid.

12. Ibid., 35.

13. Cicero, *De oratore*, 446.

14. Ibid., 473 (kurziv je moj).

15. Ibid., 476.

16. Umetnost sećanja takode je i dar koji ljudi dobijaju nakon katastrofe. On je ishod žrtvene razmene, veština koju ljudi zaslužuju kao naknadu za smrt i patnju.

17. Kako tvrdi Hajdeger (Heidegger) u delu *Parmenid*, latinska reč »*pax*« (mir) etimološki je srodna reči »*pango*« koja znači »učvrstiti, fiksirati«. Vidi: Martin Heidegger, *Parmenides*, trans. A. Scjuwer and R. Rojcewicz (Bloomington: Indiana Univeristy Press, 1992), 41.

Prevod:

Vesna Bogojević i Petar Ramadanović

(Petar Ramadanović, "Simonides on the Balkans", *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, eds. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002, pp. 351-364)

Dragan Kujundžić

Bosna kao granica Evrope: Andrić i Angelopoulos



Bosna, kakav primer. Bosna, kakav primer? Poslušajmo u ovom ponavljanju dve mogućnosti definisanja prostora: jedan, koji će spominjati prošlost, katastrofičku ruinu poznatu kao «istorija», suviše poznatu u svojoj pretskazivosti, gramofoniju prostora znanog kao «Evropa» – Bosna, kakav primer – i drugu, pitanje, mogućnost mesta/prizora (*site/sight*) ili graničnosti radikalno osobite u svojoj singularnosti, u svojoj još neoblikovanoj, raščinjenoj egzemplarnosti, do koje tek treba da dođe, jedno nečuveno pitanje – Bosna, zaista, kakav primer? I neka nam bude dopušteno da odmah predložimo tezu, jedno hrljenje ka granici: svaka od ovih mogućnosti mora ostati u igri, i biti suspendovana, kako bi se pojavila različita Bosna, i različita Evropa, takođe. Pitanje mora ostati pitanje, i primer mora ostati primer, i jedno i drugo i u igri i suspendovani, kako bi se pojavilo nešto poput otvaranja drugačije Bosne, drugačije Evrope. Na primer, poput otvaranja Deridinog (Derrida) pitanja u knjizi *Drugi pravac*: «A šta ako bi Evropa bila ovo: otvaranje ka istoriji za koju je promena pravca, odnos prema drugom pravcu, ili prema drugome od pravca, iskušavano kao uvek moguće? Jedno otvaranje i ne-isključivanje za koje bi Evropa na neki način bila odgovorna?». ¹ Ovaj pravac biće mesto odgovornosti, pravac omogućen krmanjenjem između dve ruine: jedno je ruina prošle istorije, u kojoj je Bosna jedan egzemplarno evropski prostor, a drugo je ruina uvek raščinjene, neoblikovane, singularne i egzemplarne, destrukturirajuće budućnosti. Između dve distance, mali prostor, klin, odgovornost za budućnost, odgovornost za drugog. Ovaj klin može biti jedina moguća budućnost za Evropu, zato što je toliki toga u pitanju.

Pogledajmo nekoliko primera. Ivo Andrić, jugoslovenski dobitnik Nobelove nagrade za književnost iz 1961., piše svoje romane *Na Drini ćuprija* i *Travnička hronika* tokom Drugog svetskog rata. U prvom romanu se govori o iz-

gradnji mosta kod bosanskog pograničnog gradića Višegrada, od strane Mehmed-paše Sokolovića, tokom 16. stoleća. Sâm most je, od početka, mesto povezivanja, premoščavanja, saobraćanja, između Evrope i njenog drugog, Osmanske imperije; ali on je, takođe, i spomenik, koji spominje nasilno odvajanje Mehmed-paše, prisilno preobraćenog u islamsku veru tokom njegovog deinstva. Most je, dakle, takođe, već, i ruina, primer ruine; most je front, mesto rata, egzemplarna granica i ograničenje Evrope, unutar Evrope. «Neka se Evropa pazi, jer ja mogu da napravim zid protiv nje, kao primer za čitavu Evropu», napisao je jednom prilikom «stvarni», istorijski Mehmed-paša.

Andrić je oslikao most kao uvek već ruinu istorije, koja proždire tela i muslimanskih i srpskih seljaka: varvarski primer istorije. Tokom uzgradnje, ogromni kameni blok pao je na jednog od radnika, mladog Arapina, šegрта majstora Antonija, glavnog graditelja, presecajući ga na pola i zauvek sahranjujući njegove noge u temelje mosta. Kameni blok pao je tačno na svoje mesto i zato nije pomeran kako bi se izvadili ostaci mladog Arapina, koji je malo posle nesreće umro i kojem se svakako nije moglo pomoći: «Svi muslimani muškarci izašli su da isprate i ponesu po nekoliko koraka njegov *tabut* /mrtvački kovčeg/, u kom je ležala samo gornja polovina njegovog mladog tela, jer pola ga je ostalo pod kamenim blokom»². Graničnost koja je most, takođe je, dakle, i sarkofag, mašina koja jede meso, njegov središnji potporni stub grobnica, mračna odaja, pogubni spomenik. Jedno drugo telo koje je uzeo most jeste telo seljaka Radisava, koji je uhvaćen dok je rušio most za vreme njegove izgradnje. Njegova žrtva, nabijanjem na kolac, na mostu, kao primer drugima, takođe spominje i obeležava ovo egzemplarno mesto, kao primer za Evropu i kao primer Evrope. Dok je Radisav nabijan na kolac, «u jednom trenutku kucanje prestade. Merdžan /dželat/ je video kako se pri vrhu desne plečke mišići zatežu i koža odiže. On priđe brzo i proseče to ispučeno mesto *unakrst*».³ Ovaj primer drugima, sprečio je dalje ometanje gradnje mosta, i izgradnja je uspešno okončana.

U romanu *Travnička hronika*, Andrić slika živote zapadnih dipolmata u Travniku, u to vreme sedištu Osmanske uprave u provinciji Bosni, na početku 19. stoleća za vreme Napoleonovih ratova. Tokom skupa koji je za diplomate organizovao vezir Ibrahim-paša, služeni su limunada i čibuci, kako bi se proslavile dobre vesti koje treba da obznani Ibrahim-paša: «Vezir je začu- tao. Kao da je to bio znak, u Divan su ušli gotovo trčecim korakom ičogla- ni». Iz prljavih džakova od kostreti i crnih mešina koje su uneli, «počeše da sipaju odsečene ljudske uši i noseve u znatnoj množini, neopisivu masu ubo- gog ljudskog mesa, usoljenu i pocrnalu od usirene krvi. Hladan i odvratn zadah vlažne soli i ustajale krvi prođe Divanom. ... Davil /francuski ambasador/, koji ni u snu nije mogao očekivati ovakav prizor, oseti kako mu se po- diže stomak i limunada gorči u ustima i preti da udari na nos»⁴. Ovi ostaci

ljudskog mesa bili su trofeji iz pobede nad nekom ruskom ili srpskom jedinicom, primer moći Otomanske imperije; ali delovi tela, kaže Andrić, u stvari su poticali od «običnog pokolja koji je ogorčena i dokona vojska izvršila nad bosanskom rajom, negde kod Zvornika».⁵ Scena je egzemplarna na mnogo načina, a najviše kao scena gađenja uglađenog Evropljanina, koji se suočava sa drugom, nezamislivom Evropom («ni u snu»), Evropom sámom. Izlišno je reći, Austro-ugarski predstavnik na ovom skupu, ambasador fon Miterer, takođe se osećao malo mučno na prizor granice Evrope. Ne zaboravimo da se Davilovo gađenje pojavljuje dok se dešava najveće krvoproliće Slovena u 19. veku, izvršeno ne od strane Turaka, nego od Napoleonove i Davilove Francuske. I da Andrić piše svoje romane posle Prvog svetskog rata, koji je započeo u Sarajevu ubistvom nadvojvode Ferdinanda, i nastavio se agresijom Austro-ugarske imperije na Srbiju, koja je ostavila Srbiju bez trećine muškog dela njene populacije; i dok se jedan drugi veliki pokolj Slovena u 20. veku, od strane jedne druge prefinjene evropske nacije, koja je «iznad svega», «über alles», dešava na ruskom frontu i u nekim delovima Jugoslavije. A dodajmo da je rat u Bosni ubrzan nemačkim unilateralnim priznanjem Bosne – uprkos eksplicitnim protestima svih «zapadnih saveznika» – koje je zaista učinilo nemogućim diplomatske pregovore koji su bili u toku. Da li iko zaista veruje da rat u Bosni, bez obzira ne neposrednu političku odgovornost i vinovnost strana uključenih u rat na terenu, nije, nije bio, takođe i odvijanje najpretskazljivijeg geo-političkog programa, stalno i iznova neprekidno nastavljanog na Balkanu, naime, rat granica same Evrope, i sama granica evropske odgovornosti? Da se ova odgovornost, dakle, *naša*, «Zapadna», Evropska, promisli i angažuje?

Evo dva kontra-prимерa. Uz predvidljiv niz nesreća, Andrić, u svom romanu *Na Drini ćuprija*, stavlja jedno otvaranje, još jednu nesreću. Tokom katastrofalne poplave, u Višegradu, svi religijski uglednici okupili su se tokom te noći, i počeli da pričaju «duge priče iz starih vremena, koje nisu imale nikakve veze sa nesrećom koja ih je ovde saterala i sa svih strana okruživala. ... tako su ugledni ljudi, očvrslili i od detinjstva navikli na nedaće svake vrste, savladivali noć za 'velikog povodnja' i nalazeći u sebi snage da se prividno šale, naočigled nesreće koja je nailazila i zavaravali bedu koju nisu mogli da izbegnu».⁶ Usred noći, svetlo: između predvidljive gramofonije religije, i prirodne nesreće, jedno otvaranje, u noći, u kojem se okupljanje, zajedničnost, dešavaju, u kojem se pojavljuje mogućnost koegzistencije, mogućnost da se pojavi drugačijost, jedno drugo, jedno drugo Drugo, ne-programirano istorijom, ipak prizvano i dočekano dobrodošlicom upravo u njenom katastrofičkom spominjanju.

Jedno drugačije mišljenje o prostornosti takođe je ponudio Andrić u svojoj kratkoj priči «Most na Žepi», u kojoj se opisuje gradnja mosta od stra-

ne jednog drugog vezira, Jusufa Ibrahima, u selu Žepa, i na reci istog imena. Treba se podsetiti da je selo Žepa postalo poznato tokom poslednjeg rata kada je iz ovog pograničnog grada, opsednutog od strane srpskih trupa, u svet dospela vest o gladi i kanibalizmu. Kada je most završen, mladi pesnik je ponudio veziru hronogram sa natpisom za most. Namera je bila da se proslavi spomen na javnu građevinu koju je Jusuf darovao seljanima Žepe. Natpis je sadržavao pesmu koja je slavila vezira; njegov pečat, koji je sadržavao njegovo ime, Jusuf Ibrahim, Istinski rab božiji; i njegovu devizu, 'U ćutanju je sigurnost'. Vezir je dugo razmišljao nad natpisom i na kraju izbrisao pesmu i ime. Samo je njegova deviza ostala, koju je, konačno, takođe izbrisao. Tako, «ostade most bez imena i znaka». ⁷ Budući da se izgradnja mosta dešava posle političkog događaja koji se okončao skoro katastrofalno po vezira, gest de-imenovanja, ostavljanja «dvostrukog ćutanja» (brisanja reči «ćutanje», zajedno sa devizom) može se videti kao gest, od strane Andrića, kojim se uzdrma va nasilje imenovanja i izvesnost mesta. Ćutanje, de-imenovanje, brisanje imena, belina, mogu se videti kao nada, obećanje, upisani unutar priče, da će mesto ostati izvan genealoškog, nacionalnog, ili političkog prisvajanja. Andrić ostavlja graničnost kao jedno otvaranje prema neprogramiranom, drugom; obećanje, upravo zato što, kako Ugo Vlaisavljević, (najistaknutiji bosanski filozof koji je ostao u Sarajevu tokom čitave opsade) piše, «Geopolitika nije ništa drugo nego politika imenovanja». Vlaisavljević potom objašnjava egzemplarnost Bosne: «Zato treba misliti rat u Bosni i Hercegovini, ili rat protiv Bosne i Hercegovine, ne čekajući nezainteresovane posmatračke 'sa strane', koji će nam, privilegovani zbog nesupstancijalne vezanosti za ovdašnje tlo i svog pojmovnog jezika, jednom dati naučno objašnjenje onoga što se dogodilo. Treba misliti ovaj rat, ili ove ratove, u ime mnogih stvari toliko očevdinih, pa i u ime političke egzemplarnosti Bosne i Hercegovine za svaku postojeću geofilozofiju». ⁸

Odisejev pogled (1996), film Tea Angelopulosa (Angelopoulos), priča kako moderni Odisej (Harvi Kajtel /Keitel/) hoće da pronađe tri nerazvijene rolne braće Manakis (Manakis) čiji je prvi film (prikazan u okviru filma *Odisejev pogled*), koji zaista postoji, i jedan je od prvih filmova uopšte, prikazuje ženu koja tka, negde na Balkanu. Potraga za znanjem vodi Odiseja kroz mnoge scene ponavljanja nasilja istorije koje konstituše prostor poznat kao Balkan, odnosno, Istočna Evropa: u Grčkoj, Albaniji, Makedoniji, Rumuniji, onda u Beogradu i Sarajevu. U jednoj sceni u filmu pokazuje se beznačajno selo, Janjina, koje su snimila braća Manakis u Makedoniji – beznačajno ali egzemplarno – dok glas u off-u priča: «Sve evropske vojske prošle su kroz njega». Sarajevo iz poslednjeg rata jeste mesto u koje ga teleologija njegove volje da zna odvodi, i pronalazeći rolne, ona pronalazi svoje odredište, svoj cilj. Nerazvijene rolne čuvao je jevrejski kustos, koji je ubijen, zajedno

sa čitavom svojom porodicom, ubrzo pošto je predao film Kajtelu. Poslednje scene oslikavaju Sarajevo u magli, jedino vreme kada je u gradu mir. I u tom trenutku mira vreme je da se pokopaju mrtvi. I upravo u tom trenutku potmule opasnosti, mladi orkestar može da svira na otvorenom, «mladi Srbi, Hrvati, Muslimani, sviraju zajedno», objašnjava jevrejski kustos Kajtelu. Zajedničkost se pojavljuje uprkos katastrofi, tokom magle, koja re-orijentiše Odisejev pravac, ka mogućnosti drugačije Bosne, drugačije Evrope.

Odisejev pogled subvertuje čitav grčki, i otuda, egzemplarno evropski pojam onto-teleologije gledanja i oprostora vanja, koji počinje, u najmanju ruku, sa Platonovom pećinom, i predlaže jedno drugačije «izmeštanje grčkog logosa», izvesno grčko-jevrejsko kalemljenje, kako to Žak Derida (Derrida) kaže u tekstu «Nasilje i metafizika»: «izmeštanje našeg identiteta i, možda, identiteta uopšte; ono nas poziva da napustimo grčko mesto i, možda, mesto uopšte».⁹ Ovo su Deridine reči o jednom drugom strpljivom Jevrejinu, Emanuelu Levinasu (Levinas) («Jevrejgrk, Grkjevrej» jeste način na koji Džojz (Joyce) zove svog Odiseja, i kako Derida zove Levinasa).¹⁰ Ovaj različito mesto i ovaj različiti prizor biće motivisani na voljom da se zna, vidi ili imenuje, što samo može da posvedoči već programiranu katastrofu istorije. Ova «volja da se zna» koja pripada pogledu, u sebi je saučesnička na mnogo načina sa dešavanjem nasilja, za šta je primer cinična anegdota iz Sarajeva, tokom opsade; jedan sused drugome, Srbīn Muslimanu, ili obrnuto, kao kletvu, kaže sledeće: «Dā bog da ti kuća noćas bila na CNN-u!». Dakle, CNN nije tamo gde su rat i razaranja, rat i razaranja su tamo gde je CNN. Građani Sarajeva razumeli su to bolje nego «liberalni Zapad» ili «Evropa». Naprotiv, ovaj alternativni prizor biće motivisan, ili zamišljen, jednom krajnjom pasivnošću: tkanjem, čuvanjem i pažnjom, strpljivim spominjanjem opasnosti koja odvraća upravo onu vrstu oftalmo-falokratskog pogleda rata, pod kojim evropska istorija raščinjiva, odnosno, ruiniira sebe. Upravo nas u tkanju i čuvanju, u brizi za drugog, u opasnosti, kao što Levinas kaže, «lice drugog, u ovoj nagosti, izloženo smrti ... podseća na sāmú smrtnost druge osobe».¹¹ Odgovornost prema drugome uvek će prethoditi izvesnosti imena, prizora ili pogleda.

U jednoj od poslednjih scena filma, prazan kadar trepti ispred Odisejevog pogleda. Na praznom ekranu on vidi, možda, katastrofu istorije: lice svake osobe koja je umrla u bosanskom ratu; kraj mesta i prizora, mesto/prizor Evrope. Ali u praznom treptanju kadrova, jedno otvaranje: prazan, nerazvijen film, jedan neviđeni spomen neprogramiranog drugog, strpljenje, pasivnost, obećanje, budućnost. Na primer, jedan primer. Jedan primer? U međuvremenu, Sarajevo je u magli. Svet je slep.

Beleška

* Ovaj tekst je verzija predavanja pročitano na *Presidential Forum of the Modern Language Association* (sekcija posvećena Istočnoj i Centralnoj Evropi), koji se održao u Torontu, Kanada, u decembru 1997. Ono na šta se ovde upućuje kao na «Evropu» može se čitati stalno kao «Zapad» («porodica civilizovanih nacija» – Džordž Buš): sve nacionalne, političke, medijske i druge institucije koje danas konstituišu dominantni i dominirajući politički prostor.

Napomene

1. Jacques Derrida, *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 17.
2. Ivo Andrić, *Na Drini ćuprija*, (Novi Sad: Matica srpska, 1965), p. 63.
3. Andrić, *Ibid.*, 1965, p. 48, (kurziv D. K.).
4. Ivo Andrić, *Travnička hronika*, (Sarajevo: Svjetlost, 1976), p. 237.
5. Andrić, *Ibid.*, 1976., p. 239.
6. Andrić, *Ibid.*, 1965, p. 120.
7. Ivo Andrić. *Pripovetke*, (Novi Sad: Matica srpska, 1965), p. 98.
8. Ugo Vlaisavljević, «Geopolitika i geofilozofija», *Belgrade Circle Journal*, 'Pure War', 1-2, 1995, s. 13 (kurziv D. K.). Vlaisavljevićev tekst pojavio se kao prvi u tematskom broju časopisa naslovljenom 'Čisti rat', u Beogradu, tokom poslednjeg rata, objavljenom bilingvalno na engleskom i srpsko-hrvatskom, od strane Beogradskog Kruga, ne-vladine organizacije, koja je bila i ostala najegzemplarnija institucija koja je kritikovala Miloševićevu vlast, ali i sve druge nacionalno-socijalističke snage na prostoru koji je nekada bio Jugoslavija. U njemu se nalaze tekstovi vodećih intelektualaca iz svih jugoslovenskih republika koji su odbacili demonizaciju drugog na prostoru bivše Jugoslavije, a takođe i tekstovi vodećih evropskih mislilaca i filozofa: Žan-Lika Nansija (Nancy), Petera Sloterdajka (Sloterdijk), Žana Bodrijara (Baudrillard), Ričarda Rortija (Rorty), etc. Kada se jednog dana bude pisala istorija rata u Jugoslaviji, Beogradski Krug će se pojaviti kao najčasnija institucija koja je predstavljala «evropsku građanskost» u Jugoslaviji, za Jugoslovene, i za samu Evropu. Evo činjenice malo poznate na Zapadu: Beogradski Krug je pozvao Žaka Deridu da održi predavanje u Beogradu uoči rata u Bosni. Derida je odabrao da pročita svoj tekst «Politike prijateljstva», onog dana kada su prve borbe otpočele u Sarajevu. Dok je vest o početku rata stizala u beograd, Derida je rekao publici okupljenoj na Kolarčevom Narodnom Univerzitetu sledeće: «Ako Evropa ne bude slušala i pazila na istorijsku lekciju Sarajeva, biće osuđena da ponovi sve greške te istorije».

9. Jacques Derrida. »Violence and Metaphysics«, u: *Writing and Difference*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), p. 82.

10. Derrida, *Ibid.*, 1978, p. 153.

11. Emmanuel Levinas. *Time and the Other*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), p. 107.

Prevod: Dušan Đorđević Mileusnić

Izvor: Dragan Kujundžić, "Bosnia as the Limit of Europe: Andrić and Angelopoulos" (manuscript)

Nadežda Čačinović

Jedan zavidljiv pogled



Ovo što sledi je pokušaj da se pokaže da u građenju balkanskog identiteta, stvaranju ideje o Balkanu, posmatrač sa strane možda projektuje, prenosi svoje sopstvene neispunjene želje na, po svemu sudeći, drugačija ljudska bića, budući da ih je sreo u određenom sklopu okolnosti.

To, naravno, nije nova ideja, tomovi su napisani kako o iskrivljavanju tako i o idealizaciji onoga što se danas naziva Drugim. Ja predlažem da se tome priđe na jedan prilično jednostavan način, to jest, ja ne zagovaram stav da istoriju čine ispadi mašte i psihoze i ne nameravam da istražujem zavist kao nešto što je u osnovi povezano sa psihotičkom fantazijom. Čovek je obično sasvim svestan svoje zavisti, gotovo po definiciji. Izgleda, međutim, da postoji nerazumevanje oko toga šta je objekat zavisti. Klasična je izjava Melani Klajn (Klein): »Mada se (zavist) na površini manifestuje kao žudnja za prestižom, bogatstvom i moći koje su drugi uspeli da steknu, zavidi se u stvari na kreativnosti«. ¹ Za jedan način razumevanja dinamike emocija, ukazujem na nedavno objavljenu knjigu Ričarda Volhajma (Wollheim)². U svakom slučaju, teoretisanje o emocijama jeste industrija koja je u porastu.

Naravno, ja ne mislim da narodi Balkana imaju skučenu kraeativnost, ali postoji izvesna količina neosnovanog samozadovoljstva, a u nekim slučajevima i pravog protohronizma, ubeđenja da smo ionako mi sve prvi pronašli.³ Kažem samo da se njima može pripisati izvesna spontanost i talent.

Možda iznenađuje da su objekti zavisti ljudi koji pate od posledica rata, beskućništva ili od tlačiteljskih režima. Upravo je to opservacija koju želim da istaknem. To ne znači da poričem da su ova osećanja izmešana sa emocijama koje potiču iz saosećanja ili drugih shema identifikacije.

Ali moj cilj ovde je da naglasim element zavisti, žudnje za nečim što drugi ima. To nešto nazvaću intenzitetom iskustva. Dobar deo toga je za-beležen, lepo zapisan; na primer, uživanje u sedenju oko kuhinjskih stolova sa tadašnjim sovjetskim intelektualcima-disidentima; uživanje u melanholiji

Centralne Evrope. Ovde je osnovna shema bila zavist izazvana pratećom pojavom ograničenog izbora i činjenicom da su ti Istočni Evropljani mogli da računaju da će se efekti njihovih akcija i prestupa odmah ispoljiti, doduše kao krajnje neprijatni efekti. Bilo je tu i osećanja prisnosti. Krugovi autsajdera stvaraju surogat zajednice, prednost je bila u tome što disidenti obično nisu bili sektaški osobenjaci i nasilnici i niste morali da žrtvuju svoju individualnost, kao kod religioznih sekti. Jedan nedavni slučaj snažne nostalgije jeste knjiga inače briljantne stručnjakinje za Benjamina, Suzan Bak-Mors (Buck-Morris), sa naslovom *Svet snova i katastrofa. Odumiranje masovne utopije na Istoku i Zapadu*. Ona nama tako mnogo zamera, nama građanima ranijih socijalističkih država što se nismo više borili da sačuvamo dostignuća naših bivših društava i kaže da su se sve zaista kreativne stvari, uključujući i inicijative civilnog društva, pojavile pre promene.⁴

Sa »Balkanom« je drukčije, mada postoji jedan paralelan element, simetrija sa zastarelim terminom za Balkan, »Turska u Evropi«. »Sovjetska Evropa« je bio pokrivač koji je prekrivao pola kontinenta, navodno stvarajući mrak. Posle smrti sovjetske imperije, a donekle i pre toga, Zapad je imao svoje miljenike. Poljaci, Mađari, Česi bili su skoro integrisani, polako su gubili svoj status stranaca. Danas su oni više kao neka ukročena turistička posebnost na nivou Italije i Španije. Slovenija i baltičke zemlje su verovatno suviše male da bi bile ozbiljno uzete u obzir.

Rat zaista menja stvari, tako da se bivša slika Balkana pretvorila u nešto mnogo zlokobnije. Ipak, krenuću od jednog ranijeg momenta, od izjave jedne Engleskinje koja je radila u Jugoslaviji za jednu agenciju za pomoć Ujedinjenih nacija – UNRRA. »Oduvek sam osećala da ovde postoji prava civilizacija – možda je još uvek srednjovekovna, ali ta kultura je na izvestan način viša od naše. Ovi ljudi nisu izgubili svoje korene ni svoj moralni kodeks kada su transplantovani u ružnu i usamljenu džunglu ogromnih gradova. I dok sve prave sâmi, kao što se to još uvek ovde dešava, uključujući i sopstvenu poeziju i muziku, oni su više u miru sa sâmima sobom, više potpuni kao ljudska bića«.⁵

Gospođica Wilson (Wilson) nije bila naročito pronicljiv posmatrač. Smatrala je da se ove osobine lepo uklapaju u transformaciju društva u sovjetskom stilu i nije bila u stanju da posumnja u bilo čije dobre namere, ali budući da je bila tako iskrena, izrazila je zavist na jasan način.

Od njenog vremena, koncepcija multikulturalizma i razmišljanja o vezama među kulturama postali su u velikoj meri deo vokabulara prosečno obrazovane osobe. Pojavljujući se uglavnom pod maskom opšte spremnosti da se tolerišu razlike, bez pravog shvatanja ograničenja takvog opšteg stava, multikulturalizam je pogrešno koncipiran kao program. Njega uvek treba tretirati kao činjenicu. U slučaju mog zavidljivog posmatrača, više znanja

smanjuje intenzitet žudnje za čudnim i uzbudljivim načinom života tako što pokazuje složeniju mešavinu onoga što je blisko sa onim što je neočekivano.

Sociolog zamagljenog pogleda, pisac koji ne odustaje, posvećeni terapeut i kao poslednji, ali ne i najmanje važni, bezbrojni novinari koje ja opisujem kao ljubomorne, najčešće su ljudi koji u potpunosti zaslužuju divljenje. Ali samo mali broj njih bio je u stanju da uvidi da uzroci nedavnog jugoslovenskog rata nisu baš toliko različiti od uzroka drugih ratova, da ih vidi kao slom komunikacije u situaciji u kojoj su akteri sledili međusobno suprotstavljene nacionalističke ciljeve. Naravno, nastup ludila, neuspeh moralne imaginacije i političkog uzdržavanja uvek su neponovljivo bolni. Većina stranih posetilaca suviše insistira na razlici između svojih specijalnih i talentovanih prijatelja i divljaka u ovoj priči. Žrtve ne samo što su morale da budu bezgrešne, već su morale da budu izuzetne, u svakom smislu, kako bi bile vredne pažnje. Informant takođe ima sopstveni program, pri čemu je najčešća ona priča u kojoj se ističe lepa i mirna koegzistencija pre nego što je sve počelo. Prebacivanje krivice na tri ili četiri lidera, nikad neće rešiti naše probleme.

Oni koji pričaju priče uvek računaju sa specifičnim efektom koji izazivaju tuđe nesreće: na njima možemo da grejemo ruke kao da ih držimo ispred vatre. Plemeniti stradalnik je naravno najbolji. Teško je ne pokleknuti pred glorifikujućim posmatračem kojeg motiviše njena ili njegova zavist za drugačijim životom. Obično se o ljudima sa Balkana misli kao o onima kojima nešto nedostaje i koji za nečim žude. To najčešće funkcioniše na sledeći način: osoba iz našeg regiona je dobar deo života provela baveći se istim knjigama ili nečim sličnim, što je istovetno sa onim čime su se bavili njeni ili njegovi kolege ili koleginice. Stoga, ona ili on prvo pokušava da se uključi u debatu kao osoba sa Zapada. Ali to baš ne uspeva. Tu su akcenat, paraks, zakašnjenja, odlaganja i premeštanja. Ako to ne uzmete u obzir, odustajete od toga da budete simbolično samo-definisani. Niko ne želi da upadne u 'malinčizam', slepo ulagivanje Zapadu, reč koju su stvorili Meksikanci prema Malinče, Kortesevoj (Cortes) prevoditeljki na lokalni jezik.⁶ U svakom slučaju, što više pokušavate da se uklopite, sve ste svesniji hlađenja ili bar zbunjenosti sa strane vaših sagovornika. Još uvek ste drugačiji i što je još gore, pokušavate da to poreknete, pokušavate da zauzmete onaj stav koji pravi zapadni teoretičari rutinski kritikuju: želite da se priključite monopolističkoj, globalizujućoj Sili. Vi očigledno ne možete da budete na strani Drugoga. Vi morate da budete Drugi. Ali Istočni Evropljani nekako nisu baš pravi, čestiti Drugi, njima je suviše stalo da budu Evropljani. Ljudi sa Balkana su još teži slučaj. Tamo je politički korektno primenjivati »plemensko«. U suočavanju sa njima, čovek oseća zavist, jer je njima dozvoljeno da ispolje svo-

ju agresivnost, može se preko njih čak malo i uživati u tome. Trezvena analiza je zaista mnogo dosadnija.

Trezvena analiza bi trebalo da vrlo pažljivo pogleda u odnose među kulturama, u napetosti i borbu za priznanje. Možda je tačno, kao što tvrdi Bahtin (Bahtin), da se jedna kultura otkriva samo kroz oči druge samo kroz oči druge. Po Deridinim (Derrida) rečima, ono što je svojstveno nekoj kulturi ne može da bude samo ona sama. Štaviše, svaka kultura je po definiciji multikulturalna. Nema čistog i neizmešanog porekla, nema čiste suštine. Kulture su uvek proizvod onoga Nečeg Između, pri čemu je transmisija bila tako uspešna da je zaboravljena.

Za Evropljane, Balkan je nešto između strane kulture i slabije varijante njihove sopstvene kulture. U naše doba, većina stanovnika Balkana deli mnogo navika i ubeđenja sa svojim zapadnim susedima. Oni nisu sasvim neprozirni, nisu potpuno zatvorena knjiga. Oni nekako prednjače u karakteru svake kulture.

Većina njih želi da se takmiči sa Zapadom: ali to je, na izvestan način, njihov izbor ili neispunjena želja. Oni imaju budućnost: oni imaju istoriju. Njima možda treba zavideti.

Napomene

- 1 Melanie Klein, *Envy and Gratitude and Other Writings*, London 1963 (»Envy and Gratitude«, 1957).
- 2 Richard Wollheim, *On the Emotions*, London 1999.
- 3 Katherine Verdery, *National Identity under Socialism*, Berkeley 1991.
- 4 Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Harvard, Ma., 2000.
- 5 Francesca M. Wilson, *Aftermath*, (London 1947), pp. 161-62.
- 6 Vidi, Tzvetan Todorov, *The Morals of History*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), p.73.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Nadežda Čaćinović, «An Envious Look» (manuscript)

DEO IV

Balkan i »kolonijalizam«



Stefanos Pesmazoglu

Trojanskog rata nije bilo. Kosovo: nadziranje i kažnjavanje*



Andromaha:

Sa Trojom se neće zaratiti.

Hektor (odlučno):

Sa Trojom će se zaratiti.

Očigledno je da jedna ovakva »rasprava« nema jednu ili dve polazne tačke već mnoštvo polazišta koja trpe uticaj socijalnog i nacionalnog okruženja u kome se živi, ideoloških i kulturnih galaksija prema kojima se oseća srodnost. Sadašnje galaksije, takođe, zavise od planova za budućnost. Na primer, smušeni kritički nastrojeni srpski intelektualac mogao je da bude zainteresovan isključivo za to kako bi se najpre otklonio Miloševićeve vlade, a sada i sámog režima; kritički nastrojeni grčki intelektualac, pošto je osudio bombardovanje (oba bombardovanja Bosne: ono od strane srpskih snaga i ono od strane hrvatskih snaga, kao i bombardovanje Jugoslavije od strane NATO-a) mogao bi da bude odlučno zainteresovan za to kako da na najmanju moguću meru svede nacionalističke refleksije ili kako da iskoreni rasističke reakcije prema albanskim emigrantima; kritički nastrojeni evropski intelektualac možda među svojim prioritetima ima borbu sa antimuslimanskim rasizmom, a u Sjedinjenim Državama da odvrća od narastajućeg globalnog apetita prema vojnim intervencijama u ime fundamentalnih vrednosti, tj., još više Kosova. Ali za sve nas, gdegod mi živeli, opšti interes jeste sprečavanje, svim sredstvima, nastanka okolnosti pod kojima se izriču ili očekuju pretnje katastrofičnim svetskim ratom, što se u tri navrata i događalo tokom kosovske zbrke.

Moj prikaz je u suprotnosti sa etnocentričnim ili nacionalističkim talambasima koji preovlađuju u Srbiji (a prolamaju se i iz izvesnih krajeva Grčke), ali ono se, takođe, protivstavlja »heavy-metal« amerikanocentričnom stanovištu NATO-a. Rat na Kosovu možda je, za neko vreme, okončan, a ono

što još više iznenađuje, jeste da niti jedan od aktera jugoslovenske drame, osamnaest meseci kasnije, više nije na sceni: Miloševićeva vlada (ne i režim), OVK i Demokratska partija u SAD, poraženi su na izborima (uporedo sa tim, Tuđman je umro, Izetbegović se povukao). Međutim, mentaliteti koji su okruživali rat odaju pobjednički izgled. Živi su i čitavi. A mi znamo: mentaliteti diktiraju reči, a reči funkcionišu kao katalizatori prakse.

Vojno nasilje i rat se ne odbacuju isključivo sa stanovišta principa, budući da su najveće zločine XX veka počinili pervertovani nacionalisti i, isti takvi, samoproklamovani moralizirajući internacionalisti, već usled unutrašnjih flagrantnih protivrečnosti i diskursa Alijanse (u jednini ali i u množini) i njene prakse. Upravo u tom smislu vojna intervencija nije mogla i nije trebala moći da bude odušak – umesto toga, u prilog čega ću raspravljati, čitav dijapazon drugih, ne-vojnih sredstava koja su Zapadu bila na raspolaganju ostao je neupotrebljen, a kada su čak i takva sredstva upotrebljavana, njihova je upotreba bivala kontraproduktivna.

Čini se da je neophodno jedno sasvim sažeto i preliminarno skretanje pažnje na *nacionalizam*, *istorijski relativizam* i *etničko čišćenje* u Jugoslaviji. U osobenom okviru jugoslovenske i balkanske politike *Arijadnino klupko* nije moguće rasplesti. Projekat postaje sve zamršeniji što se zalazi dublje u *lavinu*, od epohe obrazovanja modernih nacija-država do Otomanskog i Habzburškog Carstva, i dalje, ka vizantijskom dobu (a u izvesnim slučajevima do makedonske i helenističke davnine). Ova «duboka» istorijska prošlost prerađena je tokom Prosvetiteljstva, i kasnije, preko Romantizma, u čiste, zasebne antagonističke verzije. Ovo je era Nacionalizma na ideološkim i kulturnim nivoima koji završavaju u začaranim krugovima uzajamnog tamanjenja stanovništva po etničkim, religijskim ili lingvističkim osnovama. Kao da je ovaj izvitopereni proces *homogenizacije* bio sproveden sa zakašnjenjem u slučaju Jugoslavije; nikakav «nauk» kao da ne može da se izvuče iz istorije. Ova homogenizacija je, isprva, bila sprovedena na nivou reprezentacija (i, prema tome, na nivou mentaliteta), pukim uzajamnim odsecanjem njihove zajedničke istorije iz njene zajedničkosti, znatno pre nego što su pravi procesi «etničkog čišćenja» operacionalizovani. Od vremena Kosovske bitke u XIV veku, Srbi i Albanci su podjednako prolazili kroz periode jačanja njihove samosvesti o onome što smatraju i što zagovaraju kao isključivo svoju istoriju i kulturu. Kao što je Marko Dogo (Dogo), italijanski istoričar, umesno primetio: «Radno polje balkanske istorije zaposednuto je nacionalnim historiografijama koje veličaju (ili teže da veličaju) svojevrsnu suverenost nad vremenom, baš kao što su njihovi odgovarajući narodi i države isticali suverenitet nad teritorijom».¹

Konstruisan unutar ovog konteksta, destruktivni – i, naravno, autodestruktivni – srpski nacionalistički diskurs, koji proizvodi samoobožavanje srpske masovne kulture i slavne prošlosti, jeste obeležje, manje-više, zajed-

ničko većini balkanskih i, uopštenije, svih nacionalizama. Za «korenima» se traga u najvećoj mogućoj istorijskoj dubini kao i u najširem mogućem geografskom području. Sanktifikovane su partikularističke karakteristike: praksa sadržana u izreci «Srbi – narod nebeski». (Analogno grčkoj i jevrejskoj maksimi o *izabranom narodu*.) Uporedo sa time, karikature su pretvorene u standarde, stereotipe koji vode preziru i mržnji prema susednom «drugom» ili «unutrašnjem manjinskom drugom» – standardni mehanizmi u svim rasizmima i nacionalizmima. Sve na Zapadu izrečeno ili napisano o Srbima smatrano je velikom laži te je, stoga, prioritet broj jedan bilo širenje «istine» o Srbiji po svetu. Teorije zavere, u kombinaciji sa uvek prisutnim mitovima o izdaji, predložene su kao objašnjenje svakog negativnog obrta u događajima. Ratno huškanje na nacionalnoj osnovi: «*Srbi gube u miru a pobeđuju u ratu... Rat je zdravlje*». Rat se nikada ne opisuje kao strašna greška, silovanje, katastrofa, mučenje.

Produkovan je i reprodukovan dobro znani začarani krug u diskursu straha, predrasude i mržnje. Data mu je pseudo-istorijska vekovna legitimacija.² Upravo je gore pomenuta vrsta ideologije bila mobilisana od strane Miloševićevog rukovodstva, ne zato što je njegovo rukovodstvo romantično-nacionalističko, već zato što je imalo namere koje su strogo usmerene na produžavanje moći režima i, ukoliko je ikako moguće, njegovo geografsko proširenje. Pothranjujući takve snove Srba, rasisitički i nacionalistički diskurs mržnje evociran je ne zbog vere u bilo kakvu ideologiju, već, kao sredstvo jednog cilja: moći, više moći, skopčane sa teritorijalnošću i suverenitetom nad njom, koji, konačno, vode *etničkom čišćenju* i masovnim ubistvima u Bosni. Ali, koliko god iznosila tačna procena žrtava, sa preko sto hiljada ubijenih, stvarni *pogrom* jeste bio na delu i to je jedini termin koji opisuje realnost, bez obzira na odurni stav Zapada na koji ću se osvrnuti na samom završetku moje rasprave. Cilj je poznat. «Etničko čišćenje» od strane Miloševićevog režima eufemistički je okarakterisano kao «*re-demarkacija geografskih granica*». U istom ovom smeru pokrenute su društvene nauke, iz strogo nacionalističkih pobuda. Zloupotreba je bila naročito zamašna u historiografiji, demografiji i istorijskoj demografiji, političkoj i etničkoj geografiji i socijalnoj antropologiji.

Ubeđen sam da je izlišno podrobnije izlagati u čemu se sastojao jedan zloćudni režim sa paklenim reperkusijama za njegove nekada autonomne regione. Dugačka bibliografija već je stavljena na raspolaganje, međutim, obzirom da pojedinačni akteri ne delaju na prazno, ono što je važno razumeti jesu kontekst i razlozi koji su dopustili utrkivanje u čišćenjima i fatalni put prvenstveno srpskog režima. U tom pogledu, ja iskreno verujem da nam okviri analize Suzan Vudvord (Woodward) (Bruklinški institut) pružaju instrumente za razumevanje. Za naše potrebe više je nego dovoljan jedan navod

iz njenih zaključnih zapažanja: «Upravo je insistiranje Evropske Zajednice na referendumima zbog legitimisanja [etničkih] prava, prihvatajući, s druge strane, opravdanost samo pojedinih, [ono što] je obezbedilo impetus, kakvi god bili spontani razlozi (zavist, mržnja, nadmetanje), za proterivanje ljudi iz njihovih domova i sa njihovih radnih mesta na osnovu njihove etničke pripadnosti, za stvaranje etnički čistih zona putem premeštanja stanovništva i proterivanja kao predigre za glasanje. Cilj nije bilo teritorijalno proširivanje već državnost. Stoga bi jedino međunarodno priznanje upotpunilo zacrtani zadatak... [Ova] borba za ustanovljenje nacionalnih prava na zemlju ima genocidni aspekt». ³ Tvrđnja koja ni najmanje ne menja zločinačku odgovornost Miloševićevog režima.

➤ I Globalni moralistički relativizam

1. Deklarativna retorika NATO-a

Komanda NATO-a bila je potpuno svesna da ovaj rat nije besneo samo, niti uglavnom, na terenu bombardovanja, već, barem isto toliko i na terenu medija. On je tako pobudio proces formiranja javnog mnjenja kroz manipulaciju činjenicama i rečima, kako na nacionalnom tako i na internacionalnom planu. Ovaj diskurs, usmeren ka javnom mnjenju, nije imao nikakve veze sa interesima, već, isključivo sa moralnim vrednostima i ljudskim pravima. Ta orkestracija imala je sledeća obeležja: a) stvarnu monopolizaciju zvaničnog i autoritarnog diskursa – dobro znani *brifinzi* – i njegovih još nezaboravnijih aktera; svi oni su, u suštini, funkcionisali kao višestruki odjek jednog jedinog glasa; b) stalno ponavljanje vladajućih stereotipa: producent spektakla – NATO-alijansa; protagonisti inscenacije – političke vođe poput predsednika Klintonu (Clinton), premijera Blera (Blair); c) orkestracija Alijanse preduzeta u cilju konsolidovanja jedne slike: slike izbeglica. Ova slika, naravno, nije bila izmišljena. Bila je to sasvim realna drama. Međutim, od apsolutno suštinskog značaja bilo je da se ova slika odabere kao permanentna, kako bi, kroz globalnu snagu pokrenutih reminiscencija, ubedila putem asocijacije; ova slika identična je slici deportovanih tokom Drugog svetskog rata. Izbeglički logori su jedno nedostojno, dehumanizovano mesto za život. I pored svega toga, budući da je postojala mogućnost da se kosovske izbeglice, za kratko, apsorbuju širom zapadnog sveta, većina zapadnih država nije se pokazala voljnim za to. Ispitivanja javnog mnjenja koja uvek diktiraju političko ponašanje, pokazala su put političarima: mešavina ksenofobije i izgledne nesigurnosti zaposlenja ne bi dozvolili vladama da prime više od minimuma. Slika izbeglica na TV-u bila je apsolutno presudna.

Nema potrebe da se ponavlja ono o čemu se slušalo i što se gledalo *ad nauseam* tokom tromesečnih vazdušnih vojnih dejstava na Kosovu. Centralni globalno-oglašavajući «nativ» NATO-a, vrti se oko dve ili tri komplementarne teme i jedne veলেখপ্ৰেপ্ৰেপne istorijske metafore. Osnovni princip propagandne kampanje – uspešno asimilovan od strane svih *glasnogovornika* – potreba prepoznavanja jednog neprijatelja, jednog i jasno ocrtanog neprijatelja, tokom ove specifične istorijske situacije. Apsolutni neprijatelj, apsolutno zlo za ovih poslednjih 50 godina jesu Hitler i nacisti. Hitler i nacisti su uvek oživljavani u uobrazilji javnog mnjenja da bi ubedili (posvedočeno nebrojenim igranim i dokumentarnim filmovima iz i o periodu Drugog svetskog rata): Saddam Husein – Hitler Bliskog Istoka, pre sedam godina, Naser – Hitler Egipta, tokom anglo-francuske intervencije u Suecu pre četrdeset godina. Naravno, govoreći o Holokaustu u ovom kontekstu – najkrupnijem zločinu počinjenom u srcu Evrope, «najobrazovanijeg» i «najkultivisanijeg» regiona sveta – prenaduvanom retorikom, kako je vođstvo NATO-a činilo, podrazumeva njegovu relativizaciju i trivijalizaciju tog događaja: komentar o onome što čini izvrtanje i krivotvorenje Istorije, Prošlosti i Sadašnjosti, izlišan je. (*Apsolutno zlo* je u dovoljnoj meri bilo prisutno u Jugoslaviji, da bi, bez potrebe za redefinisanjem na nekoj višoj razini, bilo osuđeno kao *istorijski apsolutno zlo*.) Činilo se kao da je javnim mnjenjem lakše manipulirati jednom Velikom Laži, nego nekolicinom malih, pod uslovom da ta laž ponavljano odjekuje različitim tonovima i od strane raznih institucionalnih aktera. Intelektualce je – ili barem srednji opseg intelektualne populacije – znatno lakše zavarati nenadanim i žestokim crnim mrljama velikog ćutanja nego jednom velikom laži koja se može lako identifikovati. Upravo o ovom ćutanju bih želeo da govorim.

Rekao bih da najširi mogući spektar liberalne inteligencije, kao i levičarskih kulturnih krugova (dakako, ne svi) nisu shvatili da su različiti politički akteri, ovaploćeni u pojedincima i institucijama, sa potpuno različitim ciljevima i različitim hijerarhijama, površno upotrebljavali i zloupotrebljavali konceptualni pribor liberalizma, sa pojmom «ljudskih prava» u njegovom središtu. «Recikliranje» liberalnog rečnika ljudskih prava i preoznačavanje za nas formativnih slojeva pamćenja (holokaust i deportovani) bilo je sistematična praksa. Ova kolonizacija, od strane NATO-a, jedne vojne organizacije, liberalnog i levog instrumentarijuma dogodila se iznenada, bez prethodnih nagoveštaja. Neposredna prošlost bila je okarakterisana jednim sasvim drugačijim rečnikom i drugačijim praksama nezainteresovanim za Ljudska Prava, praksama koje, zapravo, podupiru desetine režima koji ta prava krše. Kršenja su se desila u samom trenutku bombardovanja u jednoj od članica «alijanse demokratskih država» (Turskoj), i/ili su dobila podršku od SAD- i UK u slučaju Džakarte (protiv Istočnog Timora). Propagandisti NATO-a i SAD su,

na taj način, poput njihovih akademskih apologetičara, prisvojili diskurs, univerzalistički po implikacijama, i zloupotrebili vokabular ljudskih prava, reinterpreterajući ga humanitarno-moralističkim terminima da bi zabašurili interese.

Da napravimo privremeni rezime: operacija ogromnih razmera – «Milošrdni Anđeo» kako su je krstile njene vlastite vojskovođe – koja je, u isti mah, bila vojna, tehnološka, ekonomska i propagandna operacija, bez ikakvih obzira je potkopala međunarodno pravo (u pogledu načina i sredstava objave i vođenja rata), zaobišla je međunarodne institucije (UN), ignorisala nepovredivost nacionalne teritorije (i, bez izuzetka, sve ustave zemalja koje su uzele učešća), a čak i pogazila odbrambenu prirodu povelje NATO-a. Štaviše, čitavo ovo devijantno ponašanje bilo je sprovedeno bez prethodne javne debate. Kako nije bilo nikakve zakonske – međunarodne ili unutrašnje – ustavne osnove za učešće u ovom ratu, čini se da je ovo suštinski razlog zbog kojeg ovaj rat nije nikada formalno objavljen. Takav pohod, prelazeći preko svih «legalističkih» ograničenja, ali ne gubeći iz vida njegovu legitimaciju, treba da služi veoma velikoj i svetov, dobroj stvari kakva su Ljudska Prava. Upravo ovaj vid globalizujućeg diskursa briše svoje neizrečene ambicije za svetskom dominacijom opravdavajući svoj intervencionizam moralnom i/ili humanitarnom terminologijom.

Ukoliko je legitimacija prvi prioritet postmodernog vladara, njegova diskurzivna strategija je pojačana pratećim propagandnim procesom kolektivne kriminalizacije neprijatelja. Na taj način, argument kazne pridodan je moralno-humanitarnom argumentu. Nepravedni, zločinački neprijatelj naprosto priziva jednog globalnog policajca koji samo treba da izvrši vojni napad i tako kazni «zločinca». Ako neprijatelj nije ništa manje nego jedan Hitler, ako Srbi nisu nacisti, i ako oni nisu po svojoj prirodi, uslovno rečeno, genocidni u odnosu na albansku populaciju (i, prema tome, kolektivno krivi), ko su, u tom slučaju, počinio? Sa kakvim pravom i kakvom merodavnošću, dobijenim od strane koga, oni krše sva pravila, uz večite talase protesta u tako ogromnim razmerama? Rat istrebljenja, od samog početka objavljen kao rat protiv Srbije, može biti opravdan ukoliko su agresori ozakonjeni. Nametanje sankcija (ili sanitarnih mera) od strane pravične Alijanse može biti samo protiv onih za koje je rat i uprizoren, i nezavisno od stepena njihovog zločinstva oni su imenovani kao jedini amoralni, ilegalni, lokalni kosovski nasilnici, balkanske kavgađije, što, naravno, znači – unapred odabrati i obezbediti teren. Krivični zakon je bolji, budući da su u slučaju Kosova, međunarodni zakon i međunarodne konvencije u više navrata kršene, a međunarodne institucije mimoilažene. Iza retorike ljudskih prava, izražene kao globalizujuće doktrine, leži kočoperenje moći. NATO je imao svu moć da determiniše koncepte, definiše reči, te da ih samovoljno tumači i upotrebljava

kao busolu akcije. Ovaj pohod u ime ljudskih prava ide ruku pod ruku sa tri procesa. Na njih epigramski upućujem:

Proces broj 1: u sferi društvene psihologije *saosećanje* isključivo prema albanskim izbeglicama, i to, uz neodoljivu *draž* jevanđeoskog idealizma na Zapadu. Na antipodu toga su Rusija i većina jugoistočne Evrope (uključujući Grčku) gde je saosećanje izražavano isključivo prema bombardovanim Srbima, *kao da* su Srbi bili jedini razapeti u regionu. «Humanitarni rat» vođen je kao da čovečanstvo ne obuhvata, u podjednako meri, i Albance i Srbe.

Proces broj 2: takođe, i u psihološkoj sferi, *prezir*, *prkos* i *oholost* izraženi su prema čitavom svetu. Već sam upućivao na to da je međunarodni zakon kršen, međunarodne institucije manipulisane za konkretne ciljeve (ako ne i bačene na đubrište istorije). Naravoučenije je sasvim jasno: moćnici ovog sveta ne moraju da podržavaju i iznose racionalne argumente. Oni, sem toga, ne moraju da se obaziru na takve argumente. Sama njihova materijalna i tehnološka moć jedini je i neoboriv «argument». Što se Balkana tiče, parafraziranje čuvene Bizmarkove izreke, što su činili brojni komentatori, opisuje oficijelni mentalitet NATO-a: «Balkan nije vredan zdravih kostiju jednog jedinog vojnika NATO-a [pomeranski grenadir]». Životi kako Srba, tako i Albanaca, mogu da budu «nekažnjeno uništeni», kako je Said (Said) rekao, «iz bezbednosti najsavremenijih dostignuća u modernoj vazduhoplovnoj tehnologiji, sa američkim pilotima i bombarderima koji dezinfikuju vlastiti užas iluzijom sigurnosti i distance». Oni nisu ništa više od «*kolateralne štete*».⁴ Reč je oholosti, kada se stav svih drugih posmatra kao provincijalan, a tretira se nekom verzijom internacionalizma.

Proces broj 3: kao posledica *arogancije* i *oholosti*, u Srbiji je sprovedena katastrofična zločinačka politika. Jugoslovenske TV stanice su raketirane u sklopu NATO pohoda zbog jedne drugačije vrednosti: da bi se nametnulo kraljevstvo istine sve što treba da se učini jeste da se laži i propaganda bombarduju. Zašto ovu kampanju obeležavam kao «katastrofičnu», i zašto kao «kriminalnu»? Svakako ne na osnovu srpske propagande koja je, iznenada, otkrila jedan jedini izvor svekolikog zla, već, jedino na osnovu opisa u zapadnim izveštajima. Socijalna i ekonomska infrastruktura bile su mete, ubijeno je između dve stotine i nekoliko hiljada civila (desetine hiljada je povređeno), kulturno nasleđe nije pošteđeno – a današnji i budući život ugrožen je za budućih nekoliko naraštaja ekološkim katastrofama. Još skandaloznija bila je odluka NATO-a ne samo da sačuva bezličnost pilota koji su učestvovali u određenim smrtonosnim bombardovanjima, već i da optuže Miloševića i njegov režim za žrtve, kao da njegovi vlastiti zločini nisu dovoljni.

On je trebao da bude okrivljen i za zločine protiv kosovskih Albanaca i za zločine NATO-a protiv civila. Odnosno, on je trebao da bude odgovoran za ekološke katastrofe prouzrokovane bombardovanjem.

Proces broj 4: NATO je sve priče o «ljudskim pravima» pretvorio u sprdnju, jer je odmahivao bombardovanim civilima i sumnjao, ako ne i odbacivao, sve inicijalne informacije kao srpsku propagandu. Čitava retorika «humanitarnog rata», odnosno, «humanitarnog bombardovanja», odjeknula je kao ironija; vodeći naučnici poput Stenlija Hofmana (Hoffman), profesora evropskih studija na Harvardu, bili su više zaokupljeni «rizikom od snažne reakcije narodnog negodovanja u zemljama NATO-a», nego ubijenim civilima.⁵ Umesto toga, ono što je zvučalo kao autosarkazam Zapada bile su izjave sledeće vrste: «Na Kosovu i na putu ka balkanskoj renesansi», naslov članka predsednika Klintona iz *New York Times*, prenošenog i reprodukovanog u stotinama novina širom sveta. «Doba Prosvećenosti na pomolu na Balkanu», ponavljaće drugi. Propaganda SAD i NATO imala je za neposredni efekat depolitizaciju čitave intervencije i neutralisanje drugačijih pristupa. Sva četiri procesa verodostojno su prihvaćeni na Zapadu, budući da je tu *Metafora* u svojoj punoj veličini: Balkan kao zemlja gospodara rata, a naročito, Srbi kao metafora apsolutnog zla, Milošević ne samo kao demon, već i kao inkarnacija jednog jedinog istorijski apsolutnog Nečastivog na zemlji.

Vojna intervencija na Kosovu je, navodno, trebala da bude sprovedena zbog prava albanskog stanovništva na Kosovu. Međutim, u sámom trenutku kada su Srbi i Albanci podjednako stradali, u Vašingtonu se, umesto da bude odložena, održava proslava jubileja pedesetogodišnjice NATO, očito da postoji «nešto trulo u državi Danskoj».

2. Legitimizujuća argumentacija u prilog vojne intervencije (ili njeno odsustvo)

Argumenti koji su istaknuti u svrhu suprotstavljanja zvaničnoj NATO retorici i delegitimisanja njegove vojne intervencije u Srbiji mogu se razvrstati u tri kategorije:

a) Nužnost i «moralnost» humanitarne pomoći kao vid hitne intervencije mimo nacionalnih granica, da bi se pružila pomoć područjima pogođenim prirodnim katastrofama nikada ni od koga nije bila stavljena pod znak pitanja. Niko ne ispituje potrebu prelaska granica da bi se pomoglo oblastima koje su se zadesile u vanrednom stanju usled zemljotresa, poplave, gladi ili izbijanja epidemije. Ali, kada je ljudska patnja, izazvana zlostavljanjem

ili torturom, koje često završavaju egzekucijama, počinjena od strane zlih režima, onda postoji, ako ne direktno odbacivanje, onda, barem, znatna rezervisanost pri narušavanju nacionalnog suvereniteta. Uz pretpostavku da verujemo, a ja, lično, spadam u one koji veruju, da više nije moguće tolerisati nedela koja se čine pod pokrićem nacionalnog suvereniteta od strane zločinačkog režima, u tom slučaju iskrsava pitanje ko odlučuje, gde i kroz koju proceduru i kojim (nasilnim ili ne) sredstvima treba intervenisati?

b) Druga kategorija zamerki jeste sledeća: ko i po kojem kriterijumu određuje nivo značaja kršenja ljudskih prava? (Građanska prava, socijalna prava, itd.) Krajnje subjektivističko obrazloženje lako može da prevlada u hijerarhiji vrednosti. Kao što su razni autori tvrdili, javlja se jedna sekularizovana, a ipak, teološka konceptualizacija, na čijoj osnovici, ilustracije radi, SAD nikada ne bi mogle da dosegnu status zemlje podobne da postane članica Evropske Unije, stoga što u svim svojim državama nije ukinula smrtnu kaznu (jedan od uslova koji su nametnuti Turskoj). Šta u našoj epohi uznapredovalih krajnjih nejednakosti zanči objaviti da poštujemo ljudska prava kada je svetska beda opisana golom statistikom izgladnelosti dramatično pogoršana? Međutim, tu se javlja problem hijerarhije: koji region sveta pogođen problemima sa građanskim pravima odabrati? Nekadašnji predsednik Džimi Karter (Carter) podseća nas na ono « što su SAD sistematično previđale, a to je da se Afrika, od Crvenog mora na severo-istoku sve do jugozapadne atlantske obale, može preći a da se nigde ne zakorači na mirnu teritoriju». Mi, složiću se, ne možemo i ne trebamo da stojimo po strani ne preduzimajući ništa, i da, na taj način, izbegnemo hijerarhiju zamerki na temu prava. I pored svega toga, očigledne su opasnosti onoga što čini, ako ne apsolutni, a ono veoma razvijeni *relativizam* u pogledu temeljnih vrednosti u politici. Naime, opasnosti, tj., mogućnosti, da onaj ko je regionalno najmoćniji i globalno najsilniji natura samovoljno normalnost (i izuzetke od normalnosti), zakonitost (a sam je van te zakonitosti), stabilnost i sigurnost (i njihove suprotnosti).

c) Treća kategorija delegitimišućih argumenata povezana je sa kaznenim dosijeom Zapada. Kako to da zemlje sa «debelim kaznenim dosijeom», kako su okarakterisane u Grčkoj, sa samopovlađujućim držanjem, budu legitimisane da odlučuju potpuno same o intervenciji u slučaju zemalja koje krše ljudska prava. Vijetnam je, kao što se tvrdilo, bio bombardovan sa više bombi nego što je bačeno tokom Drugog svetskog rata, sve u ime Demokracije i spasavanja od Komunizma (umesto da bude spasena, njihova zemlja je bila zatrovana, a deca spaljivana napalm-bombama). Anglo-francuska intervencija u Suedu nije imala nikakve veze sa stepenom demokratičnosti Naserovog

režima u Egiptu. Na ovu, krajnje legitimnu argumentaciju, moglo bi se uzvratiti, i ja bih to, strogo uzev, mogao da prihvatim, da je intervencija na Kosovu početak ispravljanja svih minulih ogrešenja, izvedena radi osiguravanja današnjice, kao i buduće pravednosti. Međutim, u tom slučaju, razleže se dodatno pitanje, kako je još uvek moguće da zemlja (Turska) koja *de facto* sprovodi dobro dokumentovane zločine protiv sopstvene etničke manjine (Kurda) učestvuje sa istim vazduhoplovima i istim vazduhoplovnim bazama sa kojih su, nekoliko časova ranije, poletali avioni koji su bombardovali kurdska sela? Ali, onda bismo, ipak, mogli pretpostaviti da je Kosovo samo početna tačka jedne dubinske katarze (ili autokatarze) sámog NATO-a, i svake od njegovih zemalja članica, budući da one moraju delovati kao primerni modeli za ostatak sveta.

Neću se upuštati u razradu već spomenutih ozbiljnih delegitimišućih zamerki jer su one, manje-više, bile predočene od strane većine ktitički nastrojenih komentatora i pravnih stručnjaka. Ovaj vid pristupa, uprkos svojoj legalističkoj naravi, vodi direktnoj moralnoj osudi. Privremeno, rasprave radi, ne uzimajući u obzir gore navedene osnove za zamerku, usredsrediću se, umesto toga, na ono što smatram da je od krucijalnog interesa. Kada kažemo da je neki užasan zločin bio na pomolu, a onaj koji mu je prethodio već je počinjen, te da je nešto moralo da bude preduzeto sa čime se svi možemo saglasiti, pre nego što i pomislimo da upotrebimo vojna sredstva, ono što moramo da znamo jeste: a) da li je čitav dijapazon ne-vojnih sredstava bio iscrpljen; b) da li su ona upotrebljena u pravcu mirnog razrešenja sukoba, a ne u pravcu dalje polarizacije; c) da li je javno promišljanje bilo u epicentru procesa znatno pre nego što je doneta odluka da se vojno deluje. Jer, u protivnom, svi oni koji su uz najveću hladnokrvnost objavili ili dali podršku da se vazdušni napadi nastave do «konačnog razaranja i uništenja Srbije, ukoliko je potrebno», nemaju nikakav izgovor za dodatne zločine protiv čovečnosti počinjene povrh ranijih, regionalnih. A stvar je u sledećem: nisam otkrio niti jedan članak, niti jedan zvanični izveštaj NATO-a ili vlada tih zemalja, niti jedan osvrt koji je analitično i uverljivo izložio, što je bilo njihova obaveza, sva glavna ne-vojna sredstva iskorišćena tokom prošle decenije da se spreči sled događaja ne samo na Kosovu već, takođe, i u Bosni i u Hrvatskoj. Takav izveštaj bi se mogao ograničiti na najosnovnije što se može pronaći u bilo kom udžbeniku međunarodnih odnosa. A tu ne postoje samo jedno ili dva sredstva miroljubivog rešenja konflikta, kako opisuju vodeći evropski stručnjaci na tom polju, već čitava jedan niz sredstava. Na primer, koja su *ekonomska sredstva* upotrebljena? Koji su *diplomatski instrumenti*, kako ih opisuje povelja UN, primenjeni? Koje su *politike* predložene u sferi *kulturne i edukacione diplomatije*? Nije reč o oslanjanju na «bespomoćne i

nedelotvorne intelektualce» već o proširivanju i produbljivanju demokratskih procedura i demokratske kulture. U slučaju Srbije, sa nezanemarljivom disidentskom inteligencijom u većini većih gradova – oko *Beogradskog kruga*, oko novinara radio-stanice B92, akademskih intelektualaca okupljenih oko nekih fakulteta i instituta za filozofiju i društvene nauke, i građanstva u raznim nevladinim organizacijama koje su posvećene ljudskim pravima – kako se čini, svi oni su ignorisani. U stvari, u većini članaka, studija i knjiga koje se odnose na pozne 1980te i 1990te, sugerise se da se političari, diplomati, specijalni izaslanici, eksperti, balkanolozi i akademski intelektualci, koji su pristizali iz raznih oblasti, umesto da podrže demokratske opozicione snage, bili karakterisani trima faktorima (ili kombinacijama tri faktora) koji su predodredili njihov pozitivan stav prema vlastima – bilo Miloševićevom režimu, bilo rukovodstvu OVK: neuviđanje složenosti problema i mentaliteta koji su bili u pitanju; arogantni stavovi kombinovani sa nezainteresovanošću i tutorskim predispozicijama; latentni, ako ne i javno iskazani, etatistički interesi.

Konačno, koja je vrsta Politike bila na delu pri koordinisanju i prenebregavanju svih gore pomenutih ne-nasilnih sredstava? Moguće je da se radi o tome da su generalna politika i mikropolitike potkopale miroljubiva sredstva ostavljajući opciju vojne intervencije permanentno otvorenom. Da li bismo ikada mogli prihvatiti situaciju rata kao najplemenitijeg cilja politike? Moj argument u preostalim delovima ovog izlaganja imaće za polazište golu činjenicu da nijedan obuhvatni prikaz u gore pomenutom smeru nikada nije objavljen, nikakva evaluacija sredstava i ciljeva nikada nije izložena. *Sine qua non* liberalne i demokratske teorije (i prakse) diskutovanja, debata i svekolika njihova emancipatorna snaga zamenjeni su direktnom vojnom akcijom. Ključna reč u razumevanju jeste «interesi» a ne ono što sačinjava celishodniju neo-neo-hegelijansku varku namenjenu šokiranju intelektualaca i javnog mnjenja, tj., poštovanje ljudskih prava albanske manjine u Jugoslaviji, stvarni i krupan problem kao takav.

3. Zapadno uplitanje u Jugoslaviji: od ravnodušnosti do polarizacije i rata

Mogli bismo sa sigurnošću da kažemo da u istoriji nikada nije bilo političkog zalaganja za neku ideju, koliko god ona bila velika (kao, na primer, u skorašnjoj mobilizaciji u ime ljudskih prava), koja nije uzimala u obzir razne interese upletenih strana. Niti je ikada bilo političkog zalaganja koja su izražavala čistu politiku sile i gole interese, a da, pritom, nisu vitlale nekom lozinkom, nekom centralnom legitimizujućom idejom, «pravednom stvari»: nekada u ime Krsta u borbi protiv Polumeseca – «vernici» u borbi protiv «nevernih» u krstaškim ratovima; u ime zaštite grčkih zajednica u Maloj Aziji

oblast je bila anektirana od strane grčkih trupa; u ime zaštite svojih sudetskih sunarodnika, Treći Rajh je izvršio invaziju na Čehoslovačku 1938., a tri-deset godina kasnije u ime socijalističko-internacionalističkih ideala Pravde, Čehoslovačka je iznova bila izložena invaziji, ovoga puta invaziji sovjetskih tenkova. U ime zaštite srpske manjine na Kosovu, jugoslovenske vlasti su, pri kraju 1980ih, u ovoj oblasti zavele opsadno stanje; a u ime spasavanja Albanaca od etničkog čišćenja, NATO je bombardovao Jugoslaviju. Ukoliko se interesi lišeni vrednosne legitimacije jedva mogu zamisliti, suprotno je, ta-kođe, istinito. Argument ljudskih prava potpuno odvojen od interesa ne može da mobilizuje narod i armije. To je možda moguće u nekom društvu anđela: u zemlji utopije, da; ne i u stvarnom svetu. Kao da smo ikada mogli voditi rat na Kosovu, u ime ljudskih prava, a da je taj rat bio protiv interesa Amerike ili NATO-a. Ili, kao da smo ikada mogli imati takvu jednu mobi-lizaciju bez krupne «pravedne stvari».

a) Mesec dana po okončanju bombardovanja – sredinom jula – NATO je, po prvi put, jasno i javno referisao na temu «Strateški interesi na Balkanu i čitavom jugoistočnom evropskom regionu». I pored svega toga, nužnost neposredne vojne intervencije u Jugoslaviji isprva je bila predmet žučne rasprave – na osnovu toga što je postojala neposredna opasnost jednog rata opštijih razmera, rata na Balkanu. Snaga Balkana, kao *metafore* nasilja i brutalnosti, večita je i lako ju je iskoristiti u svrhu pridobijanja mišljenja javnosti. Rat je predstavljen posredstvom mapa ne samo Srbije i Albanije, već i uz ukazivanje na destabilizaciju Crne Gore, Bosne i Makedonije, koja bi, na kraju, zahvatila Bugarsku, Grčku i Tursku, na jugu (uvučenost dve potonje podrazumevala bi direktnu uvučenost barem dve NATO zemlje), i destabilizaciju Mađarske (zbog Vojvodine), ali, po svoj prilici, i Rumunije (zbog Transilvanije), na severu. Balkan kao vulkan u erupciji pojavio se na većini američkih TV-mreža na osnovu mapa napravljenih i puštenih u opticaj od strane Ministarstva Inostranih Poslova SAD i spomenut je, kao takav, i u Klintonovom i u Blerovom inicijalnom obraćanju naciji. Ova opasnost od destabilizacije bila je predočavana tokom brojnih brifinga kao jedno od glavnih opravdanja intervencije. Ugroženi «intresi» su, u stvari, izmišljeni da bi se zaklonili pravi interesi. Vredi podsećati, stoga, na to da je čitav poduhvat od samog početka bio preduzet *ne samo u ime «pravedne stvari»*, odnosno, «*da se zaustavi etničko čišćenje»*, već i zbog *prizivanja neke vrste krupne pretnje za zapadnu bezbednost*. Zvanični analitičari NATO-a retrospektivno su nas obavestili, a da, pritom, nismo bili upoznati sa momentom retrospektivnosti, da je grčko-turski rat bio na pomolu, te da je on, na taj način, osujećen. Odnosno, jedan rat sprečen je drugim ratom! Ustvari, za čitavu jugoistočnu Evropu kampanja bombardovanja, kao takva, funkcionisala je kao ultimatum:

«Pridružite se ili ispaštajte». Snage gravitacije ka NATO-u bile su pokrenute, ne usled pristanka, već, iz odbrambenih razloga, iz straha.

b) Uprkos početnim alarmirajućim pozivima pred opštim razbuktavanjem sukoba na Balkanu, neodređeni strateški interesi *nisu*, u stvari, bili vapaji srca alijanse. Ono što ih je izazvalo bila je neoboriva istina, odnosno, *kršenje ljudskih prava Albanaca na Kosovu*. Već sam polemisao o tome da je zapadno-evropski i američki angažman većim delom protekle decenije imao više polarizujuće efekte nego neke prihvatljive rezultate koji bi se zasnivali na produblivanju razumevanja problema. Upravo u ovom smislu sam, kao nelegitimnu, posmatrao upotrebu vojnih sredstava u Jugoslaviji. Podozreo sam, a i primećivao, da se iza i s one strane neospornog inicijalnog i konačnog glavnog krivca, tj., antagonističkih balkanskih nacionalizama – sa srpskim nacionalizmom kao preovlađujućim – može otkriti latentna senka evro-američke – u suštini, germano-američke – nelagodnosti koja, naravno, nije bez veze sa franko-germanskom nelagodnošću. U ovoj fazi to ne predstavlja antagonizam interesa. Pre bi moglo da bude reči o nadmetanju uticaja, ili, još bolje opisano, antagonizmu oko osujećivanja uspostavljanja sfera uticaja od strane trećih strana. Ništa se od tada nije promenilo u preovlađujućem načinu rasuđivanja kako lokalnih, tako i evropskih ili američkih vladajućih elita.

Zapad, budući uvučen u dešavanja na Balkanu od samog početka – i dalje, kroz razne kritične stadijume – u procesu razgovora o rešenju konflikta uspeva, u većoj ili manjoj meri, da naglasi konflikt. To je, isprva, našlo izraz u curenju dokaza koji ukazuju na nemačku podršku secesiji Slovenije i Hrvatske.⁷ Može se formirati solidna pretpostavka da je srpsko rukovodstvo bilo veoma svesno ove naklonjenosti, te da je ona funkcionisala kao *pretnja*. Kao koncept, kao osećanje ili kao konspirativna konstrukcija, ova pretnja fatalno dospeva u centar kao alibi samoodržanja Miloševićevog režima i mobilizacije, najpre svih ideoloških i propagandističkih mehanizama na nacionalističkoj osnovici (*Srbija, «zemlja nebeska»*). Konačno, mehanizmi koji su poštirili sve vrste borbi, inaugurišući vanredno stanje (na Kosovu) i «etničko čišćenje» (u Bosni) bili su stavljeni u dejstvo. Ono što funkcioniše kao pretnja za Jugoslaviju funkcionise kao ubedljiv plan budućnosti za Sloveniju i Hrvatsku. Ovaj plan ima strogu ekonomsku bazu: žestoke ekonomske i društvene nejednakosti između ove dve severne republike i juga. Koncept «pretnje» ostaće konstantno prisutan u Jugoslaviji i kasnije, pojačan pisanjima i izjavama o nezavisnosti za Kosovo. Članci u američkoj štampi upućivali su na «veliku Albaniju» – čak je bilo i pomena o «velikoj Bugarskoj», sa konačnim raspadom Makedonije (Bivše Jugoslovenske Republike) u slučaju da ona od-

bije submisivno funkcionisanje u vidu američkog protektorata. Ali, ovoga puta, bilo koji razvoj na jugoistočnom Balkanu povezan je sa SAD.

Prvi stadijum jugoslovenske drame završava se posle veoma brzog rata, bez nekog većeg krvoprolića, u Sloveniji i drugog, zaista krvavog rata u Hrvatskoj, kao i izvanredno postavljenog nemačkog angažmana unutar Evropske Unije, koja je diktirala priznanje ove dve zemlje. Ovaj razvoj mobilizacije Nemačke, prvi put ujedinjene posle Drugog svetskog rata, bio je smatran značajnim kao prvi pokazatelj nemačkog pomaka ka istaknutijem položaju unutar međunarodne politike. Bio je to pomak koji je imao odsudnu za buduće evropske razvojne tokove. On će pomoći u izazivanju tihe i latentne intezifikacije anglo-američkog interesa na južnom Balkanu – Makedoniji, Albaniji, te, stoga, na Kosovu i Bugarskoj.

Drugi stadijum od presudnog značaja jeste, naravno, Bosna i stav zapadnih sila: Sarajevo je mikro-mosaik etniciteta i religija Bosne. Sama Bosna je mikromosaik Jugoslavije koja je, opet, mikro-mosaik Balkana. Tokom osamnaest meseci Sarajevo su sa okolnih brda tukle srpske snage u jednom neobjavljenom ratu. Tokom istog perioda, Bosna je pustošena od strane srpskih i hrvatskih snaga.⁸ Verujem da način razmišljanja o Bosni izvodi na čistac tvrdokorne zapadne predstave o Balkanu, i ne samo o Balkanu.⁹ Ugovor iz Dejtona odražava trostruki aparthejd («razmenu stanovništva», tj., eufemizam upotrebljen od strane Miloševićevog režima; uzajamno etničko čišćenje legitimisano je od strane Zapada – suprotno onome za šta se Zapad zalagao – oko dva miliona ljudi izmešteno je iz svoje domovine). Bosna je sagledana kao neutralni region, kao region ravnoteže moći, ne interesa već raznih uticaja.

U međuratnom periodu (odnosno, između rata u Bosni i rata na Kosovu), NATO, a posebno SAD, nastavljaju da održavaju polarizaciju, a čak i da je naglašavaju. Oni pregovaraju sa Miloševićem, a u praksi ga podržavaju, kao sa jedinim «harizmatičnim i dostojnim sagovornikom», kako je opisan u Holbrukovoj (Holbrook) knjizi – svega nekoliko meseci pre rata sa Jugoslavijom – krajem 1998. *U istom periodu* Amerika prepoznaje OVK kao još jednog sagovornika slabeći poziciju pacifističkog, izabranog lidera kosovskih Albanaca.¹⁰

Ovaj period dalje polarizacije završiće se Rambujeom, zajednički usvojenim sporazumom, koji nijedna evropska zemlja koja sebe poštuje ne bi nikada potpisala. Po nekim analitičarima Rambuje je bio čisti slučaj neuzimanja za ozbiljno diplomatskog puta dolaženja do rešenja sukoba.

U lancu sve veće oholosti i kolektivnih zločina, čini se da, uvek prednjačeći, Miloševićev režim nastavlja sa drugim talasom etničkog čišćenja kosovskih Albanaca. Međutim, ovde bi jedno drugačije «iščitavanje» moglo naznačiti da, zapravo, nisu osjetljivosti na ljudska prava mobilisale vojni apa-

rat NATO-a, već nesavrtljivost Miloševićevog režima pred predlozima u pogledu sudbine Kosova, koji su bili neposredno prepleteni sa američkim zamislima o Albaniji i južnom Balkanu.

NATO je ignorisao složenosti Jugoslavije. On nije uzeo u obzir eksplozivne posledice po Balkan (ponovno rasplamsavanje etničkih napetosti, buđenje uzajamnog podozrenja i destabilizaciju u Crnoj Gori i Makedoniji). Da upotrebim Kingov (King) izraz, čini se da je Zapad odabrao krajnju perverziju: posle komadanja Bosne, zagađenja Kosova u ime povratka izbeglica, Zapad sada pasivno prihvata etničko čišćenje Kosova, ali uz izvestan obrt: ako je nešto legitimizovano u ovom slučaju onda je to konstituisanje etnički očišćenih homogenih malih država nesposobnih za samostalan opstanak. Upravo to je odlučeno i potpisano u Dejtonu, naime, formiranje tri geta za svaku etničku grupu, pri čemu je svaka dobila sopstveno parčence zemlje, potom je to nemilosrdno sprovedeno od strane Miloševića, protiv čega je NATO intervenisao, postizući ono što Milošević nije. Ali ovoga puta događalo se obrnuto: masovno raseljavanje srpske populacije sa Kosova, progonjene od strane albanskih «pobunjenika» (u drugim prilikama termin upotrebljavan kao sinonim za teroriste). Čini se da ništa nije preostalo od tobožnjeg cilja «multikulturalnog» Kosova.

4. Konjunktorni politički i ekonomski faktori: dodatni ključevi za jednu interpretaciju

Reč «interesi» ne nalazi svoje mesto u učenjima i spisima intelektualaca i novinara, kao i u javnim izjavama političara i vojnih zvaničnika. Ovaj koncept nije nužno povezan sa klasičnim značenjem termina, niti se odnosi na teorije zavere koje upućuju na neke prikrivene interese.¹¹ Šematično ću formulisati sadržaj kojim bi se mogao ispuniti koncept «interesa», uzimajući u obzir same konkretne političko-istorijske determinante trenutnog sklopa okolnosti.

a) Na prvom mestu je NATO, budući je vodio neobjavljeni rat. Umesto raspuštanja NATO-a i stvaranja nove evropske odbrambene strukture – sa svim neophodnim institucionalnim sponama, kako sa američkim Zapadom, tako i sa ruskim Istokom, postali smo svedoci ubrzanog otvaranja NATO-a prema novim članicama. Najsilnija vojna institucija u istoriji, i na Zemlji, pobednička i u ekspanziji, ali bez razloga postojanja. Ovaj egzistencijalni problem bio je kritičan prevashodno za SAD, budući da je razlog za njihovo hegemonско prisustvo u Evropi nestao. (Javno je neizgovorivo, naravno, ne samo u Sjedinjenim Državama, već i u Evropi, zahuktano buduće nemačko

hegemonsko prisustvo na kontinentu.) NATO je bio jedino institucionalno obličje američkog prisustva u Evropi. U hitnoj potrazi za novom ulogom NATO-a, ona je pronađena u jeku rata na Kosovu. Nova uloga alijanse brzo je shvaćena i oglašena: u ime ljudskih prava NATO će biti spreman da intervieniše u svim delovima sveta, stupajući u *ad hoc* «alijanse sa onima koji su za to voljni». Predsednik je, navodno, izdao direktive američkom Savetu za Nacionalnu Bezbednost da istraži koje delove sveta treba «disciplinovati» zbog njihovog narušavanja ljudskih prava.¹²

Kuda nas sve ovo do sada rečeno vodi? Privremeno bih ustvrdio da čak i da nije bilo Kosova pri ruci, političko i vojno rukovodstvo NATO-a moralo bi da ga izmisli. U protivnom ne bi bilo nikakvog razloga za nastavak postojanja NATO-a.

b) Slike ubogih izbeglica, masakri i bombama izazvana razaranja, praćeni su tokom čitave kampanje onim što se činilo da izmiče našoj pažnji: velikim entuzijazmom Vol Strita. Lokomotiva u ovom uzbuđenju jeste vojna industrija, sa njom skopčani poduhvati visoke tehnologije, kao i glavni medijski lanci. Ova gusto ispređena mreža ekonomskih interesa obrazuje sociološki naj snažniji lobi interesa u Americi. Kosovo i šira oblast Jugoslavije i Balkana (za sve one pilote oni su bili nerazlučivi) zamenili su, na ubedljiviji način, jednu oblast pokazivanja, i to besplatno, pogodnu za globalno projektovanje jedne slike zastrašujuće, daljinski navođene vojne opreme, unutar preovlađujućeg globalnog okruženja visokotehnologizovanog robnog fetišizma. Ovo sačinjava dodatni element ekonomskih interesa budući da je skopčan sa ubrzanjem porudžbina ispostavljenih vojnoj industriji SAD. Čini se da su ekonomski interesi, ako već već u prvom planu, svakako u ne baš transparentnoj pozadini.

c) Američki globalni planovi. Ako bismo trebali da razmišljamo o specifičnijim strateškim planovima SAD, oni ne bi išli u pravcu tradicionalnih, usko govoreći, teritorijalnih planova. Jer SAD, uspostavljajući sebe same, kao «planetarnog arbitra», određuju koji rat je moralan i pravedan, a koji nije.¹³

U ovoj potrazi za još moći i statusa, *ad infinitum*, međusobno povezani faktori koji su istaknuti, mogu biti uzeti u razmatranje (postupno pokoravanje Rusije i/ili nadgledanje reakcija Kine), jedan latentan i neopipljiv evro-američki koloplet. U finasijskim stupcima američke štampe rat u Jugoslaviji nije bio balkanski rat, već je često nazivan evropskim ratom, stvar koja je sama po sebi slabila «iznemoglu» Evropu i njenu valutu.¹⁴

Priznati da su socijalne i političke snage neophodan preduslov u istoriji, ne znači da pristajemo na nazore koji propovedaju pomračenje ključne

uloge individualnog aktera. Utoliko više ukoliko se ispostavlja da je taj akter predsednik Sjedinjenih Država, najjači čovek u zemlji koja je, sa svoje strane, najsilnija zemlja na svetu. Ovaj akter je obdaren svom moći da odlučuje o ratu. Odluka o ovom ratu doneta je približno jedan mesec posle kraja perioda koji je potrajao nešto više od godinu dana, perioda obeleženog jednom jedinom temom u američkom domaćem životu, a vesti su je globalno prenosile: *opoziv (impichment)*, ovalna sala i sa njom povezana saga o predsedniku i njegovoj službenici. Ono što je od interesa jeste to da su sve veće američke institucije duboko uvučene u ove procese: Bela Kuća, Kongres, Senat, nezavisni tužilac, mediji i, naravno, javno mnjenje (pogotovo uz sve pojedinosti o tome gde se «nepodopština skriva»). Čitava atmosfera je odisala svojevrsnim toksičnim isparenjima. S jedne strane, moralistička – i, za većinu evropskih komentatora – makartistička republikanska opozicija bila je žigosana. S druge strane, slika jednog predsednika nedostojnog poverenja, koji je diskutovao sa Jaserom Arafatom (Arafat) o tako znamenitim problemima kakvi su rat i mir na Bliskom Istoku dok je, u tom istom trenutku, bio pod slasnim uticajem svoje službenice. Mnogi komentatori su u to vreme verovali da je on dovoljno ciničan da bombarduje fabriku aspirina u Sudanu i naloži još jedan tepih bombi po Iraku da bi skrenuo javno mnjenje ili, čak, ako je moguće, obustavio impichment.¹⁵ Tokom poslednjeg meseca saslušanja u Senatu, svima u Americi bilo je jasno da je Klinton, gurnut do nezapamćenog *medijskog populizma*, svim društvenim slojevima obećavao sve čega bi se mogao dosetiti. Takav je primer bila neumerenost i raznovrsnost zaklinjanja da je dan posle svoje oslobađajuće presude morao da nađe izlaz. Taj izlaz mogao je da bude jedino neki veliki objedinjavajući projekat. Tranzicija od populizma doba mira ka ratnoj trgovini ima svoje dramatične reperkusije: «*kolateralna šteta*»¹⁶, odnosno, hiljade pobijenih civila... Sa prestižom «jedine supersile» i njenim duboko uniženim predsednikom nije tako apsurdno poverovati da neki od podsticaja stvarnog života na taj rat mogu biti detektovani u obesti, taštini i neodoljivoj želji za pribiranjem izgubljenog prestiža i sjaja institucije predsednika, kao i nove potvrde američke veličine i superiornosti.¹⁷

Mislio sam da je neophodno da ne izostavim ovaj specifični «predsednički» činilac među hermeneutičkim ključevima u američkoj konjunkturi. Međutim, ovo ne bi moglo da bude uzimano za nešto više od povoljne dispozicije, koja nikada nije nužan, odnosno, dovoljan uslov za rat, iako nijedan rat nikada nije mogao da bude vođen protiv volje američkog predsednika. Tvrdokorni interesi – ekonomski (industrije, finansijskih tržišta) – te politički i strateški (država i međudržavnih institucija poput NATO-a) – nalik onima analiziranim na početku, bili su ono što je sačinjavalo nužne predulove.

Ipak, priznajmo, rasprave radi, da je, bez obzira na lične namere, političke i ekonomske interese, odluka da se bombarduje Jugoslavija mogla da bude nenamerno čak, pomešani blagoslov za one – Albance pogođene srpskim kršenjem ljudskih prava – da je potpomogla izazivanje sličnih kršenja za druge civile.

II »Zapad« u kosovskom ogledalu

Ratovi su oduvek bili ne samo katastrofični već i razotkrivajući, jer osvetljavaju unutrašnje društvene težnje. U izvesnom smislu, oni podcrtavaju postojeće mentalitete i prakse. U slučaju Kosova, višestruka upotreba nasilnih sredstava kakva su teror i likvidacije od strane srpskih vojnih i paravojnih formacija, antiterorističkih terorističkih ubistava od strane OVK i vojni vazdušni udari kao posledica neobjavljenog NATO-rata. Sva tri oblika nasilja konvergiraju i uzajamno učvršćuju izvesno stanje stvari: kraj dijaloga, preispitivanja, razumskog promišljanja. Mi, naravno, istražujemo uticaj institucionalizovane sile na autonomiju, toleranciju i demokratiju unutar jedne kritičke tradicije. *Sine qua non* kritičkog mišljenja jeste javna upotreba uma i njegovog komunikativnog učinka umesto upotrebe gole sile i moći kao jedinih argumenata, koji nameću diskurzivnu tišinu i zamenjuju je eksplozivnom grmljavinom. U ovom odeljku teksta izložene su neke početne rudimentarne misli razvrstane u šest domena, teorijskih i institucionalnih, povezanih sa izgledima demokratije i civilnog društva (na «tranzicijskom» Istoku i «zrelom» Zapadu).

1) Tri varijante nacionalizma i jedna varijanta globalne hegemonije bili su na delu u Jugoslaviji, podrivajući bilo kakav koncept tolerancije, građanskosti i demokratije. Sva četiri fenomena su agresivno, ili u samoodbrani, imali pojam suvereniteta u svom epicentru. Suvereniteta, ne samo sa usko posmatranom formalnom legalističkom sadržinom termina, već kao stanje stvari, što je podrazumevalo da u posebnim situacijama neka suverena sila donosi odluke koje nisu ograničene zakonom. U svim slučajevima bili su mobilisani strogi moralni kriterijumi: antagonistička «istorijska prava» za antagonističke nacionalizme, i ljudska prava za Zapad. Sva tri nacionalizma bila su natopljena diskursom uzajamnog prezira, mržnje i osvete. Sve tri varijante nacionalizma, sa srpskim koji prednjači u agresivnosti, svakako nisu funkcionisale kao demokratske građanske zamene za prethodni socijalistički režim. Polutotalitarni, ili latentno, ako ne i otvoreno totalitarni režimi, onemogućavali su bilo kakav ozbiljni razvoj civilnog društva. Glavna razlika između tri varijante nacionalističkog suvereniteta, s jedne strane, i suvereni-

teta SAD i NATO-a, s druge strane, jesu tradicionalni teritorijalni aspekti smešani u nacionalističkim varijantama, i simbolički, neomeđeni globalni prostor za potonju varijantu. Miloševićev režim koji se bori za održanje svoje moći govorio je o jednoj simbolički opterećenoj teritoriji. SAD su bile rešene da osiguraju svoju konsolidaciju sasvim realne i, povrh toga, simboličke dominacije na globalnoj ravni. Nasuprot tradicionalnom i, trenutno, prevladajućem regionalnom Teritorijalnom Svetskom Poretku, pojavio se Novi [Američki] Svetski [Prostorni] Poredak (koji treba razlikovati od onog u kojem je učestvovao i Sovjetski savez, sve do njegovog rastakanja pre jedne decenije). Obuzetost totalnom hegemonijom nije dovela u pitanje tri gore pomenute varijante nacionalističkog suvereniteta, već ih je, pre, upotpunjavala. Ona ih je, zapravo, ismevala, sa svojom najdelotvornijom formom i moćnim sredstvima: ekonomskim, tehnološkim, vojnim, te, prema tome, i političkim.

Sve tri varijante suvereniteta umešane u nasilje na Kosovu, na ovaj ili onaj način, završile su u onoliko različitih oblika terorizma koliko se našlo sredstava za nametanje njihovih ciljeva. *Državni terorizam* kakav je praktikovao Miloševićev režim (skončavajući u roku od deset godina, sa tri neobjavljena uzastopna rata, u Bosni, Hrvatskoj i na Kosovu), *terorističke aktivnosti* OVK (neobjavljeni nekonvencionalni rat protiv Srba) i *teroristička funkcija* neobjavljenog vazdušnog rata «*američke alijanse*» protiv Jugoslavije. Tri oblika terorizma koji se međusobno nadopunjavaju uprkos njihovoj proklamovanoj nameri da eliminišu jedan drugog. Koliko prolongiranog nasilja u prvom slučaju, toliko intenzivnog visokotehnologizovanog nasilja u drugom. Sumorni efekti po toleranciju i demokratiju očigledni su – gledišta koja se opiru nadmoćnim ocenama bila su, u svim taborima, ona koja su, uglavnom, nanosila patnje.

2) Ako su jednopartijski nacionalistički režimi bili konsolidovani za eks-jugoslovenske republike kao što su Srbije, Bosne i Hercegovine i Hrvatska, predstavnički sistemi i partijski mehanizmi na Zapadu pojavili su se tokom ovih izuzetnih okolnosti više kao instrumenti dve kategorije faktora: interesa i plebiscitarnog populizma. U stvari, organizovani vojni, medijski i politički interesi, koji su bacili u zasenak čak i diplomatsku aktivnost,¹⁸ otimali su se za narodni «pristanak». Masovna propaganda bila je ključna u ubeđivanju u vrednost i moralnost stvari o kojoj se radilo. Predstavnička tela (kao što su parlamenti i sl.) izgledali su više nego ikad kao preživjele institucije. One su služile kao ne više od alatki legitimiteta za odluke donesene unutar najviših ešalona izvršne vlasti, ozbiljno podrivajući njihovu autonomiju kao institucija slobodnog odlučivanja. Demokratski proces, «narodna volja», bili su zamenjeni njihovom golom simulacijom: ankete javnog mnje-

nja diktirale su uslove političkog ponašanja. One čine nove instrumente pristanka zamenjujući ne samo predstavničke institucije već i uspostavljeni ustavni poredak. Čini se da partije i lideri budno motre na rezultate takvih ispitivanja, dajući, u isti mah, sve od sebe da izvrše uticaj na «narodnu volju».

3) Puna kontrola medija u Jugoslaviji, čak i u vremenima primirja, nije dozvoljavala nikakve ozbiljne komentare na račun totalitarnih uslova koji su odneli prevagu u vreme rata. Dovoljno je pomenuti da je B92, jedina nezavisna radio-stanica, bila zabranjena u roku od nekoliko sati pošto je bombardovanje otpočelo. Ono što je za nas od interesa jesu uslovi pod kojima su mediji funkcionisali u zapadnim demokratijama. Ogoljena propaganda i uglavnom eklektične dezinformacije medija, kompromitovali su demokratije na Zapadu. Detaljno sam analizirao kako su zapadni mediji podlegli «brifinzima» NATO-a, gušeći suštinski sve udarne vesti o ratu, bez ikakvog pristupa drugim izvorima. Hiljade kanala u Evropi i Americi, tobože nezavisnih od državnih vlasti, boreći se, tobože, za istinu i objektivnost, prikazivali su, s jedne strane, i to s pravom, sumornu sliku izbeglica. Ali, reprodukujući *in extenso* brifinge NATO-a o posledicama bombardovanja oni su sistematično izvrtali sliku rata. Pogotovo u najranijim danima tokom kojih je javno mnjenje moralo da bude ubeđivano u pravednu i moralnu stvar bombardovanja, većina medija je smerno asimilovala terminologiju NATO-a i reprodukovala sve osnovne elemente propagande, onako kako su bili dati na raznim zvaničnim «brifinzima», a da ih obično nisu ni kritikovali ni kvalifikovali. Svakodnevno su se mogli čuti snimci uzletanja aviona – istinsko šepurenje vazdušnom silom – praćeni trijumfalističkim tonovima o uništenju isključivo vojnih ciljeva. Rober Menar (Mennar),¹⁹ generalni sekretar nevladinih *Reportera bez granica*, osuđujući čitavo stanje stvari u oblasti medija tvrdio je da novinari ne raspoložu mogućnostima da provere podatke iznete na vojnim brifinzima, kao ni druge predočene informacije. Dodatni element na koji su stručna lica skrenula pažnju bio je munjevit porast netolerantnosti, koja, u nekoliko slučajevima, nije dopustila suprotstavljenim gledištima da dođu do izraza.²⁰

4) Odnosi Države i Nevladinih Organizacija: rat ima svoje ozbiljne reperkusije kod kuće. U liberalnoj pluralističkoj teoriji nevladine organizacije su, po definiciji, viđene kao nezavisne u odnosu na Državu. Uloga NVO tokom sukoba i ratova može biti od kriticijalnog značaja, ukoliko one sačuvaju svoju nepristrasnost prilikom informisanja javnosti. One mogu funkcionisati na legitimisajući način, ali one, takođe, mogu funkcionisati u delegitimizujućem pravcu. Ako Država svoj poredak nameće civilnom društvu, u tom sluča-

ju dezintegracija autonomnog rada NVO u kriznim periodima svakako znači dosta i za periode mira. Mislim ovde na mnogohvaljeni koncept «civilnog društva», budući da su NVO, i sve ostalo opisano kao autonomno civilno društvo, bili prilično rudimentarni u Jugoslaviji, kao i u većini eks-socijalističkih zemalja evropskog istoka.

Ono što bi se moglo shematično tvrditi u pogledu «Zapada» jeste, uopšte uzev, da se znatan broj «nevladinih» organizacija, koje se dovode u vezu sa ljudskim pravima, humanitarnim i ekološkim delatnostima, nalazi ako ne u nesaglasju sa proklamovanim ciljevima, onda zasigurno u potpunoj pometnji. Na osnovu dobro proverenih izveštaja izgleda da su, tokom rata na Kosovu, NVO koje nadgledaju poštovanje ljudskih, građanskih i manjinskih prava, poput «Amnesty International» (AI) i «Human Rights Watch», bile naročito osetljive prema proterivanju, mučenju i ubijanju albanskih izbeglica, naravno, s pravom. No, iako ove organizacije nisu ignorisale molbe pokretane povodom srpskih civila usmrćenih puškama OVK i NATO-bombardovanjem, one nisu ni osudile ovu operaciju. Međunarodna Helsinška Federacija je, zapravo, zvaničnom izjavom otvoreno podržala bombardovanje, dok je «AI» zauzeo stav prema «ratnim zločinima» koje je NATO počinio, petnaest meseci posle početka vojne intervencije.

«Doktori bez granica» (*Docteurs sans frontières*) poslali su desetak doktora u albanske izbegličke logore, naravno, opet, s pravom. Međutim, oni (sa izuzetkom grčkog ogranka) nisu poslali niti jednog doktora u Srbiju ili na Kosovo, što je, naravno, za osudu.²¹ U prošlosti veoma glasne, pacifističke organizacije osudile su Srbiju, kao što je i trebalo, ali se, u jeku bombardovanja, nisu oglasile, protivrečeći, na taj način, svojoj pacifističkoj prirodi. Najznačajnije nasleđe rata koji je vodio NATO, sastoji se u tome što je zaklete pacifiste pretvorio u ratne huškače. Komiteti koji nadziru manjine osudili su «etničko čišćenje» od strane Miloševićevog režima, sa punim pravom, no, uprkos svemu, ostali su pasivni kada je na Srbe došao red da se evakuišu sa Kosova pred terorom albanske OVK i usled nepreduzimljivosti KFOR-a. Ekološki pokreti i stranke Zelenih, i kada nisu u potpunosti podržavali rat – za neke, poput nemačkih Zelenih, to je vodilo rascepima – ostali su neosetljivi u pogledu toksičnih posledica rata. Oni ne mogu ne biti svesni da bombardovanje hemijskih postrojenja i rafinerija može da bude smtonosno u predstojećim godinama i decenijama za stotine hiljada civila kao što se izveštava na naslovnim stranicama vodećih evropskih i američkih novina.²² Ekološki snovi su, za neke, namenjeni samo Zapadu i iščekavajućim dabrovima i medvedima.

Izgleda da neke NVO, koje se dovode u vezu sa ljudskim pravima, kao i druge humanitarne organizacije, ne samo da nisu reagovala u skladu sa svojom vokacijom, već su koordinisale svoje akcije sa mnogim NATO-vlada-

ma. Kako je izveštavano u američkoj štampi i prenošeno u evropskoj: «Ministarstvo Inostranih Poslova regrutovalo je humanitarne organizacije da podrže vazdušne napade... Američki državni podsekretar Harold Koh (Koch) je, prema izveštajima sa lica mesta, usred sastanka sa ljudima iz vodećih NVO izjavio da 'ako sa entuzijazmom podrže intervenciju, gospođa Olbrajt (Albright) bi se sa njima uskoro mogla lično sastati'». ²³ Na osnovu saopštenja izdanih tokom rata čini se da je većina ovih organizacija prigrlila ovaj rat kao svoj vlastiti. Američki ogranak «AI» je negirao svoje učešće na ovom sastanku. Čak i da je ovo istina, obrazloženja njihovih tekstova se lako daju dešifrovati. Ovo je Ulrihu Beku (Beck), nemačkom sociologu, omogućilo da unutar svoje (delimično) entuzijastične podrške bombardovanju izjavi da je alijansa delovala kao da je bila «desna ruka AI». Činjenica je da izveštaj «AI», objavljen godinu dana nakon bombardovanja, govori o «ratnim zločinima» NATO-a, ali, kada je Karla del Ponte (del Ponte), glavni tužilac specijalnog Haškog Tribunala za ratne zločine, izjavila da, s tim u vezi, ne postoji nikakav problem, «AI» je, tada, ograničio svoje reagovanje na sarkastičan komentar, ne dajući nikakav dalji naglasak čitavoj stvari. ²⁴

Uslovi koji su preovladali mogu se bolje opisati kao internalizacija 'državnog razloga' od strane NVO, takođe i kao njihova nacionalizacija, kao u slučaju humanitarne pomoći dok, u isti mah, vladini glasnogovornici retorički preuzimaju ulogu NVO. U znatnom broju slučajeva, čini se da je čak i finansiranje NVO bilo zavisno isključivo od njihove orijentacije i nacionalnosti. ²⁵ Osam vodećih ličnosti iz međunarodnih humanitarnih organizacija osudilo je NATO u deklaraciji objavljenoj u *Le Monde*, zbog upotrebe njihovih načela, u svrhu pokrića svakovrsnih drugih ineteresa (političkih i/ili vojnih). ²⁶

Crkva bi mogla da bude posmatrana kao poseban slučaj među nevladinim organizacijama. Odnosi crkva-država tokom jednog dugotrajnog procesa transformacije definisani su kao «sekularizacija». Međutim, uprkos ovom procesu sekularizacije, postavlja se pitanje – koje su realne razmere odnosa crkva/država, i koji je njihov dalekosežniji uticaj na funkcionisanje demokratije. U svim istočno-evropskim zemljama, tokom perioda jednopartijskog socijalizma, sve hrišćanske veroispovesti – protestantska, katolička i pravoslavna – bile su odlučno ograničene. Sve crkve su u izvesnom smislu bile u «zarobljeništvu». Religija je zvanično bila «opijum za narod». Možda je u Jugoslaviji pritisak na crkve unutar sheme regionalne devolucije bio popustljiviji. Ipak, u periodu posle 1989., katolička crkva u severnim republikama (Slovenija i Hrvatska), pravoslavna crkva na jugu (Srbija, Crna Gora, Makedonija) i muslimanska na centralnom zapadu (Bosna i Kosovo) sledili su plimu religiozne obnove unutar bivših komunističkih zemalja, zbijajući redove sa suprotstavljenim nacionalističkim pokretima. Sve one su osudile zverstva

koja su počinile neprijateljske strane, ali su ostale néme, davale pokriće ili blagoslov, kada su zverstva počinili njihovi sunarodnici. Ne može se uočiti nikakva ozbiljna razlika između raznih hrišćanskih veroispovesti. Mi, tako, vidimo premeštanje jednog istog fenomena: strogo zavisne odnose država-crkva, od socijalističke do nacionalističke epohe. Rimski (katolički) papa i ekumenski patrijarh u Konstantinopolju osudili su nasilje, bez obzira na stranu sa koje je dolazilo. Ali ne i odgovarajuća crkvena vođstva u Zagrebu i Beogradu. Jedino što sa preciznošću može da se tvrdi jeste da su stereotipi proizvedeni tokom poslednje decenije koji su naveli na krupne okršaje između katoličanstva i pravoslavlja, kao i između ova dva, s jedne, i islama, sa druge strane, intenzivno izbili u prvi plan tokom rata. Rat na Kosovu, ponašanje Miloševićevog režima i njegova parohijalna nacionalistička ideologija, tj., konjunktorni faktori bili su pripisani na jedan redukcionistički način njegovim vezama sa pravoslavnom crkvom i despotskim nasleđem Otomanskog i Vizantijskog Carstva. Neki komentatori i intelektualci će čak tržiti objašnjenja onoga što se dešavalo u tako udaljenoj prošlosti kao što je XI vek, tj., u ranim danima raskola istočnog i zapadnog hrišćanstva. Čitavi buljuci člana-ka i knjiga – pisanih na brzu ruku – svakodnovno je reprodukovalo sheme koje su pripisivale svojstvo ontološke fundamentalnosti razlici između katoličke i pravoslavne kulture i religije.²⁷ Tesna povezanost crkve i države nije rezultat isključivo otomanskog nasleđa, budući da je ključna karakteristika otomanskog perioda bio ozbiljan stepen autonomije svih religija, štaviše, možda ona ima veze i sa habzburškim nasleđem. Ovaj zapadni duh ignoriše nekadašnje tolerantne tradicije multinacionalnog i multikonfesionalnog carstva kakvo je bilo Otomansko, koje je tokom dugih perioda proganjanja Jevreja od strane katoličkog Zapada pružilo progonjenim Jevrejima utočište. Konačno, čini se da se ispušta iz vida da u stvarnosti ne može da bude takvog esencijalizma koji se vraća prošlim carstvima, kada su najveće strahote u XX veku počinjene u evropskim zemljama sa prevashodno katoličkom tradicijom: fašizam, nacional-socijalizam, frankizam, salazarizam. Nijedan od ovih fenomena, naravno, nije imao nikakve veze sa vizantijskom ili carističkom ili otomanskom prošlošću...

Ono što treba da bude upamćeno jeste da se crkva kao poseban slučaj nevladine organizacije ponela tokom rata kao dodatak odgovarajućim državama upletenim u konflikt. Uopštenije, čini se da je dosta toga ostalo da bude preispitano u pogledu NVO i civilnog društva, ne samo u transnacionalnim društvima evropskog Istoka, već, takođe, u društvima «razvijenog Zapada».

5) Civilno društvo puno poštovanja prema sopstvenoj civilnosti ne može da, u kriznim periodima, bude transformisano u jedno «necivilno društvo». Ono ne može da bude «civilno» kod kuće, a da podržava pregršt «ne-

civilnih» i «anticivilnih» društava u inostranstvu, te da, i dalje, bude smatrano za «civilno». Ono ne može da nameće svoju definiciju «civilnosti» *ne-civilnim* sredstvima. Test od presudne važnosti jeste njegov tretman zakona i legalnih institucija – nacionalnih i internacionalnih – u periodima krize. Mi, naravno, znamo da se samo ograničene racionalističke juridičke odluke mogu neposredno dedukovati iz njihovih normativnih premisa. Ali, stalno je prisutan dualizam legalnih i ustavnih vrednosti ili ideala i njihove realne implementacije koju sprovode i štite same institucije – nacionalne i internacionalne – pod neposrednim uticajem velikih sila. Ako takozvana «istorijska prava» ovaploćuju u svojim apstraktnim formulacijama ekstremne subjektivističke interpretacije istorije, stvarni ponor deli pojmove, kakav je pojam ljudskih prava, od konkretnih okolnosti, onih koje bi trebalo da budu njihov predmet. Ako je mreža propisa kompromitovana u takvim periodima, ako se institucije pravde predaju hirovima izvršne vlasti, dosta toga ostaje da bude poželjno u pogledu funkcionisanja demokratije i to ne samo u periodima rata, već, takođe, i u periodima mira. Ako je esencijalni deo mehanizma demokratije funkcionisanje njenog zakonskog i ustavnog sistema, ne možemo, onda, ostaviti po strani ono što je Markus Raskin (Raskin), saosnivač uglednog «Instituta za političke studije», tonom osude, tvrdio u *Washington Post*. «Neobjavljeni ratovi imaju strašne posledice po vladavinu prava, kardinalno načelo ustavnih demokratija... Kakvi god bili motivi [ovog rata] ... poruka upućena američkom građanstvu glasi da je zakon indiferentan kada visoki službenik namerava da deluje na imperijalistički, odnosno, neobuzdan način. Uloga Kongresa je da objavi rat. I pored toga, postoji izobilje prigovora u kojima pasivna uloga Kongresa u vojnim poduhvatima u inostranstvu nije uspela da zaštiti ovu osnovnu ustavnu moć». ²⁸ Sutradan posle Drugog svet-skog rata multilateralno je odlučeno da pretnje miru treba da se iznesu pred Savetom Bezbednosti UN. ²⁹ Čini se da su ne samo SAD, već i sve zemlje članice NATO-a, ostale u zakonskom neredu. Kao da ono što je tvrđeno unutar različitog konteksta i drugog istorijskog perioda može još jednom da se покаže istinitim, tj., da većina ustavnih teorija može da se ispostavi bezvrednim ako prihvatimo da je suvereni autoritet onaj koji odlučuje šta je normalnost a šta izuzetak u odnosu na nju.

Od neposredne relevantnosti pri testiranju «građanskosti» u međunarodnim odnosima država, u novom ambijentu ljudskih prava, jeste stav prema Međunarodnom Sudu Pravde. Treba naglasiti četiri činioca: a) Funkcionisanje kaznenih procedura zavisi od informacija pristiglih iz obaveštajnih izvora. Međutim jedino SAD i Britanija mogu da imaju pristup takvim informacijama. Dokazni materijal na osnovu kojeg je podignuta optužnica protiv srpskog rukovodstva ustupili su obaveštajni izvori američke administracije uz priličnu neodređenost u pogledu trenutka i usmerenosti. Godinama nakon

masovnih ubistava u Bosni – ona su ostala kao «nulti nivo balkanskih ratnih zločina» – prema tome, ne samo iz političkih, već i iz tehnoloških razloga, čini se krajnje nezahvalnim prikupljanje one vrste dokaza koji bi bili neophodni da se SAD okrive za ratne zločine. Mas (Maass) zaključuje: «Uspostavljajući i prekidajući priliv obaveštenja tribunalu, administracija može da utiče na optužnice. U oblasti ratnih zločina postoji naziv za žalosne ishode ove vrste – pravda pobjednika».³⁰ b) Drugi činilac proizlazi iz ironija i kontradikcija istorijsko-političkog sticaja okolnosti. Tokom istog perioda, dok je Milošević tražen za ratne zločine, SAD vrši ogroman pritisak u cilju povlačenja optužbi i puštanja na slobodu van Britanije jednog drugog diktatora: Pinočea (Pinochet). Naprosto se ispostavlja da je potonji «naše momče u Čileu». c) Flagrantno pribegavanje dvostrukim standardima za sukobljene strane istog konflikta jeste još jedan faktor koji podriva poziciju Zapada, budući da je Amerika, vodeća nacija Zapada, kompromitovana.³¹ d) Četvrti faktor je neposredno skopčan sa prethodnim. Tokom istog ovog perioda ozbiljno je diskutovano o Međunarodnom Sudu za ratne zločine kao najsnažnijem praktičnom koraku za promociju međunarodne pravde. Jedna od retkih zemalja koja odbija da ga ratifikuje jesu SAD.³² Na taj način, svojim stavom, SAD, najgromoglasniji prvak i borac za ljudska prava nastavlja ono što su radile u prošlosti bilo neratifikovanjem međunarodnih pravila i propisa bilo neprimenjivanjem nekih od onih koje su potpisale.³³ Čini se da je za jednu supersilu daleko jednostavnije da dozvoli da sila i rat *de facto* presuđuju onome za šta bi međunarodnim sudovima trebalo izvesno vreme.

Vladavina demokratskog zakona kod kuće jeste preduslov da se pokaže briga za vladavinu zakona u međunarodnim okvirima. U stvari, unutar demokratskog okvira mišljenja i delanja, međunarodne institucije ne mogu funkcionisati kao zamena nacionalnim zakonima i Ustavima.³⁴ Ali, neratifikovati čitav niz međunarodnih konvencija, ne sprovesti takve zakone i odbacivati te iste međunarodne institucije poput samih UN, zasnovanih u periodu posle Drugog svetskog rata u skladu sa preovlađujućim američkim shvatanjima, ne dopušta igranje globalne uloge prvaka ljudskih prava i pravde.³⁵

Zaobišavši svoj ustav, ignorišući međunarodne institucije i ukinuvši u praksi međunarodne zakone, sve što je ostalo jeste diktat jedne zemlje i njene alijanse nad svim drugim zemljama u pojašnjavanju spone između moralne teorije i njene implementacije. Čini se da su ovo realni vektori Novog Svetskog Poretka.

6) Uloga intelektualaca u minulom veku bila je krucijalna u kritičkom ispitivanju odluka i činova raznih sila, delujući, tako, kao jedan dodatni činilac u funkcionisanju demokratije i kvalitetu onoga što je počelo da biva opisivano kao civilno društvo. Ono što je u ovom smislu jedna nova situaci-

ja, po prvi put u ovom «kratkom XX veku», jeste da je većina intelektualaca balkanskog Istoka i evropskog Zapada zbililo redove sa svojim vladama, ali, na raznolikim osnovama. U slučaju Jugoslavije, počev od sredine 1980ih, Akademija je bila ta koja je prva, u memorandumu, otvoreno i kolektivno izrazila srpsku nacionalističku ideologiju. Intelektualci, pogotovo oni povezani sa Univerzitetima i Akademijom, od tada su bez prestanka podržavali nacionalističku politiku, ne podižući svoj glas čak ni protiv genocidnih praksi u Bosni i etničkog čišćenja na Kosovu. Ovaj stav jugoslovenskih intelektualaca naišao je na odjek (odjek, u izvesnom stepenu, možda, provociran) u stavu većine slovenačkih i hrvatskih intelektualaca, takođe od sredine 1980ih. U tom smislu čitava kohorta intelektualaca u društvima u tranziciji iz socijalizma u tržišni kapitalizam, izražavala se jednim evrocentričnim nacionalističkim diskursom, konačno se identifikujući i aktivno učestvujući u upravljanju njihovim društvima nakon 1989. Disidentski intelektualci pravili su pogodbe oko svog autonomnog kritičkog funkcionisanja, u svrhu svog učešća u stvaranju svog društva. U slučaju albanskog iredentističkog nacionalizma, lokalna inteligencija takođe je zbilila redove. Upravo po gore navedenim linijama demarkacije, 'mejnstrim' nacionalistički intelektualci osuđivali su NATO-bombardovanje, pošto su, prethodno, podržali bombardovanje Sarajeva od strane srpske vojske (srpski akademici) ili podržavali NATO-bombardovanje kao korak ka nezavisnosti (albanski intelektualci).³⁶

Ono što meni više izgleda kao kuriozum, jeste način na koji su zapadni intelektualci reagovali na NATO-bombardovanje. Čitav jedan dijapazon današnjih akademika, bivših šezdesetosmaša i levih intelektualaca, zauzelo je stav pristajanja, stav koji se, u najboljem slučaju svodi na ćutnju. Kako i zašto su bivši maoisti, trockisti, evrokomunisti i današnji pacifisti i ekolozi podlegli NATO-ovom obrazloženju? Kako i zašto je toliko mnogo liberalnih intelektualaca, temeljito verujući da «blagosloveni ciljevi ne opravdavaju rđava sredstva», utoliko pre što mogu da izazovu još gore rezultate, zbililo redove podržavajući pohod? Da li su oni bili uhvaćeni u zamku dominantne demagogije? Bilo je, naravno, nekoliko izvrsnih i časnih izuzetaka.³⁷ Glavna zajednička karakteristika svih kritičkih intelektualaca na evropskom Istoku i evropskom i američkom Zapadu, bila je potpuna osuda svih vidova ideologija nacionalizma i globalne dominacije, te, prirodno, osuda nasilja i svih oblika terorizma. Naravno, svi su oni imali razlike u naglašavanju.

Još je čudnovatije kako su akademski intelektualci, identifikovani sa postmodernističkim i dekonstruktivističkim stremljenjima, budući da su tokom jednog dugog perioda dekonstruisali koncept jedne i jedine zvanične naracije «istinitog», «objektivnog» i «lepog», rastočili jedinstveni zapadni kanon, a pogotovo, budući da su u ideološkoj sferi plodotvorno dekonstruisali koncept «nacije-države», bili navedeni da uz najveću lakoću prihvate,

ako ne i sa fundamentalističkim žarom, pasivno ili rezervisano, apsolutnost NATO-ovog *'heavy-metal'* narativa. To je predstavljeno u njihovom političkom objašnjenju i istorijskoj pozadini koju su oslikali. Ranije pomenuta sverazorna generalizacija, u pogledu akademskih intelektualaca, odnosila se na veliku većinu, iako je bilo i izuzetaka.³⁸

Dodatni problem koji se javlja jeste uloga univerziteta, i naročito, instituta i istraživačkih centara na polju društvenih i humanističkih nauka. Pregled individualnih i kolektivnih pozicija koji je zauzela akademija tokom ovog rata, mogao bi da ima karakter otkrića.³⁹ Zauzimanje jasnog stava, pozitivnog ili negativnog, ili, jasno iznošenje uslova nečije ambivalencije, treba, prirodno, očekivati kako od onih koji rade na središnjim pojmovima poput «demokratije», «civilnog društva», «suvereniteta», «nezavisnosti», «nacionalizma», «globalizacije» i «zavisnosti», tako i od onih koji rade na pojmovima povezanim sa istorijskim periodima kakav je «genocid» i «holokaust» Trećeg Rajha. Percepcija i autopercepcija uloge univerziteta, odnosno, akademskih intelektualaca, od presudne je važnosti za današnjost i budućnost naših društava, budući da oni ne samo da pomažu oblikovanje načina mišljenja dolazećih naraštaja već, takođe, mogu izvršiti uticaj na javno mnjenje kroz svoje redovne stupce u dnevnoj štampi i prisustvo na TV diskusijama. Opet, neki drugi vrše uticaj na politiku zauzimajući ključne savetodavne pozicije pri vladama i međunarodnim organizacijama. Postoje, dakle, dve vrste akademskih intelektualaca. S jedne strane, oni koju svoju ulogu vide u pravcu razumevanju «drugog» u njegovoj/njenoj prošlosti i sadašnjosti, u intezifikovanju postojećih kanala komunikacije i otvaranju novih. Na drugom kraju nalazimo one akademske intelektualce koji ne samo da su ravnodušni prema «drugom» već ili šire nacionalistički diskurs mržnje na lokalnom nivou ili šire dominantni diskurs prezira (otvorenog ili ne) na globalnom nivou. Kada je ta kategorija intelektualaca povezana sa institutima za proučavanje međunarodnih odnosa, katedrama za geografiju i etnologiju, ona, čak, može da utre put koliko nacionalistima toliko i postimperijalistima u eksploataciji kulturnih razlika i načina na koje se osvaja realna ili simbolička teritorija. Ova vrsta stava saglasna je sa jednom sveobuhvatnom percepcijom znanja i institucija koje ga proizvode (istraživački centri, biblioteke, baze podataka) gde ono što je značajno jeste kontrola nad drugim ljudima i etnicitetima. Poznavanje vlastite socijalne i etničke kulture, vlastite ekonomije, istorije, jezika i narečja, književnosti i kulture, religija i načina mišljenja, postaje vitalni preduslov za vršenje uticaja, ako ne i dominaciju – naravno, postoji čitava siva međuoblast složenijih pozicija ali, takođe, oportunističkih i enigmatičnih prećutkivanja. Ako bi se mogla napraviti generalizacija, čini se da, ako su 1990ih godina akademici i intelektualci u nekoliko republika bivše Jugoslavije, po pravilu, pružili sav potrebni ideološko-kul-

turni materijal za sve tipove kompetitivnih nacionalizama na Zapadu, oni su, tokom kosovskog rata, po pravilu, obezbeđivali vođstvu NATO-a razlog postojanja. NATO se pojavio kao grupa *trubadura* modernog globalno suverenog vladara – preobraženog u *supermena*, *spajdermena*, *betmena* – koji, silnike, umesto da ih žigoše zbog njihove zloupotrebe moći, uzima u zaštitu pred vladavinom unutrašnjeg i međunarodnog prava. I dalje nam nedostaje tipologija stavova koje su zauzimali intelektualci raznih stremljenja, raznih škola mišljenja i sa raznih akademskih odeljenja. Za one među nama koji uz Pjera Burdijea (Bourdieu), Žaka Deridu (Derrida) i Imanuela Valerstina (Wallerstein) univerzitet vide kao bastion otpora svim vrstama totalizujuće propagande i nametnutih ideja, kao centar teorijskog produbljiivanja demokratije, civilnog društva, pojašnjavanja njegove uloge tokom ovog kritičnog perioda jeste hitan, najbitniji, prvi prioritet.

Svi navedeni faktori su katalizatori skepticizma u pogledu funkcionisanja naših demokratija i sadržine koju dajemo pojmu «civilno društvo». Oni se nisu pojavili tokom rata na Kosovu. Ali su oni svi, svakako, time pojačani, skoro reljefno istaknuti. Čini se da u našoj epohi postoji tržište i za nacionalizam i za arbitrarnost globalne supersile. Za nas se ne postavlja pitanje zamene jednog zla drugim zlom. Škodljivi, rugobni lokalizovani regionalni demoni zvani nacionalizam ili fundamentalizam i globalni duh (*genie*) novih ratnih huškača čistih ruku kao da se eruptivno aktiviraju u isti mah, kao da se uzajamno prizivaju. Čini se da su kratki konkretni masakr jednih, apstraktno bombardovanje sa ogromne visine drugih – sredstva delotvornija od glomaznih diskusija i pregovora. Oni su, takođe, različiti izrazi afazije provocirane osećajem za prazninu i generalizovanog konzumerizma koji vodi jednoj egzistencijalnoj reafirmaciji kroz razorne ratove. Ahilova peta srpskih *nacionalista* i američkih *postimperijalista* u podjednako meri je fundamentalizam psihološke i duhovne ispraznosti. Ovaj specifični rat vođen između snaga *banditskog kapitalizma* i globalnih snaga sličnih onima koje je Suzen Strejndž (Strange) (zajmeći izraz od svog Džordža Soroša /Soros/) nazvala *kazino kapitalizmom*. Fundamentalne vrednosti ljudskih prava, pravde i demokratije, bile su divlje pogažene sa svake strane u etnički zasnovanom građanskom ratu. Ne raspoložemo minimumom dokaza potrebnih da bismo tvrdili da iste te vrednosti nisu bile takođe podrivene agresijom NATO-a. Rečju, tri kampanje koje se poklapaju i koje su u međusobnom asimptotskom odnosu bile su, sve tri, protiv čovečnosti, čak i kada su – kao što je slučaj sa NATO-om – zaogrnutе humanitarnim diskurzivnim ruhom.

III Nezaključujuće zaključne opaske

Analizirao sam dve *samoobmane* velike većine zapadnih intelektualaca i kreatora javnog mnjenja – mislim, pre svega, na onaj sve širi sektor eksperata i intelektualaca koji su organski povezani sa državom, međuvladinim međunarodnim organizacijama, NVO i medijima. Prva krupnija obmana među mnogim iskrenim, poštenim evropskim intelektualcima, koji nisu u vezi sa specifičnim interesima države, medija ili vojne industrije jeste sledeće: oni su naseli na deklaracije i retoriku NATO-a, kao da su one reflektovale njihov sopstveni put i strukturu mišljenja o ljudskim pravima, kao da su reflektovali njihove sopstvene brige (ili, čak, agoniju) zbog počinjenog etničkog čišćenja na Kosovu. Zvučalo je kao da jasna racionalnost NATO-a izvire iz primene neke vrste «čistog uma». Oni su, tako, bili navedeni da podrže odluku NATO-a da upotrebi vojna sredstva podležući nesvesno onome što je pre nekoliko godina Imanuel Valerstin okarakterisao kao «hipokriziju američkog kantizma». ⁴¹

Druga samoobmana većine evropskih intelektualaca, obmana znatno teža nego ona prva, jeste da su počeli bezuslovno da veruju da je kršenje ljudskih prava (etničko čišćenje) na Kosovu bilo, ako ne jedini, onda svakako najznačajniji uzrok vojne «intervencije». Kao da nisu shvatili da su dva različita diskursa bila na delu od samog početka konflikta: s jedne strane, mediji i političke varijante diskursa ljudskih prava, sa druge, diskurs zatvorenog kola reflektovan u nekoliko tekstova od strane donosilaca odluke i «izveštaja» eksperata, instituta za «strateško» istraživanje bliskih donošenju odluke. Ovaj potonji diskurs bio je jedino diskurs o interesima (zavađenim interesima (država), strateškim interesima (snažnih država i alijansi), pa čak i sitnim interesima (lidera), ili kombinaciji već navedenih interesa) i to samo u stepenu u kojem je plutajuće javno mnjenje bilo izloženo opasnosti upotrebe i zloupotrebe moralističkog diskursa o ljudskim pravima.

Moja sumnja se sastoji u tome da su NATO-američki vojni vazdušni napadi (za druge *deus ex machina*) upotrebljavali veoma ozbiljne realne probleme narušavanja ljudskih prava na Kosovu, ne da bi ih zaista rešili, već u svojstvu izgovora za smesu drugih ciljeva. Sve vreme sam govorio da napad nije bio rezultat politike ljudskih prava već politike demonstracije sile i to ne samo Jugoslaviji i ostatku Balkana, već, Evropi, i čitavom svetu. To je «užasna sumnja», jer su izvršitelji veoma dobro znali osnovne činjenice jugoslovenske tragedije. Oni su veoma dobro znali da je lokalni đavo i njegov mehanizam bio sav tamo, da su oni već bili, po svim objektivnim kriterijumima, «ratni zločinci». Presudno za mene nije jednodušnost nacionalističkog javnog mišljenja u različitim balkanskim zemljama, niti jednodušnost evrocentričnog ili amerikano-narcističkog javnog mnjenja na Zapadu. Svi oni su u potrazi za homogenizovanim jedinstvom vlastitih naroda.

Ono što je kritično jeste bogati okvir u nekim od zajednica kritičkog mišljenja na evropskom Zapadu i balkanskom Istoku. Uz sve njihove razlike, oni imaju neke značajne zajedničke elemente: potpuna moralna osuda nasilja svim sredstvima i u svim pravcima. Odluka o bombardovanju donešena je u Vašingtonu i Briselu protivno mišljenju i željama onih kritičkih činilaca koji su, oduprevši se Miloševićevom režimu, pretrpeli dubine pakla. Bilo je to protiv želja izabranog albanskog lidera kosova, Rugove, koji je pružio otpor svim oblicima nasilja, prevashodno srpskog.⁴² Odluka je doneta protiv želja većine ličnosti i organizacija koji su predvodili demokratske pokrete i pokrete ljudskih prava u svim balkanskim zemljama u susjedstvu (izuzev u Albaniji). Ali, ono što je većina kritički mislećih ljudi zahtevala nije bila pasivna ravnodušnost Zapada već njegovo pozitivno prisustvo i intervencija na strani disidentskih snaga svim mogućim sredstvima izuzev jednog: vojnih sredstava. Na osnovu ovoga, govorio sam o pristrasnim «lažnim sentimentima» ili «lažnim zabrinutostima»: u većini balkanskih zemalja, u Grčkoj i Rusiji, bilo je saosećanja jedino prema bombardovanim Srbima. Nijedna suza nije prolivena za bosanskim muslimanima koje su bombardovale srpske snage i, u izvesnom stepenu hrvatske; nije bilo suza za albanske izbeglice. «Lažni sentiment», ne zato što oni nisu realni prema bombardovanim Srbima, malenoj i siromašnoj zemlji koju uništava najbogatija i najsilnija alijansa u istoriji, već zato što analogni kriterijumi nisu bili upotrebljeni prema regionalno-lokalno slabim bosanskim muslimanima i Albancima, koje je progonio i ubijao onaj koji je bio jači u regionu, Miloševićev režim. Međutim, na Zapadu je, takođe, bilo «lažnih sentimentata»: kako u Evropi tako i u Americi – ne zato što većina ljudi nije osećala stvarno saosećanje prema progonjenim albanskim izbeglicama (ubistva, mučenja i silovanja), već zato što ni jedna jedina suza nije sačuvana za «kolektivno krive» Srbe; nikakva indignacija nije izražena prema životima stavljenim pod hipoteku – koliko prema životima Srba, toliko i prema životima kosovskih Albanaca – kancerozno toksičnim osiromašenim uranijumom upotrebljenim za izradu bojevih glava projektila, kancerogenim barutnim bombama, kasetnim bombama (zabranjenim međunarodnim ugovorom koji SAD odbijaju da potpišu), ali i od hemikalija oslobođenih iz bombardovanih hemijskih postrojenja koja uništavaju reke, životinjski svet, i ugrožavaju ljudski život. Čini se da složenost pitanja o kojima je reč ne dopušta višestrana saosećanja, niti osudu izvršilaca, bez obzira na poreklo. (Lokalne ubice prljavih ruku, globalne indiferentne «video-igra»-ubice čistih ruku sa velike visine). Upadljiva je apatija srpske populacije kada su Sarajevo, Vukovar i Dubrovnik bili razarani. Takođe je upadljiva pasivna apatija na Zapadu kada je Jugoslavija bila bombardovana. Da li je ovo sadržina pojma društva «bez neprijatelja»? Ova apatija, često označavana kao «trezvenost», u obe situacije znatnije zabrinjava i mnogo je opasnija

kada pasivno zaklanja zločine nego proplamsaje besa koji, s vremena na vreme, mogu da budu ključ mudrosti.

Glavni deo mog argumenta bio je to da je velika većina evropskih – i američkih – intelektualaca, umesto ispitivanja prirode upletenih interesa, kako individualnih tako i kolektivnih, bila zaglibljena u ono što bila je njihova sopstvena preokupacija oko ljudskih prava. Razlog zbog kojeg ja temeljitu debatu smatram vitalnom *ex post facto*, jeste da su izgledi za budućnost usko povezani sa današnjim stavovima. Umesto etičkih, moralnih i pravednih povoda, univerzalnih načela i njihovog racionalnog utemeljenja, koji su deo zvaničnih deklaracija, pre bi trebalo da se traga za obrazloženjem svakovrsnih interesa. Ono do čega mi je najviše stalo jeste da, ukoliko upravo u ime ljudskih prava (uključujući građanska i socijalna prava) ne organizujemo naše mehanizme otpora na svetskoj ravni zbog obezbeđivanja svih neophodnih institucionalnih aranžmana i komunikativnih sredstava za racionalnu argumentaciju na globalnom nivou u pravcu *pre-venicije* ljudske katastrofe, ukoliko, sem toga, diskurs o ratu nije maginalizovan i, moguće, izbačen iz epicentra javne debate koja se odvijala poslednjih meseci, u tom slučaju, mi ćemo u XXI veku biti u sveprisutnoj mogućnosti neprekidnog rata – a ne neprekidnog mira. Bićemo pod uticajem stalnih dihotomija i odgovarajućih svrstavanja i presvrstavanja između «prijatelja i neprijatelja», kakva su ona koja su utvrdili SAD i NATO na Balkanu i u Evropi. Štaviše, ako međunarodni kanali za determinisanje neke vrste «objektivnog» kriterijuma *za sve* i mehanizama i institucija kojima će se koristiti *svi*, ne budu u prvom planu diskusije, mi ćemo, u tom slučaju, biti stalno gaženi od strane jedinstvene globalne volje krajnje malobrojne nekolicine najbogatijih i najsilnijih. Biće to stanje akutne zavisnosti pod stalnom pretnjom intervencija i diktata ko će, gde i kada biti sledeća meta.⁴³

Osnovna odlika svih ratova iz perioda homerskih epova, sve do dva svetska rata koji su obeležili «kratki XX vek» i neobjavljenog, i čak, neimenovanog rata, jeste to da su u njima sukobljene snage bila ljudska bića, koja su fizički, mesom i krvlju, bila prisutna, a među njima su bili i članovi odgovarajućih aristokratija i elita (Ahil i Hektor). Mrtvi su tada bili heroji. Danas su to leševi nezaposlenih i siromašnih koji se vuku i mrcvare unaokolo (etički čista i nediskriminišuća bombardovanja iz velike visine). Dodatna, blisko predstojeća opsnost jeste da današnji potencijalni rat – vođen satelitima, vođen sa rastojanja od hiljadu milja, naoružanjem kojim se komanduje preko robota visoke tehnologije, negde na sredokraći između konvencionalnog ratnog stanja i nuklearnog rata – ne predstavlja nikakav rizik za agresora. Ova vrsta rata, stoga, može da funkcioniše za agresora jedino kao veoma ugodna predispozicija za delatnosti katastrofične prirode, koje, čak, nisu nikakav rizik za njihov život.⁴⁴

Temeljno promišljanje triptiha: *manjine, teritorijalnost, suverenitet*, legitimno je ukoliko želimo da sprečimo da ta ista pitanja odvedu do arbitrarne intervencije, bilo agresivnih neposrednih nacionalističkih suseda bilo velikih sila – dređenije, SAD – koje ovaploćuju sve uloge u isti mah: misionar, staratelj, sudija i egzekutor.

Rat na Kosovo nisu vodili intelektualci pišući i misleći o ljudskim pravima i pravdi sa verom koja karakteriše njihove teorijske projekte. Bio je to rat koji su vodili generali i političari (da i ne pominjem pilote), koji su, po svojoj prilici, mislili da je Bugarska deo Srbije kada su bombardovali ciljeve na nekoliko metara od nuklearne elektrane. Bio je to rat vođen mešavinom ravnodušnosti prema uzroku i fanatizma u upotrebi sredstava visoke tehnologije. Smrtonosna sredstva poravnavaju svaku razliku. Život i stvaranje su ono što promoviše razliku. «Civilizacija» i «napredak», umesto da nas dovedu korak bliže gromkom oglašavanju parole «Zbogom oružje!», čini se da pobuđuju naš duh da viče «Na oružje! Na oružje!». NATO-ovska civilizatorska misija ocrtała je svoje obrise: svaki je rat, pa i onaj najtehnologičniji, primitivan, budući da «ponos vlada, emocija je gospodar, a nagon je kralj». ⁴⁵

Za ljude koji žive u najbogatijim, najuspešnijim i najmoćnijim zemljama znatno je potrebnije da odbace *oholost*. Odbacivanje oholosti biće preduslov za dodatni razlog: «Balkan» kao stereotipska metafora zastrašuje Evropu a pogotovo Ameriku. ⁴⁶ Kao da postoji potreba za egzorciranjem tih strahova. «Balkanizacija» možda nije tako daleko od Zapada kao što on misli. «Multikulturalizam» je bio blistava ideja kao sredstvo suprotstavljanja prevlasti belog čoveka i borbe protiv rasizma kod kuće. Ali ako tri decenije kasnije mi primećujemo ono u što više komentatora američke scene veruje, naime, da se, umesto obaranja zidova koji razdvajaju rase, jezike i religije, stameno dižu novi, dodatni zidovi, onda, Kosovo, Bosna, «Balkan», u samim metropolisima Zapada, znatno više funkcionišu kao slika budućih događaja. Snaga «Balkana kao metafore» leži upravo u tome što bi prelaz iz multikulturalizma ka «balkanizaciji» mogao da bude zastrašujuće lak. Neuhvatljiva anomija kulturnih ratova svih protiv svih, uz prateći «kasetni terorizam» – kako bih ga nazvao (po kasetnim bombama), mogla bi da bude odmah tu iza ugla. ⁴⁷ U ovom slučaju jedna varijanta balkanizacije mogla bi da bude ono što je Leonardo Šaša (Sciascia), italijanski pisac, krstio kao «sicilijanizacija». Specifikovanje *Balkana kao metafore* vodila bi nas ka *Siciliji kao metafori*, gde bi, umesto političkog poretka, vladala njegova sistematična aberacija mafijaškog tipa. ⁴⁸ U jednom beskrupuloznom društvu, sa «teror-vizijom» u epicentru, nema kraja lancu «objekata mržnje».

Ako bi neko, na neki način, mogao da dokaže da je vazdušni rat Alijanse protiv Jugoslavije funkcionisao kao savremeni pobednički pohod sv. Đorđa – koji savladava, ili, barem, zadaje odlučujući udarac aždaji naciona-

lizma i rasizma – umesto da ga ojača, ja, tada, ne bih imao nikakav problem (koji bi me sprečavao) da priznam da sam pogrešno prosudio čitavu situaciju, i počinio tešku nepravdu protiv alijanse. Tada, i upkos svim zamerka koje se tiču legalnih, moralnih i političkih temelja, priznao bih da je to, suštinski, bila pravedna stvar koja funkcioniše paradigmatično za ceo svet, a ne zbog golih interesa. Biće zaista umirujuće za one među nama koji ne prestaju da budu nepoverljivi, znati da je na delu, uglavnom i u stvari, bila jedna internacionalistička politika ljudskih prava. Ali, kada je sve rečeno i učinjeno, čak i najrdavije prekretnice u istoriji ostavile su za sobom neku vrstu pozitivnog nasleđa (realnog ili imaginarnog) ili su dovele do njega: sredinom XVII veka krvavi tridesetogodišnji rat doveo je do rođenja sekularnih predstava, krajem XVIII veka teror povezan sa Francuskom revolucijom doveo je do načela Jednakost, Bratstvo, Sloboda za sve građane, Drugi svetski rat sa holokaustom, vrhuncem bestijalnosti, doveo je do uspostavljanja čitave mreže organizacija i međunarodno priznatih pravila povezanih sa zločinima protiv čovečnosti, kao i do povelja o ljudskim i manjinskim pravima. Ja zasigurno ne bih priznao da se tako basnoslovan gubitak ljudskih života ikada isplatio. Možda bi sugestije Hilarija Patnama (Putnam) u današnjim prilikama mogle da budu znatno mudrije: naše pravo da se pridržavamo naših najdubljih uverenja ne daje nam pravo da naturamo vojnim sredstvima takve poglede drugim ljudima. Uvek je utešno osetiti nečiju epohu ili nečiji region kao civilizovaniji, napredniji i humaniji, bez potrebe da se svi pomenuti privedi stave pod navodnike.⁴⁹ U međuvremenu, parohijski nacionalizam ili internacionalistički «tomahavk»-liberalizam, njihov apsolutni despotski relativizam i njihove zločinačke manifestacije nisu, i nadajmo se da neće ni biti, za neke od nas, «naša stvar».

U ovom kontekstu preostaje samo da se nadamo novom sadržaju politike. Idealni ili utopijski intelektualni i politički cilj ne samo za Balkan već i za «Zapad» bio bi, prihvatajući ono što je jednom izrekao Emanuel Levinas (Levinas): «Jedna drugačija figura politike, ona u kojoj bi njen cilj bila borba za ili na strani drugosti, a ne borba za njeno brisanje, ukidanje ili isko-renjivanje».⁵⁰

Andromaha: «Trojanskog rata nije bilo».

(U međuvremenu Ahilova kola vuku za sobom Hektorovu telesinu.)

* Aspekti ovoga rada diskutovani su sa prijateljima i kolegama Leonidasom Empirikosom (Leonidas Empeirikos), Hrisafisom Jordanogluom (Chrysafis Iordanoglou) i Blankom Munjoz-Ananiades (Blanca Munhoz-Ananiades).

Napomene

1. Marco Dogo, «National Truths and Disinformation in Albanian-Kosovar Historiography», u (Dušan Janjić et al., Eds.), *Kosovo–Kosova. Confrontation or Coexistence* (Nijmegen pub., Peace Research Center, 1997.), s. 34-35.
2. Metafizička obeležja pripisana većim i manjim rasama (DNK je novi element u kompetitivnom diskursu; na primer, prkosna priroda Srba (i Grka) upisana je u njihovu molekularnu strukturu, nasuprot dekadentnim zapadnim ćelijama!!!).
3. Susan L. Woodward, «War: Building States from Nations», u: Tariq Ali, (ed.), *Masters of the Universe? NATO's Balkan Crusade*, (London: Verso, 2000), s. 203-270.
4. Edward Said, «Protecting the Kosovars», *Internet, ZNET Kosovo/NATO Contents*, 20. april 1999. Kao da treba da potvrdi izreku Umberta Eka (Eco) o ovom ratu: «Skršiti protivnika na apstraktnom planu, da; ubiti konkretnog neprijatelja, ne. U neo-ratu onaj koji gubi po opštem mišljenju jeste onaj koji je prekomerno ubijao» (*La Repubblica*).
5. Vidi, Stanley Hoffman, «What is to be done?», *The New York Review of Books*, 20. maj 1999.
6. Međutim, čini se, nažalost, kao da od Dejvida Ovena (Owen), nekadašnjeg britanskog ministra inostranih poslova, stiže drugačiji odgovor koji potkopava izraženu uzdržanost. U odgovoru Njemcovu (Nemtsov), nekadašnjem zameniku ruskog premijera, Flora Luis (Lewis), kolumnistkinja od autoriteta, koja izveštava za *New York Times* i *International Herald Tribune*, tvrdi da je «on [Njemcov]... jetko prigovarao dvostrukim standardima, i tome da Vašington kažnjava Srbiju, a ignoriše ubijanje desetina hiljada Kurda u Turskoj. Prema tome [on je upitao Ovena], da li [imate nameru da] bombardujete Istanbul? Prema Flori Luis on je, uz izvesnu dozu šokiranosti, izvestio da je... Oven odgovorio «Ne, jer Turska je u NATO-u». Nikakav demanti nije se pojavio. (*International Herald Tribune*, 10. avgust 1999).
7. Zaprepašćen, po prvi put sam od direktora vodećeg nemačkog instituta specijalizovanog za Balkan, 1989., čuo da je raspad Jugoslavije bio, da tako kažemo, deterministički blizak: imao je potpuno pravo u pogledu predviđanja, ali njegova bi pozitivna predispozicija – u najboljem slučaju mogla da se opiše kao *samoispunjavajuće proročanstvo*. Bilo je to svega nekoliko dana posle pada berlinskog zida, tj., posle perioda ujedinjenja i ekspanzije Nemačke.
8. U studiji *The War in Bosnia-Herzegovina* Stiven Burg (Burg) i Pol Šaup (Shoup), u pogledu antagonističkih nacionalizama i etničkih patriotizama u Jugoslaviji, primećuju: «...[Zapad] i oni koji kroje njegovu politiku činili su samo ono što je konzistentno njihovim vlastitim interesima. Mogućnosti da se rat u Bosni spreči bile su previđane tokom najranijih stadijuma zapadnog mešanja...» (*The War in Bosnia-Herzegovina: Ethnic conflict and International Intervention*, 1998.)
9. Jedan Kisindžerov (Kissinger) intervju ilustruje ovu postavku: njegovo verovanje da bi, ukoliko Bosnu isećemo na tri jasno diferencirane i etnički teme-

ljito očišćene zone, jednu muslimansku, jednu katoličku i jednu pravoslavnu, raj na zemlji ponovo bio uspostavljen. Ako se dobro sećam, u vreme kada je primao istraživačku stipendiju na univerzitetu Princeton, intervju je bio emitovan na radiju ABC, 28. marta 1999. godine.

10. Čarls King (King), profesor balkanskih studija na univerzitetu Džordžtaun beleži: «Odbijanje da se pozabavi pitanjem Kosova, možda ključno za dovode-nje Miloševića za pregovarački sto, potkopalo je moć Rugove i bacilo je kosovsko rukovodstvo u ruke znatno mlađe i radikalnije koterije Albanaca, finansi-ranih iz inostranstva i posvećenih osvajanju zasebne države kroz nasilje... Apri-la 1996., evropsko priznanje nove Jugoslavije pre bilo kakvog sporazuma o Ko-sovu diskreditovalo je Rugovin pacifistički pristup», Charles King, «Where the West went wrong. The real driving forces behind the wars in bosnia and Koso-vo», *Times Literary Supplement*, 7. maj 1999, s. 3-4.

11. Jedina veza između ove dve stvari jeste ono što bi *The Economist*, odobra-vajući – sa uzdržanošću – vojnu intervenciju priznao: «To nije bio samo jedan pravedan rat za okončanje srpskog činjenja nepravde, već, takođe, jedan rat za očuvanje kredibiliteta NATO-a», *The Economist*, «Return to Pragmatism», 18. septembar 1999. U tom pogledu ne bih se složio sa tradicionalnom interpreta-cijom koja je sva u potrazi za dobrotrasiranim putevima pristupa nafti Bliskog istoka (iako sam saglasan sa Majklom Baret Braunom (Barrat Brown) oko an-glo-američke nelagodnosti zbog Nemačke). Vidi, Božidar Jakšić, ed., *Interculturality*, Beograd, 1995, s. 65-69.

12. U istom duhu u jednom članku u listu *Guardian* (28. juna) Bler je tvrdio da pouka koju treba izvući iz kosovskog slučaja jeste: još Kosova. A za Fulera (Ful-ler), bivšeg zamenika predsedavajućeg Saveta Bezbednosti, dodatna «lekcija sa Kosova jeste da treba dopustiti da dođe do eskalacija u takvim budućim napa-dima, ali, počev od prve noći potpuno razvijenog blickriga». (Vidi, «Where Go-vernance is Foul, watch for more Kosovos», *The Washington Post & The Inter-national Herald Tribune*, 5. maj 1999., s. 10). Preliminarni izveštaj NATO-ovih vojnih stručnjaka potvrđuje takve tendencije odobrene od strane Vesli Klarka (Clark), američkog vojnog komandanta NATO-a. Sažetak je objavljen u *Daily Te-legraph*. Pouka koju treba izvući iz neuspeha vazdušnih napada na srpske voj-ne ciljeve jeste u tome da bi u budućnosti «Alijansa trebala od prvog trenutka da gađa civilne mete poput električnih centrala, rezervoara vode i naftnih ra-finerija».

13. U svrhu sadržajne analize globalnih reperkusija rata na Kosovu vidi dva iz-uzetna teksta Žilbera Aškara (Achcar) «Rasputin Plays at Chess: How the West blundered into a new Cold War», i «The Strategic Triad: USA, China, Russia», u: Tariq Ali (ed.), *Masters of the Universe? NATO's Balkan Crusade*, (London: Ver-so, 2000.), s. 57-143.

14. Sadržinska analiza naslova i članaka u *The Wall Street Journal*, kao i finan-sijskih dodataka većih američkih dnevnih listova mogla bi da potvrdi, okarak-teriše ili ospori ovaj utisak.

15. Vidi, uzmeđu ostalog, Andrew Rawnsley, «Onward Cristian soldier», *The Ob-server*, 23. maj 1999, s. 29. Gor Vidal (Vidal), jedan od najvećih savremenih

američkih pisaca, spada među one sasvim retke koji su u najboljoj poziciji da ocene čitavu papazjaniju. On piše: «Svaki američki predsednik koji često i naglas umuje o svom mestu u Istoriji, dok je njegova jajolikost i dalje sadržana u svetoj i, da, obesvećenju Ovalnoj kancelariji, u dubokoj je mentalnoj nevolji... Biti prvi predsednik koji je podvrgnut impičmentu na osnovu suštinski smešne optužbe trebalo bi da je sasvim dovoljno za Klintona, ali, on žudi za likom isklesanim na Maunt Rašmoru (Panteonu američkih predsednika). Kako li su ostali tamo dospeli? Dobijali su ratove».

16. Pre kraja napada NATO-a pojavile su se dve pozorišne predstave (jedna Tariana Alija u Londonu, i druga u Berlinu) i jedna slikarska izložba (Janisa Sikpaidisa /Psychpaidis/ u Atini), svi pod eufemističkim naslovom «Kolateralna šteta».

17. U svojoj knjizi Hičens (Hitchens) upućuje na Klintona kao na «bezmerno protejskog u stvarima posvećenosti». Poslednja takva protejska transformacija bila je ona poslednjeg velikog branitelja ljudskih prava. Za Hičensa, između ostalih, na Kosovu je ispisano odlučujuće poglavlje u istoriji Klintonovog predsednikovanja. Njegova posthumna reputacija takođe. Ima u onome što Hičens kaže u svojoj knjizi ponešto od «ozbiljne primese banana-republike kada je reč o Klintonovoj Americi». Izraz neprestano upotrebljavan nakon čorsokaka predsedničkih izbora novembra 2000. (čak i u glavnom članku u *London Times*). Christopher Hitchens, *No one left to lie to: the triangulation of William Jefferson Clinton* (London: Verso, 1999.)

18. Taj isti element novca, skopčan sa vojnim operacijama, pokazuje se i u slučaju Holbruka, koji zaključuje pregovore sa Slovenijom i Hrvatskom kratko vreme pošto su sklopile krupne ekonomske dogovore sa Bostonskom finansijskom korporacijom, koju on zastupa u istočnoj Evropi.

19. Vidi, Robber Menar, «NATO tried to misinform», dnevni list *Avgi*, 6. jul 1999, s.16.

20. Indikativni su sledeći slučajevi netrpeljivosti: slučaj Režisa Debrea (Debray) u Francuskoj – Ignasio Ramone (Ramonet) će govoriti o «pravom pravcatom linču», dodajući još dva slučaja: slučajeve Džona Simpsona (Simpson), dopisnika *BBC* iz Beograda koga je Blerova vlada optužila za kolaboraciju sa Miloševićim režimom naprosto zato što je naglašavao postojanje srpske demokratske opozicije režimu, ali koga je *BBC* rehabilitiovaio (da ne zaboravimo dopisnika dnevnika *Guardian* koji je otpušten), i Enija Remondina (Remondino) u Italiji, dopisnika *RAI*, koji je oštro kritikovao bombardovanje Beograda. Iz suprotnih razloga, klima netrpeljivosti dovedena je u Grčkoj do vrhunca sa javnim ophođenjem prema novinarima Rikardosu Someritisu (Someritis) i političaru Andreasu Adrianopolosu (Adrianopoulos) zato što su bili za vojnu intervenciju NATO-a (čak, kao prema kvinslinzima SAD).

21. Iz ovog razloga bila je isključena iz organizacije samo jednu sedmicu posle prijema Nobelove nagrade (sredina oktobra 1999.).

22. Već sredinom decembra italijanska vlada je naložila istragu oko smrti od leukemije sedmorice mladih vojnika iz KFOR-a (još mnogo zaraženih) navodno

zbog uticaja bojnih glava sa osiromašenim uranijumom. Po izveštaju World Service of BBC, 20. decembra 2000.

23. U elektronskom izdanju američkih novina *Counterpunch* (i ponovo prenešenom od strane «Međunarodnog centra za akciju», osnovanog, između ostalih, od strane bivšeg državnog tužioca Remzija Klarka (Clark)), maja 1999.; www.Counterpunch.org.

24. AI, NATO/FRY, «*Colateral damage*» or unlawful killings. *Violations of the Laws of War by NATO during Operation Allied Force*, maj 2000.

25. Kornelio Somaruga (Sommaruga), predsednik međunarodnog komiteta Crvenog Krsta dodaje na to: «Karikatura rata mogla bi dovesti do diskriminacije žrtava, budući da će one biti 'dobre žrtve', na strani 'humanitarog' tabora, i 'loše žrtve', među onima koji se suprotstavljaju 'humanitarnoj' intervenciji». Vidi, Cornelio Sommaruga «Renew the Ambition to Impose Rules of Warfare», *International Herald Tribune*, 12. avgust 1999, s. 8.

26. Jedan odlomak više je nego indikativan: «... Ubiti i raditi na tome da se ubije, činiti to sa voljom, čak, da se 'uštedi', da se sačuvaju više stotine hiljada života, ne može da bude okvalifikovano kao humanitarnost... Mešati ono što je pravedno i ono što je izvršeno iz humanosti, znači postaviti se za Boga... Treba priznati da NATO reaguje u funkciji svojih interesa koji ne korespondiraju, nužno, interesima kosovskih masa, niti interesima humanitarnog sveta. Verovati u suprotno bio bi znak jedne tragične naivnosti... Nisu u pitanju sredstva već principi: NATO i vojske koje ga čine nisu, neće biti i ne treba da postanu humanitarna snaga... Navlačeći masku jednog rata iz humanitarnih pobuda, velika je opasnost od opravdavanja nasilja i drugih stradanja. To znači izložiti slobodnu i nezavisnu humanitarnu akciju nepoverenju i sumnji, opasnosti, te, prema tome, i paralizi. Vidi, Mario Bettati, «Qu'est-ce que l'humanitaire?», (deklaracija koju je potpisalo još šest predsednika raznih NVO), *Le Monde*, 15. maj 1999, s.15.

27. Mislím, na primer, na članak Julije Kristeve (Kristeva), u: *Le Monde* (iz maja 1999) i na odgovore koje je izazvao.

28. Vidi, Marcus Raskin, «An Undeclared War in Nowhereland», *Washington Post & International Herald Tribune*, 6.maj 1999.

29. Marcus, Ibid.

30. Marcus, Ibid.

31. Prama Džonatanu Mileru (Miller), vodećem profesoru ustavnog prava, neki od istih onih kriterijuma upotrebljenih da bi se osudio Milošević podjednako su primenljivi na predsednika SAD i rukovodstvo NATO-a zbog bombardovanja Srbije i Kosova. On kaže: «Zvaničnici NATO-a, viši vojni oficiri, pa čak i obična vojna lica, mogli bi da budu gonjeni od strane tribunala ako bi se ispostavilo da bombardovanja nisu bila rezultat diktata vojne nužnosti... Potreba da se sačuva nepristrasnost neizbežno će zahtevati [od sudije Luiz Arbor (Arbour)] da se zvaničnici NATO-a upozore na mete njihovih bombardovanja, ako to ona dosad nije učinila. SAD se, po prvi put u svojoj istoriji, nalaze upletene u jedan oružani okršaj u kome bi jedan međunarodni sud mogao korektno, s pravom,

da insistira na tome da bi mogao ispitati zvaničnike i vojne lica SAD». Vidi, Jonathan Miller, «Be careful, Waging War against Civilians is Against the Law», *Los Angeles Times* i *International Herald Tribune*, 13. maja 1999. Njegove tvrdnje o «mogućim» zločinima potvrđuje Volter Rokler (Rockler), javni tužilac u ime Amerike na nirnberškim procesima. On izjavljuje: «Po terminologiji međunarodnog prava trenutni angažman SAD i NATO-a u ovom ratu jeste permanentni ratni zločin. Suprotno shvatanjima našeg vojnog vodstva, beskrajna vazдушna bombardovanja zabranjena su međunarodnim pravom». Vidi, Walter Rockler, «War criminals Clinton and the leaders of NATO», *Chicago Tribune*, preštampano u *Ta Nea*, 31. maja 1999, s. 6. Na sličan način, Džimi Karter, bivši predsednik SAD, optuživši američku vladu za zaobilazanje svih međunarodnih institucija i prava, zaključuje: «Čak i za svetsku jedinu supersilu ciljevi ne opravdavaju uvek sredstva». Vidi, Jimmy Carter, «As a Peacemaker, America Is Blundering Badly», *The New York Times* i *International Herald Tribune*, 28. maj 1999.

32. Kako je izvestio Marsel Berlins (Berlins), «Zemlja koja se najžučnije protivi i odbija potpisivanje osnivačkog akta jednog takvog suda jeste Amerika». (Marcel Berlins, «The Limits of Justice in the New Order», *The Guardian*, prevedeno na grčki u *Kathimerini*, 11. jula 1999.) Berlinsovu tvrdnju potkrepljuju Ignasio Ramone, izdavač uglednog mesečnika *Le Monde diplomatique*, i Raskin u *Washington Post*: «...SAD su odbile da podrže međunarodni konvenciju za uspostavljanje međunarodnog krivičnog suda, stavljajući do znanja da bi navodni ratni zločinci trebali da lično odgovaraju, u malo većoj meri nego u vidu propagandne smicalice», Ignacio Ramonet, «Nouvel Ordre Global», *Le Monde Diplomatique*, jun 1999, s. 1, 4-5, i Raskin, *Ibid*.

33. Godine 1977., dva protokola bila su pridodata onima ustanovljenim posle Drugog svetskog rata u cilju reafirmisanja neprikosновенosti civilne populacije. Kako naglašava Kornelio Somaruga, «Raspoloživa sredstva rata ne treba da budu neograničena, nasumično razaranje nije dopustivo. Gađati civile je zabranjeno. Osim toga, prirodna sredina ne sme trpeti dalekosežniju štetu». (Cornelio Sommaruga, «Renew the Ambition to Impose Rules of Warfare», *International Herald Tribune*, 12. avgust 1999., s. 8).

34. Ujedinjene Nacije, kako Elejn Skeri (Scarry) pronicljivo ističe, treba da imaju presudnu ulogu «ako i samo ako neki čin nacionalne agresije zahteva njihovo opunomoćenje kao dodatak ustavno ili parlamentarno mandatiranom opunomoćenju matične zemlje». Ona će dodati da čitanje privatnih dokumenata predsednika SAD kroz XX vek, navodi na sledeću opasku: «Iznova i iznova, predsednik će otvoreno priznati koliko je jednostavnije obezbediti dozvolu UN nego dozvolu Kongresa za akt međunarodne agresije koju je želeo da započne». Elaine Scarry, «The difficulty of imagining other people», u: Martha Nussbaum, *op. cit.*, s. 109.

35. Ralf Darendorf (Dahrendorf) će, čak, otići dalje: u njegovoj liberalnoj kritici Bler-Gidensovog (Giddens) i Šrederovog (Schroeder) (i Bekovog, ja bih dodao) pretpostavljenog «trećeg puta», on će uključiti «odluke NATO o ratu i miru» u okviru «suviše mnogobrojnih autoritarnih iskušenja... nepodvrgnute demokratskim kontrolama... što podrazumeva nepovratan gubitak demokrati-

je». (Ralf Dahrendorf, «Third Way and Liberty. An Authoritarian Streak in Europe's New Center», *Foreign Affairs*, oktobar 1999, vol. 78., br. 5, s. 13-17).

36. Bilo je, razume se, odvažnih izuzetaka. Božidar Jakšić, Ranko Bugarski, Obrad Savić, Nebojša Popov i stotine kritičkih intelektualaca oko *Beogradskog kruga*, instituti i katedre za društvene nauke i filozofiju, NVO koje nadgledaju poštovanje ljudskih prava, u Srbiji; u Albaniji i na Kosovu bilo je glasova neslaganja čak i kada su, uz neizbežan oprez, bili iskazani: albanski ministar kulture, Rugova, jedini izabrani predvodnik kosovskih Albanaca, i predsednik Asocijacije za ljudska prava, osudili su nasilje bez obzira na njegov izvor.

37. Uz očitu opasnost od izostavljanja nekog od kritičkih intelektualaca koji su oglasili svoje reagovanje na vojnu intervenciju, dozvolite mi da zabeležim neke koje sam sâm uspeo da primetim: Noam Čomski (Chomsky), Edvard Said, Imanuel Valerstin, Ginter Frank (Frank), Gor Vidal i ostali oko lista *The Nation* u SAD, Erik Hobsbaum (Hobsbawm), Marten Žak (Jacques), Tarik Ali, Harold Pinter (Pinter), oksfordski krug naučnika i stručnjaka za balkansku i istočno-mediteransku istoriju, društvo i politiku – među kojima Džon Kembel (Campbell), Ričard Klog (Clogg), Piter Mekridž (Mackridge), Rene Hiršon (Hirschon), i drugi oko engleskog dnevnog lista *The Independent*, Pjer Burdije, Vidal Nake (Vidal Naquet), Režis Debre, Ignasio Ramone, Žilber Aškar i krugovi oko listova *Liber*, *Actes Sociales* i *Le Monde diplomatique* u Francuskoj, Peter Handke (Handke), Vili Brant (Brandt), ali ne i Jirgen Habermas (Habermas) i Ulrih Bek u Nemačkoj. Na evropskom jugu, u Portugalu, Španiji, Italiji, i na skandinavskom severu javno mnjenje je bilo uravnoteženije. U Bugarskoj su vodeći istraživači i naučnici koji rade u Institutu za manjinska prava oko profesora Petera Miteva (Mitev) u Sofiji, i istoričara Marije Todorove (Todorova) u SAD, takođe pridodali svoj glas protesta. Situacija u Grčkoj bila je znatno drugačija, obeležena potragom za intelektualcima koji su osuđivali ne samo bombe NATO-a već, takođe, i Miloševićev režim. Neka od imena koje zaslužuju da budu pomenuta: Vangelis Bitsoris (Bitsoris), Andreas Pantazopoulos (Pantazopoulos), Konstantin Cukalas (Tsoukalas), Angelos Elefantis (Elefantis), i krugovi oko listova *Polititis*, *Synchrone Themata*, *Nea Estia* i nedeljnika *Avgi tis Kyriakis*.

38. Mislim posebno na Žaka Deridu, francuskog oca dekonstrukcije. Dosledan svojoj sveobuhvatnoj teoriji osporavanja i «dekonstruisanja» pojma «suvereniteta–nacionalnog suvereniteta», organski je povezujući sa odbranom ljudskih i manjinskih prava, on je osudio sve snage koje se bore za nacionalističku, etatističku dominaciju u Jugoslaviji, kako Miloševićev režim tako i OVK. U svom pisanom predavanju on je osudio NATO kao otelotvorenje «mehanizama, strategija i laži kroz koje je poštovanja dostojni diskurs ljudskih prava nepravedno i eklektično prilagođen hegemonskim intencijama izvesnih etno-etatističkih supersila». (Vidi, Vangelis Bitsoris «Resistance or indivisible Sovereignty of the nation-state?», *Kyriakatiki Avgi* 25. jul 1999, s. 27 i u *Nea Estia*, oktobar 1999, na grčkom).

39. Ja, na primer, znam za pet takvih kolektivnih poduhvata koji osuđuju kako regionalni krvavi srpski nacionalizam, tako i SAD–NATO vojni globalizam: u SAD, krug oko veb-sajta Z-net, ranije spominjani oksfordski krug u Engleskoj, Burdije–Vidal Nake evropska inicijativa koja je okupila otprilike stotinu potpi-

sa, beogradska inicijativa akademskih intelektualaca koji su u jeku rata osudili ne samo vazdušne napade već i Miloševićev režim, kao i potpisivanje deklaracije od strane većine članova fakulteta sa katedre političkih nauka i istorije na univerzitetu Panteon u Atini.

40. Mislim na ova tri istaknuta intelektualca koji su u raznim aspektima svoga dela promovisali takav stav univerziteta kao središta otpora.

41. Immanuel Wallerstein, «Neither Patriotism nor Cosmopolitanism», u Martha Nussbaum & Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, (Boston: Beacon Press, 1996).

42. Jedan takav častan izuzetak na Kosovu bio je Gazmend Pulja (Poula), profesor univerziteta u Prištini, i predsedavajući kosovskog ogranka *Helsinki Watch*, koji se ogradio od preovlađujućeg raspoloženja među kosovskim Albancima. Vidi, Gasment Poula, «The Albanians pay the bill in order that NATO saves its authority», *French Journal Marianne* (reprodukovano u *Avgi*, 13. maja 1999).

43. Grejem Fuler, bivši zamenik predsedavajućeg Nacionalnog Obaveštajnog Saveta pri CIA, potvrđuje takve sumnje: «Bilo bi dobro da se svet već navikao na ono što se događa na Kosovu jer to predstavlja talas budućnosti». Graham Fuller, «Where Governace is Foul, watch for more Kosovos», *The Washington Post & The International Herald Tribune*, 5. maja 1999, s. 10. Jednom drugom analitičaru izgleda kao da rat počinje da biva sagledavan kao pokretačka sila civilizacije, ne u smislu razumevanja i komunikacije, već u smislu «ratova koji moraju da budu vođeni po principu blickriga [da bi bili delotvorni] a ne kao u Jugoslaviji, po principu eskalacije». Elliott, Ibid. Republikanski senator, Bil Frist (Frist), predsedavajući podkomiteta Senata za odnose sa inostranstvom (odsek Afrika), kaže da bi sledeći mogao da bude Sudan, ili, kako bi jedan američki diplomat rekao svom ruskom kolegi, «jedina razlika između Kosova i Čečenije jeste to «što vi posedujete nuklearno naoružanje». Preneseno u nedeljniku *The Economist*, «Other people's wars», 31. juli 1999, s. 13-14. Prema istom izveštaju iz *The Economist*, ruski odgovor bio je da se čitav uspeh SAD sa ovim obrazloženjem sastoji u ohrabrenju svakoga da ga pribavi. «Čudnovata je to vrsta moralne i spoljne politike koja se, umesto da ostavi male Hitlera da se kriju iza nacionalne granice, neće usuditi da se suoči sa velikim Hitlerima iz straha da će izgubiti ijednog pilota».

44. Norman Majler (Mailer) je umesno tvrdio da postoji instinktivna razlika između bitke ograničene na bombardovanje i one u kojoj se borba odvija na tlu. Ova druga «okrutna je mimo ljudskog poimanja»; međutim, u zajedničkom iskustvu bitke postoji zajednička patnja koja dopušta da se pomisli na izmirenje. Bombardovanje ostvareno bez krvoprolića onih koji ga sprovode «postaje opsceno», a njegove žrtve «nikada neće oprostiti napadačima».

45. Odobravajući u potpunosti pitanja En Vilson (Wilson) u *The Independent on Sunday*, dodajem, lično, još jedno: Na koji način stvari evropske civilizacije služi sve veći i veći broj 'B52', 'harijera' i 'tornada' koji poleću u noć na svoju čudovičnu misiju? Šta je konačna pozadina u svemu tome? An Wilson, «They probably thought Bulgaria was part of Serbia», *The Independent on Sunday*, 2. maj, 1999, s. 23.

46. Podrobno analizirano, iako prenaplašeno, u knjizi: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, (Oxford: Oxford University Press, 1997).

47. Samo u periodu posle rata na Kosovu, u Americi su, na srednjoj školi u Litltonu, samozvani neonacisti ubijali zato što su im se nisu sviđali «Crnci, Jevreji i 'uspešni' drugovi iz razreda, i zato što su im zavideli»; u Atlanti, usled neznatnog pada Dau-Džons indeksa, jedan nervni slom završio je sa devet ubijenih – članova porodice i činovnika brokerske firme; dok, iz analognih pobuda, dolazi do pucnjave i ubistva u jednoj bakalnici u Las Vegasu, jednoj mormonskoj biblioteci u Solt Lejk Sitiju, jednom centru jevrejske zajednice u Los Anđelesu, i jednoj hrišćanskoj zajednici u Teksasu. U Londonu ekstremističke neonacističke grupe ubijale su zbog čišćenja svoje oblasti od 'kuge' homoseksualaca. U Francuskoj i Nemačkoj, Arapi, muslimani i Turci, bili su mete napada rasističkih grupa tokom poslednje decenije.

48. Leonardo Sciascia, *Sicily as a Metaphor*, razgovori koje je vodio M. Padovani, (Vermont: The Marlboro Press, 1994.). Moja pažnja skrenuta je na ovu referencu prilikom diskusije o Balkanu sa Nelsonom Mouom (Moe), prijateljem i kolegom sa italijanske katedre na univerzitetu Kolumbija.

49. Preuzeto iz: Hilary Putnam, «Are we obliged to choose between Patriotism and Universal Rationale?», u: Martha C. Nussbaum & Joshua Cohen, eds., *Ibid.*).

50. Levinas, citat prezet od Ričarda Devetaka (Devetak), iz: D. Campbell, «The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy», *Alternatives*, vol. 19, br. 4 (1994), s. 463.

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Stephanos Pasmazoglou, «The Trojan War Never Took Place. Kosovo: Supervision and Punishment», (manuscript)

Rada Drezgić

***Kajmak* i demokratija bez masnoća**



Jednog mog prijatelja je jednom prilikom carinik na čikaškom aerodromu zamolio da mu pomogne da objasni starijem čoveku u srpskoj narodnoj nošnji da u SAD nije dozvoljeno unositi prehrambene proizvode kratkog roka trajanja. Mada je carinik govorio (bivši) srpsko-hrvatski jezik i mada se iz sve snage trudio da junaku ove priče objasni carinska pravila, ovaj je uporno odbijao da se rastane od svoje drvene kačice i njenog dragocenog sadržaja – *kajmaka*.

Nakon što se moj prijatelju uključio u raspravu, čovek u narodnoj nošnji ga je zamolio da cariniku objasni da je *kajmak* u savršeno dobarom stanju i bezopasan. Na kraju krajeva, on sâm ga je napravio i to za svog sina koga je došao da poseti prvi put otkad se ovaj preselio u SAD. Čovek je najzad popustio, ali to se desilo tek pošto mu je carinik obećao da *kajmak* neće baciti nego će se on i njegove kolege počastiti.

Ko god je naučio da ceni *kajmak* može da razume koliki je očaj izazvala kod ovog čoveka ideja da bi on mogao biti bačen. Njegov otpor, međutim, imao je jednu dodatnu dimenziju: *kajmak*, kao poklon omiljenog jela, nije bio samo izraz roditeljske pažnje. On je trebalo da sinu donese ukuse i uspomene iz detinjstva i sećanje na kuću i zavičaj.

Ja već dosta dugo (privremeno) živim u SAD i do sada još nikad nisam prenosila hranu preko granice. Povremeno, međutim, prijatelji me pitaju – kako kod kuće tako i ovde – da li mi nedostaje neka hrana iz domovine. Ispostavilo se da odgovoriti na to pitanje nije ni lako niti se na njega može odgovoriti jednom rečju. Naravno, voće i povrće je *tamo* obično sočnije i slađe, ali malo veća plata bi rešila taj problem. I *ovde* ima sočnog i svežeg voća, samo što ja sa svojim prihodima obično ne mogu da ga priuštim.¹ Ima i drugih stvari (pojedinih peciva, na primer) koje ne mogu da kupim u Pitsburgu, gde živim, ali treba samo da sačekam do sledećeg putovanja u Njujork ili Čikago gde ima mnogo radnji i restorana u kojima se može nabaviti hrana iz svih delova sveta. Najzad, ja, eto, živim (mada privremeno) u zemlji sa naj-

razvijenijom tržišnom ekonomijom na svetu, čije tržište potencijalnim kupcima nudi sve ono što se novcem može platiti.

Ali, da li je baš tako? Anegdota s početka teksta govori da baš i nije. Prema tome, za mene, isto kao i za mnoge druge bivše Jugoslovene ovde, *kajmak* je na spisku nedostajuće hrane, bar do sledećeg odlaska kući. Mnogi drugi bivši Jugosloveni, bez obzira da li su otišli iz svoje bivše zemlje ili su se našli izvan njenih (novih) granica, imaju iste (neispunjene) žudnje za kajmkom. Smatram da ova žudnja, između ostalog, predstavlja i izraz nostalgije za izgubljenom zemljom i za ukusom života kojim se živelo u njoj.

Za sve nas iz bivše Jugoslavije, *kajmak* je bio nešto što se podrazumevalo samo po sebi i što nije imalo veliku simboličku vrednost, bar ne na nivou svesnog, sve do raspada Jugoslavije. Kao i mnogi drugi, i ja sam naučila da se van određenih granica *kajmak* ne podrazumeva sâm po sebi, tek kada sam van tih granica provela jedan duži period. Građani Hrvatske shvatili su ovu istu životnu činjenicu na sasvim drugačiji način – shvatili su je tek kada su skoro svi Srbi isterani iz Hrvatske pod režimom Franje Tuđmana. Slično tome, po završetku građanskog rata u Bosni i Hercegovini, i podele ove bivše republike na dva tzv., entiteta (Muslimansko-Hrvatsku Federaciju i Republiku Srpsku) putem mirovnog sporazuma iz Dejtona, *kajmak* se više nije mogao tako lako naći izvan srpskog entiteta.

Ispostavilo se da su *kajmak*, mada se mogao naći širom bivše Jugoslavije, pravili prvenstveno Srbi iz ruralnih krajeva. Priznajem da ovoga nisam bila svesna do nedavno, a mislim da je to bio slučaj i sa većinom bivših Jugoslovena. Ali to nije tema ovog članka, mada bi bilo interesantno istražiti zašto je proizvodnja *kajmaka* ostala ograničena na jednu nacionalnu grupu iako ga vole sve. Koristi se bogatom literaturom o hrani kao metafori, cilj mi je da analiziram moguća simbolička značenja *kajmaka*. *Kajmak* ću posmatrati kao oznaku kolektivnog identiteta ne samo Srba već i ostalih bivših Jugoslovena, a i više od toga. Želim da istražim kako su razne vrste prehrambenih proizvoda, kao što je, na primer, *kajmak*, zatim navike i običaji u ishrani, uticali na formiranje zajedničkog identiteta u bivšoj Jugoslaviji, i šta se sa tako nastlim idenitetom dogodilo posle dezintegracije zemlje.

Tako je *kajmak* postao izraz tek još jedne u nizu novostvorenih razlika među bivšim Jugoslovenima, on je istovremeno postao i metafora izgubljene zajednice i jednog života koji je bio bolji i bogatiji. Kao obeležje kolektivnog identiteta, njegovo značenje se sada proširilo i obuhvatia širi region, van starih i novih političkih granica. Kao jedan od elementa u kulturnim sistemom određenih percepcija i stavova o hrani, telu i zdravlju – on sada predstavlja simbol Balkana.

Počela sam da razmišljam o metaforičkim aspektima *kajmaka* tek pošto sam se upoznala sa američkim egzotičnim izumima kao što je bezmasna, po-

sna pavlaka. *Kajmak* i bezmasna pavlaka se u ovoj uporednoj analizi tretiraju kao metaforički tropi unutar odgovarajućih sepcifičnih simoličkih i/ili socioklturnih sistema. Pokušacu da analizom objedinim dva različita i često suprotstavljena antropološka postupka. U jednome se sopstvena kultura, ona iz koje je potekao istraživač, posmatra spolja, dok se u drugome strana kultura, u kojoj istraživač učestvuje, makar i privremeno, posmatra iznutra.

I *kajmak* i pavlaka se u osnovi prave od masnoća iz mleka, ali se one izvlače na različite načine. Pavlaka se pravi od homogenizovane i obrađene skrame sa mleka, odnosno, krema. Tokom procesa količina masnoće se smanjuje.² Stoga, posna pavlaka, (ne)naviknutom uhu zvuči poput oksimorona – poput posne slanina, i posni *kajmak* je nezamisliv. Za moje nativno (balkansko) sopstvo, ovo su naprosto nezamislive kategorije. Ali kao neko ko je imao prilike da pripada i američkoj⁴ kulturi, naučila sam ne samo da se pavlaka bez masnoća može proizvesti, nego sam je čak i probala u dobrom maniru antorpološkog interesnog rada. Namera mi je da u ovom radu uporedim različite kulturne procese koji su učinili posnu pavlaku mogućom, odnosno, posni *kajmak* nezamislivim u pripadajućim društvenim sistemima u kojima se konzumiraju ove dve vrste hrane.

Kajmak i posna pavlaka višestruko se razlikuju. *Kajmak* je prilično star i predstavlja vrlo lokalni proizvod; posna pavlaka je nedavni izum, a zahvaljujući njegovoj masivnoj, industrijskoj proizvodnji, bar načelno se može naći širom »razvijenog sveta«,⁵ – da pomenemo bar najočiglednije razlike. Upoređivati ih, može zvučati kao sabiranje baba i žaba. Za svrhu mog rada, međutim, oni su savršene metafore, i ja ih proučavam kao kulturne trope. S obzirom da su i jedno i drugo nastali kao rezultat složenih međuigara određenih kulturnih ideja i vrednosti, pitanje je, ne samo koje skupove ideja i vrednosti oni određuju i koje njih određuju, nego i šta se dešava kada se ovi skupovi ideja i vrednosti međusobno približe ili čak, i što je još važnije, kada jedan pokuša da zameni drugi.

Anticipirajući analizu koja sledi u nastavku, smatram da je *kajmak* metafora dionizijskih sila kreativne energije, dok posna pavlaka predstavlja apolonijske sile formalne discipline. Niče (Nietzsche) koristi metafore apolonijskog i dionizijskog da bi označio »stilske suprotnosti koje paralelno postoje u skoro večnom međusobnom konfliktu.«⁶ Za njega, apolonijsko i dionizijsko predstavljaju dva suprotstavljena estetska principa u umetnosti, psihološkim tipovima i životnim i kulturnim navikama.

U studiji Rut Benedikt (Benedict) o tipologiji kultura, u kojoj ona proučava nekoliko malih, geografski izolovanih zajednica u Severnoj Americi i na Pacifiku, apolonijsko i dionizijsko predstavljaju dva različita *Weltanschauung*-a, tj., sveobuhvatne, integrativne ideologije, na osnovu kojih se, u određenoj kulturi, pojedini elementi odbacuju ili prihvataju. R. Be-

nedikt izražava sumnju u pogledu adekvatnosti takve dihotomne sheme za proučavanje i klasifikovanje zapadno-evropskih društava zbog njihovih istorijski uslovljeni razlika, složene društvene stratifikacije i bogatstva detalja.⁷ Ja, međutim, tvrdim da ako posmatramo apolonijisku i dionizijsku metaforu ne samo kao međusobno isključujuće idelogije koje dominiraju pojedinim, (različitim) kulturnim sistemima, već i kao etičke i estetske principe kulturne prakse u konstantnom konfliktu (i ako se usredsredimo na odnose među njima), ova dva principa dobijaju mnogo širi heuristički značaj. U nastavku teksta, porede se kulture Balkana, koje za potrebe ove analize predstavljaju (bivša) Jugoslavija, i Zapadne kulture koje predstavljaju Sjedinjene Američke Države. Dalje smatram da je posle dezintegracije Jugoslavije, bivši jugoslovenski identitet preinačen i podveden pod »balkanski«, pri čemu se Balkan doživljava kao mesto kojim vladaju dionizijske sile, nasuprot zapadnim kulturama koje su obilovane standardima apolonijskog asketizma.⁸

Posno masno

*Kajmak*⁹ u (bivšem) srpsko-hrvatskom, kao i »krem« u engleskom, koristi se kao metafora za »najbolji deo nečega«. Ekvivalent engleskom izrazu »pokupiti krem« u (bivšem) srpsko-hrvatskom bio je »pokupiti kajmak«. Dok (američki) engleski izraz danas ima pozitivnu konotaciju samo u metaforičkom smislu, u (bivšem) srpsko-hrvatskom jeziku, on je pozitivno značenje imao kako u metaforičkom, tako i u bukvalnom smislu. Drugim rečima, za bivšeg Jugoslovena poželjno je pokupiti kajmak u nekoj, na primer, finansijskoj transakciji, ali isto tako poželjno je i doslovno skinuti skramu sa mleka da bi se napravio *kajmak*. Za one Amerikance koji brinu o zdravlju, međutim, skinuti *kajmak* s mleka i onda ga pojesti jeste nešto što se danas smatra krajnje nepoželjnim, dok je skidanje kajmaka (krema) prilikom neke biznis operacije i dalje vrlo poželjno. Krem tako postaje »plutajući označitelj«,¹⁰ i to vrlo neobičan. Dok kao metafora označava nešto bogato, nešto »bolje od bilo čega drugog«, u svom doslovnom značenju on postaje »najgori deo nečega« (najmasniji, najgori sadržaj mleka).

Lingvističko/semiotičke promene ovog tipa nisu retkost i one odražavaju specifične društvene procese i kulturnu praksu. U ovom slučaju možemo povezati promenu u značenju 'krema' sa filozofijom »negativnog nutricionizma«,¹¹ koja ima istaknuto mesto u medicinskom i političkom diskursu u SAD od kraja sedamdesetih godina prošlog veka.¹²

Negativni nutricionizam predstavlja radikalnu promenu u nutricionj filozofiji u Sjedinjenim Američkim Državama. Dok je nutricion nauka ranije pokušavala da otkrije koja je hrana dobra (hranljiva) za ljude (u nastojanju

da razvije smernice za zdravu ishranu), napretkom »negativnog nutricionizma«, fokus se premestio na »dokazivanje da je štetno jesti previše određenih tipova hrane«. ¹³ »Tema negativnog nutricionizma«, ¹⁴ tj., ideje o tome šta se smatra štetnim za jelo, menjale su se vremenom, ali je glavni cilj ostajao isti – naglašavanje toga da treba jesti manje (ili ne jesti uopšte) hranu za koju se smatra da nije dobra (...). ¹⁵

Levenstin (Levenstein) tvrdi da je ideologija »negativnog nutricionizma« započela sa pokretom Nove levice šezdesetih godina. Njeno hegemonijsko napredovanje, međutim, nastupilo je kada je ona bila zvanično prihvaćena i promovisana u specijalnom izveštaju Komiteta za ishranu američkog Senata, koji je objavljen 1977. godine. Pod naslovom »Američki ciljevi u pogledu ishrane«, ovaj izveštaj poziva na »potpuno preinačenje vladine politike u ishrani«. ¹⁶ Prva verzija »Ciljeva u pogledu ishrane«, međutim, morala je da bude revidirana zbog reakcija drugih vladinih agencija, ¹⁷ i što je još važnije, pod pritiskom industrije goveđeg mesa i mlekarske industrije. Revidirana verzija izveštaja koja se pojavila nešto kasnije iste godine, kao i izveštaj koji je potpisao Načelnik Sanitetske Uprave (pri Federalnom Sekretarijatu za Zdravstvo i socijalni rad), pod nazivom (»Zdravi ljudi«), koji se pojavio dve godine kasnije (1979), nisu preporučivali smanjeno unošenje određene hrane (mesa ili jaja, na primer). Umesto toga, oba izveštaja savetovala su da se smanji unos zasićenih masnoća i holesterola. Po pojavljivanju ovih izveštaja, industrija hrane i reklamne agencije su udruženim snagama širile ideologiju »negativnog nutricionizma« nudeći iste prehrambene proizvode koje i ranije, ali sada sa manje masnoća ili potpuno bez masnoća. ¹⁸

Posna pavlaka je relativno nov proizvod i, uzgred rečeno, ne naročito popularan, bar sudeći po činjenici da se za razliku od obične pavlake uvek može naći na policama u samoposluzi u mom susedstvu. ¹⁹ Pripada grupi proizvoda koji su lišeni svoje suštine kako bi se dopali potrošačima koji brižljivo vode računa o zdravlju. Kafa bez kofeina, dijetalna Koka-kola, Koka-kola bez kofeina, slatkiši sa manje ili potpuno bez šećera, bezalkoholno pivo, samo su neki u nizu sličnih primera. Sposobnost stvari da izgube svoju suštinu, a da ipak zadrže isto ime ²⁰ nije samo interesantna pojava u američkoj popularnoj/potrošačkoj kulturi koja zavređuje objašnjenje. Ona će ovde poslužiti kao uporišna tačka u pokušaju interperetacije simboličke vrednosti *kajmaka*.

Lako je tvrditi da posna pavlaka predstavlja direktni izdanak politike »negativnog nutricionizma«. Šire posmatrano, reč je o izdanku kulture sekularnog asketizma, ²¹ čiji su ciljevi fizičko zdravlje, vitko i privlačno telo i dugovečnost. »Negativni nutricionizam« je samo jedna komponenta ovog novog tipa asketizma. Drugi važni elementi su držanje dijete (kontrola težine) i fizičke vežbe. ²²

Za razliku od religijskog asketizma kod koga je svrha vežbi i držanja dijete postizanje duhovnih ciljeva utemeljenih u »estetici duše, a ne tela«,²³ sekularni asketizam se zadržava na estetici tela, pri čemu je vitko, zdravo i večno mlado telo osnovni cilj.

Ovaj asketizam postoji u potrošačkoj kulturi koja, prema nekim autorima, istovremeno promovise hedonizam. Tenzija između odricanja i popuštanja koja se pojavljuje kao rezultat, tvrde ovi autori, rešava se tako što se hedonizam stavlja u službu asketizma. Kao posledica ovoga, značenje hedonizma se promenilo.²⁴ Sada zadovoljstvo ne dolazi iz bavljenja nekom određenom aktivnošću, a ne nalazi se ni u prepuštanju. »Pojam trčanja radi trčanja, smisla bez cilja, čulnih iskustava u skladu sa telesnom, fizičkom prirodom, potpuno se izgubio u masi korisnih saveta [za zdrav život] koje promovisu reklame i zdravstveni stručnjaci.«²⁵ Kad ovo primenimo na hranu, »čini se da stručnjaci ne samo da frkću na svu ukusnu hranu, nego se mršte i na samu ideju uživanja u jelu.«²⁶

Zadovoljstvo u ovakvom kontekstu dolazi na kraju – vitko i zdravo telo koje uvek zadržava svoj mladalački izgled, jednom rečju, poželjno telo, donosi nagradu samo po sebi. Mada je ovakvo telo rezultat stroge samodiscipline i označava sposobnost kontrolisanja i potiskivanja telesnih želja,²⁷ ovakvo savršeno telo (iako izgleda poželjno) ne služi ni da ima, ni da izaziva želju. Prema tome, mada iza sekularnog asketizma stoji estetika tela, to telo nije čulno. Kao što je Minc (Mintz) napisao, »hrana predstavlja nelagodnu temu, bar u Sjedinjenim Američkim Državama, zato što je njena putena energija često snažno suprotstavljena čudno bestelesnom, prilično puritanskom i vrlo američkom poimanju nas samih.«²⁸ Važnije od (čulnog) zadovoljstva jeste izazvati i doživeti poštovanje.²⁹ Štaviše, budući da se merila o tome šta je lepo telo često menjaju i često su nedostižna, nagrada se odlaze do u beskonačnost.³⁰

Otpor je drugi način rešavanja tenzije između apolonijanskih snaga reda i samokontrole, i dionizijskih snaga kreativnosti i ugađanja samom sebi, i mnogi na Zapadu i pružaju otpor.³¹ Ali ovo nije situacija ili/ili. »Oni, u nastojanju da zadovolje standarde 'civilizovanog tela', u nekom momentu i u pojedinim situacijama prihvataju asketski diskurs samokontrole, a u nekom drugom trenutku suprotstavljaju se i ignorišu zahteve asketizma u želji da se prepuste hedonizmu i čulnom samo-udovoljavanju.«³² Vrlo često, međutim, ovo udovoljavanje praćeno je krivicom. »Briga oko izgleda tela zahteva režim surove samodiscipline; samokontrola stvara osećaj ne-slobode, ali isto tako i osećaj 'nezadovoljenosti', nedostatak uživanja; odatle potiče iskušenje, želja da se udovolji, da se prekrše pravila dijete. I tako se ponovo javlja osećaj krivice u odnosu na telo.«³³ Smatram da je ovaj koncept hedonizma kao udovoljavanja, prepuštanja, i sve većeg

razgraničavanja u prostoru i vremenu između dve etike, pojava karakteristična za Zapad. Ona određuje odnos između apolonijuskog i dionizijskog principa u zapadnim kulturama. Takođe mislim da se, za razliku od Zapada, gde su oni razdvojeni u vremenu i prostoru, na Balkanu ova dva principa često prepliću.

☞ Sve samo ne masno

Kao što je ranije pomenuto, *kajmak* je, u osnovi, mlečni krem, i kao takav *bogat* je masnoćama, a isto tako bogat je i ukusom, a kao što ću pokušati da objasim, *bogat* je i značenjem. Iako je ukusan i bogat masnoćama, *kajmak* nikad nije otužan ili težak. Naprotiv, čak i kad je oštrog ukusa i kada blago pecka u ustima, daje osećaj mekote i nežanosti, prijatno stimulišući nepca dok se topi u ustima. Jednostavno rečeno, *kajmak* je baš ukusan. Ipak, upravo njegova punoća i zasitnost, u većini slučajeva, sprečavaju neumerno konzumiranje. *Kajmak* ima različite upotrebe. Nekad se koristi za jak doručak, ponekad kao predjelo za otvaranje apetita, a nekad za sendvič koji potpuno utoli glad. Ali bez obzira da li ga jedete uz gustiranje, ili ga proždirete na brzinu da biste utolili glad, *kajmak* je uvek ukusan. Za razliku od *kajmaka* (i obične pavlake), posna pavlaka ostavlja lepljiv osećaj u ustima, i u najboljem slučaju ostavlja čulo ukusa ravnodušnim.

Za razliku od posne pavlake, teško je utvrditi mesto i vreme kada je *kajmak* nastao. Kao mesto porekla može se uslovno odrediti Centralni Balkan (teritorije današnje Srbije i Makedonije). A što se vremena tiče, sigurno je da je izmišljen davno pre nego što je industrijska/masovna proizvodnja hrane uvedena u ovaj region (*kajmak* se sigurno nije pokazao naročito pogodnim za ovaj vid proizvodnje). Ili, da kažemo to preciznije, proizvod koji se dobio kao rezultat takve proizvodnje nije baš ukusan. U bivšoj Jugoslaviji, poluindustrijski proizveden *kajmak* mogao se nabaviti u samoposlugama, ali su ga ljudi kupovali samo u nuždi, češće za potrebe kuvanja nego da ga jedu u kupljenom stanju. Mesto gde se kupovao »pravi« *kajmak* uvek je bila zelena pijaca. Za razliku od *kajmaka*, industrijski proizvedena pavlaka gotovo je potpuno zamenila onu koja se pravi kod kuće.

Cena jednog kilograma *kajmaka* na zelenoj pijaci u proseku je bar dva puta veća od cene belog, domaćeg sira, tako da *kajmak* sigurno ne spada u najjeftiniju hranu. Ipak, zbog dobrih kontakata i raznih oblika razmene između stanovnika grada i sela u bivšoj Jugoslaviji, skoro svako je sebi mogao da priušti *kajmak*, na ovaj ili onaj način. Na primer, zajedno sa svežim jajima, sirom, piletinom i drugim vrstama mesa, *kajmak* je spadao u one 'ponude' koje bi stanovnici sela donosili na poklon svojim rođacima iz grada. Ili,

to je ono što bi studenti sa sela poklonili svom gazdi ili gazdarici kao dodatak onome što im plaćaju kao kiriju za sobu ili stan.

Iako tehnologija proizvodnje izgleda vrlo jednostavno, *kajmak* se javlja u mnogo različitih varijanti. Pored razlika između »mladog« i »starog« (pri čemu se ovim označava blag, odnosno, oštar ukus) *kajmaka*, postoje i regionalne razlike. Užički, kraljevački i čačanski, spadaju u najpopularnije, a lokalpatriotizam svakako ima uticaja na rasprave gde se pravi najbolji *kajmak*. Ja mislim, međutim, da se sa pouzdanošću može reći da postoji još mnogo više vrsta koje zavise od onoga ko ih pravi. Išla bih čak tako daleko da tvrdim da bi bilo teško naći dve osobe³⁴ koje prave *kajmak* na potpuno isti način ili identičnog ukusa. Prema tome, svaka zelena pijaca se diči nekolicinom proizvođača čiji se *kajmak* smatra boljim od ostalih i pitanje je prestiža za stanovnike grada da kupuju baš od njih i da se između sebe nadmeću u tome ko kupuje najbolji *kajmak*. Sa svoje strane, proizvođači se nadmeću ne samo da prodaju najviše *kajmaka* u najkraćem roku, nego i da prikupе što više prestižnih mušterija, pri čemu se lekari, profesori, advokati, sportisti, glumci i zvezde estrade, nalaze na vrhu liste prestižnih mušterija. U sledećoj anegdoti, pisac iz Beograda koji je sasvim sigurno značajna figura u literarnim krugovima, verovatno nije na vrhu liste prestižnih mušterija na njegovoj zelenoj pijaci.

Jednom sam prisustvovala sceni u kojoj je ovaj pisac (post-moderne orijentacije), pošto je popio nekoliko čaša vina previše, satima pričao o *kajmaku* koji kupuje od »svog« seljaka na jednoj od najcenjenijih zelenih pijaca u gradu. Taj *kajmak* je čak imao posebno ime koga na žalost ne uspevam da se setim. A ne mogu da se setim ni šta je bilo tako posebno u vezi s tim *kajmakom*, ali se sećam da je pisac to objašnjavao ulazeći u najsitnije detalje. Poruka priče, međutim, nije bila ta da je njegov *kajmak* neuporedivo dobar kao što je tvrdio, već i da je on, pisac, isto tako izuzetan kao i *kajmak*. Da li je takav postao posle jedenja *kajmaka*, ili ga je jeo zato što je tako superioran – ostalo je nejasno. No, sasvim je jasno da je ovaj poznati i priznati pripadnik gradske kulture, i neko ko sebe smatra pre svega kosmopolitom, izražavao autoritet, superiorno poznavanje nečega što je bez sumnje kreacija seoskog života i što se, vrlo verovatno, u nacionalističkim krugovima ceni kao nešto što je autentično srpsko.

Ideologiju »negativnog nutricionizma«, čije su osnovne karakteristike objašnjene na prethodnim stranicama, prihvata pretežno srednja klasa u SAD,³⁵ a verovatno i u drugim delovima sveta. Prema tome, kao označitelj socijalnog ideniteta, posna pavlaka se vezuje, pre svega, za ovu klasu. *Kajmak*, međutim, pokazuje svojstva višestrukog socijalnog označitelja. Zahvaljujući svojoj relativno visokoj ceni i sposobnosti da postane prestižni simbol u nekim okolnostima, i *kajmak* može da se poveže sa elitom i njenom po-

trošnjom. Međutim, *kajmak* je, i kao prehrambeni proizvod i kao deo »kulturnog kapitala«, dostupan praktično svakome. Zato što se proizvodi u malim količinama, pripada tradicionalnoj i individualizovanoj proizvodnji, i zbog toga što se i prodaje u malim količinama, on se razmenjuje u direktnoj komunikaciji između proizvođača (prodavca) i kupca, tokom koje oni definišu svoj društveni odnos. Budući da *kajmak* za potrošača obično nosi lik onoga koji ga je proizveo, društvene razlike između urbanog i ruralnog, koje su karakteristične i za kapitalistički i za socijalistički projekat modernizacije, sužavaju se, a hijerarhijski odnosi se konstantno redefinišu, mada ne nužno i smanjuju.

Jasno je da su izrazi kao »moj seljak« i »moja seljanka« pokroviteljski i da istovremeno izražavaju i učvršćuju hijerarhijski odnos i superiornost koju stanovnici grada često osećaju prema svojim zemljacima sa sela. Istovremeno, ukazivanje na individualne razlike među proizvođačima *kajmaka* ukida esencijalističko poimanje ruralnog. Prema tome, kao deo »kulturnog kapitala«, *kajmak* istovremeno i razdvaja i spaja pojedince i statusne grupe.³⁶ On deli stanovnike grada tako što označava njihovu socio-ekonomsku klasu (na osnovu toga kako često, koliko, gde i koji *kajmak* kupuju), dok proizvođače međusobno razlikuje prema veštini u proizvodnji i prodaji *kajmaka*. Ali, kao deo »kulturnog kapitala«, *kajmak* i sužava, kako horizontalne tako i vertikalne podele, nešto poput vina i sira u Francuskoj. Mada ne može svako da kupi najbolju vrstu, svako zna razliku.

U bivšoj Jugoslaviji, *kajmak* je sâm po sebi bio »kulturni kapital«. Ali bio je i deo šireg kulturnog miljea koji se prostirao van granica bivše zemlje i obuhvatao Balkan i Sredozemlje. Ideje o ishrani i značenje koje hrana ima u svakodnevnom životu i u ritualima, deo su ovog kulturnog miljea. Njihova analiza će nam pomoći da bolje razumemo *Weltanshaung* koje oblikuje gore pomenuti kulturni milje i u kome su dionizijski i apolonijjski principi objedinjeni na specifičan način.

Na prostorima bivše Jugoslavije, kao i širom Balkana, hrana je podjednako važna za svakodnevni život i za rituale. Svi rituali kojima se obeležava tranzicija u statusu, kao i rituali gostoprimstva, skopčani su sa jelom i pićem. Svakodnevni život porodice na više načina se usredsređuje na hranu. Nabavljanje hrane, kuvanje i pripremanje obroka za decu i porodicu, predstavljaju važan deo materinstva, kao i ženskog identiteta definisanog kroz birigu o drugima. U hrani se vidi izvor zdravlja, uspeha, blagostanja i zadovoljstva. Prazan stomak je znak krajnjeg siromaštva na Balkanu. Bucmastost, u mnogim regionima, još uvek je simbol prosperiteta, dok se gubljenje težine često smatra znakom lošeg zdravlja.

Hrišćanstvo, koje u mnogim varijantama dominira regionom, uči da su »masti i ulja ... gorivo telesne strasti, posebno seksualne, i izvor su duhov-

ne pustoši, besa i utapanja u hedonizam. Post je, prema tome, takođe usmeren ka ukroćivanju seksualnih aspekata ljudske prirode ... putem ograničavanja potrošnje onoga što se smatra gorivom za seksualnu želju». ³⁷ Ipak, svi religiozni praznici uključuju i obimne obroke kojima sigurno ne nedostaju ni masti, ni ulja. Čak i kada neki praznik zahteva post, i masnoće životinjskog porekla se privremeno moraju isključiti iz prehrane, jela i dalje ostaju pažljivo pripremljena, obilna i bogata uljima.

Narodna mudrost kaže da su masnoće i ulja važni izvori energije za decu, kao i za odrasle koji fizički teško rade. Naravno, način ishrane pojedinaca i društvenih grupa razlikuje se u zavisnosti od njihovog poimanja odnosa između hrane, tela i zdravlja. Držanje dijete i kontrola telesne težine uobičajene su pojave u srednjoj klasi, na Balkanu posebno među ženama. Medicinski diskurs, kao i onaj običnih ljudi, preuzeli su mnoge ideje o zdravoj ishrani sa Zapada. Da bi smanjili težinu, mnogi ljudi drže dijete smišljene na Zapadu koje su do njih prenela sredstva masovne komunikacije. Ali moralni krstaški rat protiv masnoća i ulja nije poveren. Medicinski tretmani visokih nivoa holesterola, uvek uključuju i smanjivanje unosa masnoća, ali ni medicinski zvaničnici niti bilo ko drugi ne preporučuje da stanovništvo u celini treba da smanji unošenje masnoća. Najzad, kontrola težine je usredsređena više na kalorije nego na masnoće.

Za razliku od Sjedinjenih Američkih Država, gde je »razlika između preterano gojaznih, debelih, bucmastih, zaokrugljenih... nestala, i preostale su samo kategorije debelih i mršavih«, ³⁸ na Balkanu ove razlike još uvek postoje. Štaviše, na gojenje se ne gleda kao na nedostatak samokontrole i proždrljivost, nego više kao na posedicu mirne i dobre naravi. »On uopšte ne jede mnogo, ali sve što pojede prosto se lepi za njega«. Na sličan način mršavo telo se smatra znakom čudljivosti i teškog karaktera. «Može da jede do mile volje, a da se ne ugoji. Od namćorluka sám sebe pojede.»

Uopšte uzev, hrana i jelo na Balkanu viđeni su u pozitivnom svetlu. Držanje dijete zbog kontrolisanja težine uključuje smanjivanje unošenja neke vrste hrane zbog njene kalorične vrednosti, ali rezultat nije potpuni prestanak uzimanja te hrane. Takođe, nema izjednačavanja »civilizovanog tela« sa asketizmom. »Civilizovano telo« nije lišeno zadovoljstva, i hrana se smatra legitimnim izvorom uživanja. Ukusna hrana je blagotvorna za telo i dušu, a *kajmak* je, bez sumnje, blagotvoran i za jedno i za drugo.

Osim toga, poput žitarica u Sjedinjenim Američkim Državama, *kajmak* je spadao u osnovnu hranu u bivšoj Jugoslaviji. Kao artikal bazične ishrane, *kajmak* višestruko asocira na detinjstvo i time postaje sastavni deo onoga što Burdije (Bourdieu) naziva »zavičajnim svetom«: »Verovatno je da u ukusima i *hrani* čovek nalazi najjače i najneizbrisivije sećanje na proces učenja u detinjstvu; to je lekcija koja najduže odoleva udaljavanju i raspadu zavi-

čajnog sveta i naj snažniji je izraz nostalgije za tim svetom. Svet zavičaja je, pre svega, svet majke, svet primordijalnih ukusa i bazične hrane, arhetipskog kulturnog dobra u kojem je pružanje zadovoljstva sastavni deo zadovoljstva i selektivne sklonosti ka zadovoljstvu koja se dostiže kroz zadovoljstvo.³⁹

Tako se, uz ukus *kajmaka*, (bivši) Jugosloveni sećaju svoje bivše zemlje. Za mnoge generacije, ovo su uspomene na relativni prosperitet i etničku i nacionalnu toleranciju. Što je još važnije, to su uspomene na njihov zajednički »zavičajni svet«. U tom »zavičajnom svetu« *kajmak* je bio metafora jednostavnog života koji je u isto vreme bio bogat i u ukusima i u iskustvima. On je simbolizovao individualnu kreativnost i umeće, društvo intenzivne komunikacije i mekih granica između društvenih klasa i etničkih grupa. *Kajmak* je imenica muškog roda koja simboliše žensku mekoću i briгу za druge.

Demokratija je došla, a šta se dogodilo sa *kajmakom*?

‘Jesti dobro’ bio je jedan od zaštitnih znakova Jugoslavije. Relativno obilje i raznovrstnost hrane, kao rezultat očuvanja privatnog poseda na selu, i relativno intenzivna ekonomska razmena sa spoljnim svetom, učinili su jugoslovensku verziju socijalizma različitom od većine drugih u Istočnoj Evropi. To je jedan od razloga zašto je jugoslovenski socijalizam često opisivao kao »socijalizam sa ljudskim likom«. Moglo bi se stoga reći da su zajedno sa socijalizmom bivši Jugosloveni izgubili svoju domovinu, privilegovano mesto koje su imali u svetu socijalizma, i što je još značajnije, izgubili su svoj humani lik (obraz).

Kada su bivši Jugosloveni, kao i građani drugih socijalističkih zemalja, razmišljali o kapitalizmu, zamišljali su političke slobode, ali su možda još više od toga sanjali o ekonomskom prosperitetu, boljem standardu života i obilju svega što socijalizam nije bio u stanju da ponudi. Na kraju krajeva, kapitalizam se reklamirao kao pluralističko društvo koje nudi raznolikost i obilje svega – počev od potrošačkih dobara do političkih opcija.

Niko nije očekivao da će promena političkog sistema doneti manje umesto više hrane. Međutim, pošto se socijalizam urušio, između ostalog, usled kolapsa ekonomskog sistema i proishodećih političkih sukoba unutar komunističkih partija,⁴⁰ formalna politička demokratija u Istočnoj Evropi donela je i dijetalnu ishranu.

Za razliku od dijetalne ishrane u »razvijenom svetu«, ovde je ona nastupila iz nužde, a ne po izboru, kao rezultat sveukupnog opadanja standarda mnogih. U većini drugih bivših socijalističkih zemalja, opadanje životnog standarda prvenstveno je značilo gubljenje socijalne sigurnosti i stabilnosti

kojima su podmirivane »osnovne potrebe« većine. U bivšoj Jugoslaviji, međutim, gubici su bili još veći. Bivši Jugosloveni izgubili su mnoge »privilegije« koje su ih izdvajale od ostalih u regionu i približavale ih zapadnom načinu života.

Pored toga, sama zemlja se raspala u žestokim političkim borbama, za kojima je usledio desetogodišnji rat. Sâm rat je doneo neverovatne patnje, hiljade ljudi je ubijeno, još veći broj je raseljen, i prouzrokovana je ogromna materijalna šteta. Ovom »etničkom ratu« je prethodio »medijski rat«, a onda su nastavili da teku paralelno.⁴¹

Centralna tema u »ratu medija« bila je izgradnja etničkog identiteta vlastite grupe, dok su se istovremeno potencirale navodno nepomirljive razlike (kulturne, istorijske, političke) između (bivših) jugoslovenskih naroda. Retorička razmena političkih i intelektualnih elita pojedinih republikama tokom ovog »medijskog rata«, bila je određena diskursom orijentalizma.⁴² Sve lokalne elite učinile su napor da odvoje sopstvenu naciju i republiku, kako od socijalizma tako i od Balkana, naglašavajući istorijske i kulturne veze sa Zapadom i njegovim demokratskim institucijama. Lokalne elite su preuzimale zapadne standarde i koristile zapadne predstave o regionu prilikom opisanja onog »drugog«, proizvodeći tako diskurs »reprodukujućih orijentalizama«.⁴³

Glavni princip u preovlađujućim zapadnim predstavama o Balkanu jeste navodna iracionalnost njegovih stanovnika. Blisko povezana sa ovim je slika Balkana kao mračnog mesta nasilja, a brutalni građanski ratovi koji su u bivšoj Jugoslaviji besneli deset godina samo su izgleda potvrđivali te predstave.⁴⁴ Jedna grupa (pogrešnih) predstava poroizvodi drugu – kao posledica, balkanski nacionalizmi se proglašavaju iracionalnim. Ovo, međutim, nije ništa drugo nego »retorički paravan kojim se zaklanja moderni karakter ovog konflikta zasnovanog na spornim pojmovima države, nacije, nacionalnog identiteta i suvereniteta«.⁴⁵ Na izvestan način, nacionalizmi koji su doneli rat bivšoj Jugoslaviji, mogli bi se opisati kao nastojanje lokalnih elita da dokažu sopstvenu racionalnost, kao i racionalnost svoje nacionalne grupacije, suprtostavljajući se preovlađujućim predstavama o regionu koje su nastale na Zapadu.

Dok su sve nacionalističke samo-reprezentacije u bivšoj Jugoslaviji postovećivale sopstvenu naciju sa Zapadnom Evropom i demokratijom (osporavajući ove attribute ostalima), ranije zvanične, socijalističke i popularne samo-reprezentacije često su se zasnivale na specifičnom položaju Jugoslavije u odnosu kako prema Istoku, tako i prema Zapadu. Jugoslavija nije smatrana ni Istokom ni Zapadom, a smatrana je i jednim i drugim u isto vreme. Ovaj liminalni i neizdiferencirani status predstavljao je važan element, ako ne i suštinu jugoslovenskog identiteta. Nacionalistička retorika, međutim,

ne priznaje ni liminalnost, a još manje priznaje bilo kakav zajednički identitet bivših jugoslovenskih nacija. Iz tog razloga, sve što je ranije podržavalo ideju zajedničkog jugoslovenskog identiteta, danas je podvedeno pod pojam balkanskog identiteta. Vrlo često (posebno u severozapadnim delovima bivše zemlje), o ovim zajedničkim karakteristikama se govorilo uz negativnu konotaciju, kao o zaostavštini jugoslovenskog iskustva koje je prljalo pravo (zapadno) sopstvo nacije, i što je, naravno, sprečavalo (re)integraciju te nacije u »civilizovani« svet. U jugoistočnim delovima bivše zemlje, balkansko nasleđe, u političkom diskursu takođe ima negativan predznak, a tumači se »petstogodišnjim životom pod Turcima«.

Ali balkansko nasleđe se u nekim situacijama vidi i u pozitivnom svetlu. Takvo poimanje balkanskog identiteta bilo je jedna od reakcija na prva iskustva i razočaranja vezana za »realni kapitalizam« i formalnu demokraciju. Balkanski identitet se javio kao komentar, ako ne i otpor, prema ideologijama i vrednostima koje su bile uvezene zajedno sa zapadnim tipom političkih institucija, i koje su izgledale kao da potkopavaju preovlađujuće razmevanje života i načina življenja. Balkanski identitet se takođe javlja i kao i izraz nostalgije za starim, kompleksnijim i manje izdiferenciranim pojedinačnim i kolektivnim identitetom.

»Ovo nije život«, to je rečenica koja daje koncizan komentar ne samo o sve gorim životnim uslovima, nego i o ideologiji sekularnog asketizma, koji je ranije opisan u članku, a izgleda da se razvija i sve više predstavlja pretnju lokalnim hedonističkim stavovima i samo-opažanjima. Samo-identifikacija sa Balkanom u ovom kontekstu ukazuje da (pravi) život treba da bude čulan i hedonistički, da se treba prepuštati udovoljavanju čulnih zadovoljstava. Što je još važnije, zadovoljstvo se poima kao udovoljavanje, ulestvovanje i iskušavanje, i smešta se u njih. Zadovoljstvo je neposredno i nije rezultat odricanja. Prema ovom *Weltanschauung*-u, stvari imaju neku svoju tvar koja čini da su one to što jesu. Često se te stvari naturalizuju, i bez nje ostaje samo prazna školjka. Iz tog razloga, proizvodi kao što su kafa bez kofeina, dijetalna Koka-kola ili Koka-kola bez kofeina, slatkiši sa malo ili bez šećera, bezalkoholno pivo – nisu baš pronašli svoje mesto na tržištima bivše Jugoslavije.

Masti su suština *kajmaka*, a isto tako i pavlake. Verovanje da su masti važne za održavanje života, nije u suprotnosti sa naučnim saznanjima. Zajedno sa proteinima i ugljenim hidratima, masnoće su neophodne za reprodukciju ćelija kod biljaka i životinja. Činjenica da masnoće igraju važnu ulogu u davanju ukusa hrani, samo dodatno potencira njihov praktični i simbolički značaj.

'Bez masti' se na (bivšem) srpsko-hrvatskom kaže – posno. Posno u metaforičkom smislu ne znači zdravo. Upravo obrnuto. Izvan konteksta religio-

znog posta, ovo upućuje na nedostatak suštine, sokova i ukusa. Može čak da znači i neuspeh i manjkavost.

S obzirom da se radi o mlečnoj masti, *kajmak* ima drugi važan atribut – čistotu, i predstavlja gotovo idealnu metaforu za to kakav (pravi) osećaj život treba da izaziva i kakav ukus treba da ima. Jesti *kajmak* doživljava se kao materijalizacija hedonističke etike.

Ukusi formirani u detinjstvu, prema Burdijeu, »opiru se udaljavanju od zavičajnog sveta i njegovom nestanku i najupornije pothranjuju nostalgiju za tim svetom«. ⁴⁶ Kad tih ukusa i hrane nema, nostalgija još veća – a uskraćenost pojačava žudnju. »Zavičajni svet«, koji za bivše Jugoslovane simbolizuje *kajmak*, nije samo hedonistički, već je i multietnički i multikulturalni. To je bio svet razmene u kome je svaki narod/republika davala svoj doprinos: Slovenija, na primer, davala je svoj doprinos najboljim aparatima bele tehnike, a Srbija najboljim *kajmakom*.

Posle raspada Jugoslavije, a čak i tokom ratova, slovenački aparati bele tehnike nastavili su da nalaze put do tržišta širom bivše zemlje. *Kajmak* je, međutim, izgleda danas teže naći izvan Srbije. Bar mi tako govore moji američki prijatelji (kojima je jednostavnije nego meni da putuju po svim delovima bivše zemlje). Više nego jednom mi je rečeno kako se naši prijatelji u Hrvatskoj žale da je postalo nemoguće naći *kajmak* otkad je otišla većina Srba. Poslala sam elektronsku poruku jednoj američkoj prijateljici u Bosni, pitajući ja za *kajmak*, i evo šta mi je odgovorila: »Mogu da nađem *kajmak* u Zenici i Sarajevu, ali je onu pravu vrstu, užički, prilično teško naći. Ljudi iz Federacije mogu da ga nađu samo kad odu u Banjaluku, ⁴⁷ i zato *im nedostaje!* Ponekad možeš da nađeš čevape sa *kajmakom*, ali ne uve« (kurziv R. D.).

Neutoljena želja za *kajmakom* u bosanskoj Federaciji, i u današnjoj Hrvatskoj, može biti izraz nostalgije za (izgubljenim) »zavičajnim svetom« u koji su bili uključeni i Srbi kojih sada nema. Nostalgija za *kajmakom* tako se pretvara u nostalgiju za izgubljenom zajednicom i za Srbima kojih više nema. Najzad, to je nostalgija za izgubljenom zajednicom i jednim širim političkim okvirom. Ali jugonostalgija, u najmanju ruku, ima pežorativnu konotaciju širom bivše zemlje. Zato se u popularnom diskursu sve ono što danas *kajmak* simbolizuje smešta u balkanskio nasleđe koje ovde, za razliku od političkog diskursa, dobija pozitivno značenje .

»Mi Jugosloveni« se tako pretvorilo u »mi Balkanci«. Kao posledica toga, odvijaju se dva paralelna procesa: s jedne strane, proces izgradnje nacija-država, putem čega se dezintegriše multietnička zajednica. S druge strane, proces izgradnje regionalnog identiteta koji sada obuhvata i sve veći broj etnonacionalnih grupa, doduše podeljenih u odvojene političke entitete. Interesantno je da su *dezintegrativni*, nacionalistički diskursi i politike sada uokvireni retorikom koja insistira na poistovećivanju svake nacije po-

naosob sa Zapadom, njegovim vrednostima i institucijama, dok je novi *integrativni* balkanski identitet poistovećen sa regionom koji je mnogo godina predstavljao simbol konflikata i fragmentacije, bar u očima zapadnih posmatrača.

Znati živeti

Šta, međutim, čini ovaj novi balkanski identitet? On nema zajednički politički okvir, a još manje može da se poziva na krvne veze. Religiozna i jezička raznolikost obeležje je ovog regiona. Bilo to dobro ili ne, ovaj novi kolektivni identitet se samoodređuje uz pomoć koncepta kulture. Moglo bi se reći da se, u ovom nastojanju da se samodefinišu, stanovnici Balkana ponašaju poput antropologa. U nastojanju da rekonstruišu svoj multietnički identitet, oni tragaju za »opštim, integrativnim principom«. Nalaze ga u konceptu »kulture življenja« za koji veruju da je svojstven najrazličitijim zajednicama i etničkim grupama koje žive na Balkanu.

'Znati živeti' je ono što ih ujedinjuje, a istovremeno ih odvaja od Zapada, gde uprkos demokratiji i ekonomskom prosperitetu, život ima mnogo više ukus posne pavlake. Mada živi u materijalnom izobilju, Zapadu nedostaje bogatstvo življenja. Znati živeti znači umeti uspostaviti ravnotežu između rada i dokolice, ako ne i dati prioritet ovom drugom.⁴⁸ To takođe znači da je izgradnja međuljudskih odnosa važnija od materijalnog izobilja i da privatna sfera predstavlja glavno mesto za subverziju javne sfere.

Ako pokušamo da ovakvo poimanje (umeća) življenja interpretiramo nekom od postojećih antropoloških kategorija, balkanski identitet javlja kao posledica delovanja dionizijskog principa, suprotstavljenog apolonijskom principu Zapada. Ovim se, međutim, samo naizgled reprodukuju stereotipi o uređenom i miroljubivom Zapadu, s jedne, i nasilničkom i haotičnom Balkanu, s druge strane.

Ovi stereotipi svakako odgovaraju interpretacijama Rut Benedikt koja smatra da su dionizijska društva nasilnička u svim aspektima života, kako u ekonomskoj sferi tako i u ritualima i ratu. Ako se, međutim, okrenemo Ničeovoj definiciji dionizijske i apolonijske etike, postaje jasno da obe imaju potencijala za nasilje – jedna u svojoj potrebi da probija granice, druga u pokušaju da ih uspostavi i održi. Estetike dionizijskog i apolonijskog nasilja svakako se razlikuju, ali rasprava o tome prevazilazi svrhu mog teksta.

»Užasno« i »zabranjeno«, prema Rut Benedikt, čine estetiku dionizijskog,⁴⁹ a u balkanskoj samopercepciji, bahatost, neposlušnost i subverzivnost imaju istaknuto mesto. Ovo se uklapa u Ničeovu definiciju dionizijskog kao nečega što je pre svega »preterano«, što se suprotstavlja apolonijskim

arbitrarno određenim »merilima«. Balkansko samo-opažanje slaže se na koš jedan način sa Ničeovim razmevanjem dionizijskih sila kao onoga što »gradi veze između ljudi, a (takođe) ih i povezuje sa prirodom«. ⁵⁰ Balkanski identitet, iznad svega, karakterišu hedonizam i otvorenost ka iskušavanju života u celokupnom njegovom bogatstvu, svim čulima i bez obzira na rizike. Sâm život se u načelu doživljava kao rizična pojava, ali je to istovremeno i rizik u koji se vredi upustiti. Ovo je verovatno ključna tačka razlike između balkanskog i zapadnog, pretežno američkog poimanja života, s obzirom da je američko poimanje u velikoj meri određeno idejom življenja lišnog rizika. Rezultat ove ideje jesu mnogobrojne mere bezbednosti kojima se regulišu svadnevne aktivnosti, ali isto tako i norme zdrave ishrane i zdravog života

U »balkanskom« poimanju sveta, međutim, rizikovanje je integralni deo ljudskog iskustva, naročito ako se život želi iskusiti u njegovom punom bogatstvu. Ovaj stav ilustruje izreka »Ništa ljudsko mi nije strano« . Ali i »Ništa ljudsko nije mi sveto«. Ili, kako kaže poetičnija mada pomalo arhaična izreka, »Šta je to prema diki nebeskoj?«. ⁵¹ U ovakvom doživljaju sveta daje se prioritet nekom višem (kosmičkom) redu stvari, nasuprot pravilima koja su stvorili ljudi. Ova, u osnovi fatalistička filozofija, prema kojoj niko ne može uteći od sopstvene sudbine, ne dolazi samo od dionizijskog morala. Ona je pre rezultat bliske veze između dionizijske i apolonijske etike u kulturnoj praksi.

Pošto se dionizijska etika na Balkanu, za razliku od Zapada, ne vezuje uvek za primitivizam, niti se o njoj govori samo u negativnom kontekstu, ona može postojati uporedo sa apolonijskom etikom. Prema Ničeju, kada su u savezu, kao što je slučaj u antičkoj grčkoj drami, one proizvode tragediju, time što gledaoce suočavaju sa krhkošću i konačnošću ljudske egzistencije. Efekat je, potencijalno, u svom pesimizmu istovremeno demorališući i stimulativan. ⁵² Moglo bi se onda reći da se fatalizam, kao dominantna životna filozofija, javlja u onim društvima u kojima svakodnevni život (kulturnu praksu) karakteriše istovremeno delovanje dionizijskog i apolonijskog principa. Kad nema toga, nastaje iluzija egzistencijalne sigurnosti (u metafizičkom smislu), pa čak i egzistencijalni optimizam.

Niče je ovo, tj., istovremeno delovanje apolonijskog i dionizijskog principa, uporedio sa detetom »koje proizvoljno i nasumično gradi razne oblike, a zatim ih uništava« (...). ⁵³ Udruženi, apolonijski i dionizijski princip stoga se mogu posmatrati kao pokretačka snaga u procesu stalne izgradnje i razgradnje, oblikovanja i preoblikovanja stvarnosti. Ovaj Ničeov opis deteta koje gradi i razgrađuje oblike u pesku, jeste jedna u nizu alegorija (de)konstruktivističkog pogleda na svet.

Za razliku od kulturnih ideologija koje mogu biti pretežno apolonijske

ili dionizijske (što je dobro ilustrovano tipologijom koju je razvila Rut Benedikt), svakodnevi život, odnosno, kulturna praksa, uvek se odvija u tenziji koju stvaraju ova dva principa. Kao što je već pomenuto, tenzija između apolonijuskog asketizma i dionizijskog hedonizma, u Sjedinjenim Američkim Državama razrešava sa njihovim vremenskim i prostornim razdvajanjem. Čini se da su na Balkanu ove sile povezanije, što hedonizam čini sastavim delom svakodnevnog života. Dakle, on ovde nije ograničen na povremno davanje oduška telesnim zaovoljstvima, te je zdravo telo ono koje je sito i zadovoljno, a ne ono koje se lišava i samokontroliše.

I Niče i Rut Benedikt imaju tendenciju da apolonijusko »merilo« definišu kao umerenost. Međutim, nema razloga za to da bilo koja »mera«, koja se shvata kao standard ili norma, mora sama po sebi da bude umerena. Umerenost je, ponovo naglašavamo, rezultat bliske veze između apolonijuskog i dionizijskog – kada su prostorno i vremenski povezani, ova dva principa se međusobno uravnotežavaju. Paradoksalno, međutim, umerenost može biti i rezultat dionizijskog preterivanja, a ekstremi mogu izbiti iz apolonijuske potrage za »merom« i redom. *Kajmak* i posna pavlaka mogu poslužiti kao ilustracija ovog paradoksa. Upravo činjenica da je *kajmak* bogat mastima ograničava količinu u kojoj se može konzumirati, čime se postiže umerenost. S druge strane, u nastojanju da se nađe prava mera masnoća u ishrani, stvorena je hrana bez masti koja telo lišava supstance nophodne za održavanje života, a pri tom je i bezukusna. Ali u okviru svojih kulturnih sistema, *kajmak* i posna pavlaka stoje kao simboli omiljenih načina života, od kojih je jedan više razdeljen i odvojen, dok je drugi više izmešan i integrisan. Posna pavlaka je simbol »civilizovanog tela« i bezbednog življenja, dok je *kajmak* simbol zadovoljnog tela i iskustveno bogatog života. Pored toga, posna pavlaka otelovljuje i »demokratije u kojoj se mnogo toga ne toleriše« (kao što je neko to lepo rekao jednom prilikom na Nacionalnom Radio Programu). Ovo žrtvovanje tolerancije zarad homogenizacije, bilo je jedno u nizu neprijatnih iznenađenja koje je post-socijalistička era donela stanovnicima bivše Jugoslavije.

Tekst završavam podužim citatom koji lepo, mada podrugljivim tonom, ilustruje kako se bezmasni i drugi, suštine lišeni proizvodi, doživljavaju van društvenog konteksta u kojem su nastali.

»(Belo pivo) je najgore od svih *bledih* stvari na ovom svetu, a obožavaju ga nemački malograđani. Oni odlaze u pivnice pored šume ili jezera i (...) uživaju u lepoti svoje Nemačke pijući belo pivo, što je najblesavija stvar koju bi mogli da piju, jer nema nikakav ukus, a ne možeš od njega ni da se napiješ. Ono je baš poput života malograđanina u tečnom stanju – ali je odvratno u svojoj ništavnosti, tako da mu oni

koje nije sramota da im se [belo pivo] ne sviđa, dodaju sirup od malina. Ali ima i onih koje se ne stide svoje *izbledelosti* i ne pada im na pamet da [belo pivo] pokvare s malo ukusa, te oni poručuju '*ein Weises mit ohne*' ... '*Mit ohne, mit ohne*' – opisuje li išta bolje malograđansku dušu nego ova narudžba koja kaže: 'Dajte mi jedno sa bez'. Ovo je naravno slatko, jedna od onih neobičnih stvari koje nas podsećaju kakve lepote Bog stvara kada se reši da bude zločest«. ⁵⁴

Šta se dešava sa *kajmakom* van njegovog »prirodnog« konteksta, već smo videli. On postaje rizik za opšte zdravlje čak i pre nego što pređe granicu. Svesna hiperboličkog karaktera ovog upoređivanja, ipak verujem da je ono ilustrativno za svrhu ove analize, a u nedostatku drugih kontakata između *kajmaka* i američke kulture.

Obe reakcije su, nema sumnje, negativne, jer odbacuju elemente koji dolaze iz druge kulture. Ali su stilovi i načini odbacivanja različiti i izražavaju različite kulturne estetike: američku apolonijsku i balkansku dionizijsku. Navedeni komentar o belom pivu je veseo, ⁵⁵ personalizovan, donekle drzak i groteskan, dok istovremeno govori o nekim »univerzalnim istinama« (pivo treba da je ukusno, i da opija). Carinski propisi koji ne dozvoljavaju *kajmaku* da pređe granicu, s druge strane, bezlični su, ozbiljni, elegantni i univerzalno primenjivi, te se ne mogu *ad hoc* osporavati ili zaobići. Oni iza sebe imaju formalni legalitet i autoritet »naučne istine«.

Napomene

1. Usled masovne, industrijske proizvodnje i transporta na velike daljine, voće i povrće koje se prodaje u američkim samoposlugama obrano je pre završetka prirodnog procesa zrenja, stoga im često nedostaju slast, sočnost i mirisi koji nastaju u neprekinutom procesu prirodnog zrenja.
2. Komerrijalno proizvedena pavlaka, u Sjedinjenim Američkim Državama nema više od 18 – 20 % masnoće. Francuski ekvivalent, *crème fraiche*, međutim, sadrži čak 40 % masnoća (Encyclopedia Britannica Online)
3. Ovde se pozivam na balkanski identitet iz dva razloga: prvi je vezan za moje osećanje konfuzije u pogledu nacionalnog identiteta od vremena raspada bivše Jugoslavije; drugi, koji je važniji – jer želim da dokažem da metaforička značenja *kajmaka*, kao simbola kulturnog i kolektivnog identiteta, prevazilaze granica bivše Jugoslavije.
4. Koristim izraz 'američki' na politički nekorektan način govoreći o Sjedinjenim Državama, ali to činim iz stilističkih razloga.
5. Koliko ja znam, *kajmak* nije poznat van granica bivše Jugoslavije, sem u Turskoj, gde postoji sličan mlečni proizvod, pod istim imenom ali u slatkoj var-

janti. Isto tako, prema mojim saznanjima posna pavlaka može se nabaviti jedino Sjedinjenim Američkim Državama i Engleskoj.

6. Friedrich Nietzsche, *The Dionysiac Worldview*, in: R. Geuss & R. Speirs (eds.), *The Birth of Tragedy and Other Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) s. 119; vidi i *The Birth of Tragedy*. Ibid.

7. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, (Boston and New York, Houghton Mifflin Company. 1934), s. 54.

8. Nije mi namera da tvrdim da bilo Balkan bilo Zapad predstavljaju homogene celine. Više sam nego svesna da i jedno i drugo u sebi sadrže mnogo različitih zajednica. Neki stepen sličnosti između društava, međutim, postoji, kao rezultat duge istorije interakcije, da parafraziramo Dž. Dejvise u njegovom prikazu antropologije Sredozemlja. Vidi, J. Davis, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology* (London: Hanley and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977).

9. *Kajmak* je turska reč koja se u srpsko-hrvatskom takođe koristi i da označi penu/krem koji se pojavljuje na turskoj kafi. Slovenska reč za *kajmak* je skorup, ali se vrlo retko upotrebljava u savremenom srpsko-hrvatskom, i/ili se koristi samo u pojedinim regionima bivše Jugoslavije.

10. Pojam »plutajućeg označitelja« upotrebljava se obično da bi se opisao efekat procesa odvajanja proizvoda od njegove upotrebe i značenja u reklamnoj industriji. Vidi, Williamson, J., *Decoding Advertisements*, (London: Boyars. 1978); Baudrillard, J. *The Mirror of Production*, (St. Louis: Telos, 1975).

11. Izraz je skovao Voren Belasko (Belasco), u *Appetite for Change*, (New York: Pantheon, 1990), s. 48.

12. Za više detalja u vezi sa razvojem »negativnog nutricionizma« u Sjedinjenim Državama, vidi, Harvey Levenstein, *Paradox of Plenty: A Social History of Eating in Modern America*, (New York, Oxford: Oxford University Press. 1993), s. 203-12.

13. Ibid., s. 204.

14. Ibid., s. 212.

15. Ibid., s. 207.

16. Ibid., s. 207.

17. Neki delovi medicinskog establišmenta stavili su primedbu da su dokazi koje je prikupio Komitet za ishranu Senata bili nedovoljni da bi se mogli nazvati univerzalnim ciljevima u ishrani, tvrdeći čak da su neke od preporuka potencijalno štetne. Drugi su upozoravali da su dokazi o vezi između zasićenih masnoća (njihovog unosa) i srčanih oboljenja i raka, bili uglavnom sporadični i neubedljivi. Vidi, Levenstein, Ibid., s. 208.

18. Prema tom časopisu, 20% novih prehrambenih proizvoda, uvedenih početkom 1984. godine, imali su manje nečega, uglavnom manje kalorija. *Prepared Food*, juli 1984, s. 12, citirano kod Levenstina, s. 320 (29) .

19. Izgleda da su poslovođe u samoposlugama više politički korektni od prosečnog potrošača, barem u mom susedstvu.

20. Opisujući kako je industrijska proizvodnja bejgela (vrsta peciva pomalo nalik devreku) potpuno promenila originalni proizvod, Levenstin zaključuje: »[Novi proizvod] ni izgledom, ni dodirom, ni ukusom ne liči na tradicionalni bejgel koji treba da bude spolja hrskav, a iznutra žilav, ali se i dalje zove (...) bejgel«. Ibid., s. 225.

21. O sekularnom asketizmu na Zapadu, vidi, C. Brown, K. Jasper, »Why Weight, Why Women, Why Now?« u : Catarina Brown, Karin Jasper (eds.) *Consuming Passions: Feminist Approaches to Weight Preoccupation and Eating Disorders*, (Second Story Press. 1993 s. 16-36); M. Featherstone, »The Body in Consumer Culture«, u: Mike Featherstone, Mike Heapworth, Bryan S. Turner (eds.), *The Body: Social Processes and Cultural Theory* (London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications, 1991) s. 170-197; Deborah Lupton, *Food, the Body and the Self* (London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1996); B. MacInnes, »Fat Opression«, u: Brown et al. (eds.), Ibid., s. 69-80; B. S. Turner, »The Discourse of Diet«, u: Mike Featherstone et al. (Eds.), Ibid., s.157-170.

22. Polovinom osamdesetih godina prošlog veka, fizička rekreacija se pojavila »kao glavno oružje napada na salo«. Levenstein, Ibid., s. 244.

23. M. Featherstone et al., Ibid., s. 182.

24. Vidi, Ibid., i Lupton, Ibid..

25. Featherstone, Ibid., s. 185.

26. Levenstein, Ibid., s. 204.

27. Vidi, Lupton, Ibid., s. 16.

28. Sidney W. Mintz, *Tasting Food, Tasting Freedom*, (Boston: Beacon Press, 1996), s. 10.

29. Georg Mose definiše respektabilnost kao »ne samo pristojno i korektno ponašanje i moralnost, već i kao prihvatanje propisanog stava u odnosu na seksualnost«. On tvrdi da su se ideje srednje klase o respektabilnosti koje su se razvile pod uticajem protestantskog religioznog buđenja u osamnaestom i ranom devetnaestom veku u Nemačkoj i Engleskoj, proširile po svim klasama stanovništva tokom života samo jedne generacije. On dalje tvrdi da je »respektabilnost bila način kontrolisanja strasti da bi se oblikovao ideal ljudske lepote, prijateljstva i ljubavi koji navodno prevazilazi seksualnost«. Sve ovo, po Moseu, išlo je ruku pod ruku sa nacionalizmom kao dominantnom političkom ideologijom. (Georg Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Normal Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985), s. 1, 21.

30. Mnogi autori naglašavaju rodne aspekte u vezi sa kontrolom težine ukazujući na različite norme koji se postavljaju pred žene, odnosno, muškarce. Pre svega, žene su mnogo duže bile pod pritiskom da postignu određeni oblik tela; da budu manje ili više zaobljene ili manje ili više vitke. Drugo, vitko telo, bez

sala, u suprotnosti je sa reproduktivnim funkcijama ženskog tela. Pored toga, čini mi se da je pritisak na muškarce da održe vitko telo, koji je pojačan od osamdesetih godina prošlog veka (vidi Levenstein, *Ibid.*, s. 242), pre svega motivisan zdravstvenim rizicima visokog holesterola. Kad je reč o ženskoj debeljini, ona je loša sama po sebi, i tačka.

31. Lipton se koristi Fukoovim (Foucault) idejama iznetim u *History of Sexuality*, Vol. 1, kada tvrdi da »splet metoda kojima se u potrošačkim društvima zabrana unošenja 'loše' hrane sprovodi u život« ima tendenciju potenciranja i vrednovanja podsticaja koje ta hrana donosi«, *Ibid.*, s. 152.

32. *Ibid.*, s. 155 (kurziv delova teksta R. D.).

33. Alan Wardem, *Consumption, Food and Taste: Culinary Anatomies and Commodity Culture* (London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1997), s. 94.

34. *Kajmak* obično, ali ne isključivo, prave žene.

35. Vidi, Levenstein, *Ibid.*

36. O hrani kao »kulturnom kapitalu« i socijalnom klasifikatoru/označitelju, vidi, Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

37. Leonid Heretz, »The Practice and Significance of Fasting in Russian Peasant Culture at the Turn of the Century«, u : M. Glants, J. Toomre (eds.), *Food in Russian History and Culture* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997), s. 70.

38. Catrina Brown & Karin Jasper, »Introduction: Why Weight, Why Women, Why Now?«, u: Brown & Jasper (eds.) *Ibid.*, s. 26.

39. Bourdieu, *Ibid.*, 1984, s. 79.

40. Vidi, Katarina Verdery, *What was Socialism and What Comes Next?.* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996).

41. Vidi, Dubravka Žarkov, *From 'Media War' to 'Ethnic War': The Female Body and the Production of Ethnicity in Former Yugoslavia* (1986 – 1994); doktorska disertacija odbranjena u Centru za ženske studije (Center of Women's Studies), University of Nijmegen, The Netherlands, 1999.

42. Vidi, Edward Said, *Orientalism* (NewYork: Vintage. 1979); Bakić-Hayden & Hayden, »Orientalist Variations on the Theme 'Balkans' : Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics«, *Slavic Review* 51, no. 1 (proleće 1993), s. 1; Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997).

43. Vidi, Milica Bakić-Hayden, »Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia«, *Slavic Review* 54, no. 4 (zima 1995), s. 917-931.

44. Za kritiku ovakvih predstava, vidi, Bakić-Hayden & Hayden, *Ibid.*; Bakić-Hayden, *Ibid.*, Todorova, *Ibid.*

45. *Ibid.*, s. 929.

46. Bourdieu, Ibid., s. 79.

47. Banja Luka je glavni grad srpskog entiteta z Bosni i Hercegovini.

48. Jedan nemački kolega je to nedavno ovako izrazio upoređujući evropski i američki način života: »Mi /Evropljani/ radimo da bismo živeli, a vi /Amerikanci/ živite da biste radili«. Mojim balkanskim ušima, moram priznati, ovo je došlo kao iznenađenje, jer se na unutar-evropskom nivou upoređivanja nacija prema vrednoći, Nemačka kotira vrlo visoko.

49. R. Benedict. Ibid., s. 181-82.

50. Friedrich Nietzsche »*The Dionysiac Worldview*« u: R. Geuss, R. Speirs, *The Birth of Tragedy and Other Writings* (Cambridge University Press, 1990), s. 120.

51. Ova izreka se koristila da stavi u izgled kako dobre tako i loše stvari u životu. Ja osećam dug prema svojoj prijateljici Radmili Đorđević koja često citira ove reči svoje bake.

52. Raymond Geuss, »Introduction«, u: R. Geuss, R. Speirs, Ibid., 1999, s. xxv.

53. Ibid., s. xiv.

54. Stanislav Vinaver, srpski pisac sa početka dvadesetog veka, koga citira Rebeka Vest (West), u *Black Lamb and Grey Falcon* (Penguin Books), 1969. s. 449). Zahvalna sam Robertu Hajdenu (Hayden) koji mi je skrenuo pažnju na ovaj citat.

55. Fascinantan primer dionizijske razigranosti i duha u ekstremnim životnim prilikama, dogodio se za vreme NATO bombardovanja Srbije, koje je u Beogradu dočekano uličnom protestima. Protest se pretvorio u mesto rađanja zapaljajuće količine viceva na račun NATO intervencije. Moj omiljeni transparent je onaj na kome je pisalo (na engleskom): »Žao nam je, nismo znali da je nevidljiv«, koji se pojavio kada je srušen »nevidljivi« avion bombarder. U to vreme se inače pojavilo još mnogo viceva koji su komentarisali međunarodnu politiku, lidere NATO, ali i vlastiti život pod bombama. Podjednako, i iz istih razloga, fascinantan je bio i *Vodič za preživljavanje u Sarajevu*, knjižica koja je objavljena u Sarajevu za vreme rata i dugotrajne opsade od strane snaga bosanskih Srba. Ova knjižica predstavlja zbirku sasvim ozbiljnih i korisnih praktičnih saveta o tome kako da se, na primer, nabave namirnice i/ili da se izbegnu snajperi, ali je čitava knjiga napisana kao vic.

Prevod: Vesna Džuverović

Izvor: Rada Drezgic: »*Kajmak and Fat-Free Democracy*«, (manuscript)

Milan Popović

Posthladnoratovski haos na Balkanu i novi ideološki poredak u svetu



↳ Uvod

Uprkos poznatom Marksovom (Marx) političkom i ideološkom radikalizmu, nema sumnje da je utemeljitelj takozvanog naučnog socijalizma bio duhovno dete modernog doba, i naročito modernih društvenih nauka. Njegova analitička paradigma je tipično njutnovska, deterministička, jednolinijska i progresivistička. Ona se lako može rekonstruisati iz celine njegovih mnogobrojnih i rasutih radova, ali najeksplicitnija i najartikulisanija objava ove paradigme nalazi se u Predgovoru prvom izdanju *Kapitala* iz 1867. godine. Polazeći od uobičajenih pozitivističkih premisa svog vremena, on dolazi do jedne jasno progresivističke i razvojno orijentisane perspektive. U takvoj perspektivi, zaključuje Marks u Predgovoru, Engleska, kao najrazvijenija zemlja onog vremena, samo je slika neizbežnog budućeg razvoja za sve druge, manje razvijene zemlje sveta.¹

Velike epistemološke promene i potresi uvek i konačno proističu iz neke konkretne društvene promene, a ne samo iz intelektualne sfere. Isto se događa sa modernim društvenim naukama i njihovom paradigmom. Velike društvene kataklizme našeg vremena, Prvi svetski rat (1914–1918) i Drugi svetski rat (1939–1945), radikalno su dovele u pitanje, pa čak i osporile ovu paradigmu. Nedovršeni posthladnoratovski haos na Balkanu (1991-?) samo nas je podsetio na ovu veliku ontološku i epistemološku promenu koja još traje. U najkonciznijoj formulaciji moglo bi se reći da stara njutnovska fizika biva zamenjena novom postnjutnovskom naukom, determinizam probabilizmom, izvesnost neizvesnošću, jednolinijski hod višelinijskim, progresivizam skepticizmom.² Ironijskim parafraziranjem i izvrtanjem čuvene Marksove objave progresivizma možemo reći da je posthladnoratovski haos na Balkanu samo slika mogućeg budućeg razvoja Engleske, SAD, i drugih zemalja u svetu, u kojima su haotične tendencije danas manje izražene. To je ovog tre-

nutka najdublji epistemološki smisao i značaj posthladnoratovskog haosa na Balkanu.

Ipak, još očevidniji od epistemološkog smisla i značaja jesu ideološki smisao i značaj posthladnoratovskog nereda na Balkanu. Ovde nailazimo na jedan stimulativan paradoks. Sa jedne strane, bar u poslednja dva veka, u modernom Evropskom i svetskom sistemu Balkan zauzima nedvosmisleno (polu)perifernu poziciju. Sa druge strane, očevidno je da je u poslednjih deset godina ovaj sasvim (polu)periferni region bio centralna tačka sukoba u velikim i intenzivnim posthladnoratovskim ideološkim ratovima i mesto izrastanja novonastajućih posthladnoratovskih ideologija. Taj paradoks jedna je od centralnih tema ovog kratkog rada. Ali, paradoks je samo prividan. Naime, potrebno je da oznaku »(polu)periferija« shvatimo u njenom punom teorijskom značenju. (Polu)periferija je (polu)periferija sistema. Otuda ona sistemu služi na veoma različite načine. Jedan od njih je i ovde opisani ideološki način.

Svaka ozbiljna, to jest, neideološka kritika ideologije (što je, treba li naglasiti, cilj ovog rada) mora se ideologiji suprotstaviti odgovarajućom teorijom i, što je još važnije, odgovarajućom društvenom i istorijskom stvarnošću, a ne samo konkurentskom ideologijom ili ideologijama. Drugim rečima, ona treba da bude trodimenzionalna, a ne samo jednodimenzionalna. Budući da su posthladnoratovske ideologije već određene kao glavna i privilegovana tema ovog rada, a posthladnoratovski kaos na Balkanu kao glavna i privilegovana stvarnost, ostaje samo da pokažemo, ili bar naznačimo, šta bi bila glavna i privilegovana teorija na kojoj ovaj rad počiva. Daleko od ambicije da nameće ili predlaže neku novu veliku teoriju, od one vrste koja je u vreme izražene intelektualne fragmentacije našeg doba, zapravo, neostvariva, ovaj rad je samo načelno i provizorno zasnovan i inklinira jednoj alternativnoj i postmodernoj sociološkoj i društvenoj teoriji. U pitanju je teorija analize svestkog sistema koju je razvio američki sociolog Imanuel Valerstin (Wallerstein).

Tri ideološke tendencije

Gornji podnaslov treba prihvatiti sa krajnjim oprezom i sasvim uslovno. Nije nam ambicija da pobrojimo i sistematizujemo iscrpnu listu, odnosno, katalog svih dominantnih i alternativnih posthladnoratovskih ideologija. Svaki takav pokušaj danas bi bio osuđen na neuspeh. Velika posthladnoratovska globalna ideološka mutacija još traje. Stari hladnoratovski ideološki obrazac je u značajnoj meri iscrpljen i promenjen, a nova posthladnoratovska ideološka struktura još nije sasvim oformljena. Ono što danas zaista možemo

opaziti, najvećim delom predstavlja samo prve i nedovršene konture novih ideoloških formacija koje postepeno izrastaju iz izmaglice posthladnoratovske geneze. Prema našoj polaznoj hipotezi, ove konture su najvećim delom oblikovane posthladnoratovskom politikom na Balkanu. To je konkretan, dinamičan i kompleksan okvir unutar kojeg možemo govoriti samo o tri vladajuće ideološke tendencije, a ne o kristalizovanim i stabilizovanim ideološkim formacijama.

Prva od ovih ideologija, da upotrebimo proročanske reči Vladimira Solovjeva, velikog ruskog mislioca iz prošlog veka, jeste ideologija »zoološkog patriotizma«. ³ Dobro je poznato da je ova ideologija odgovorna za fatalno »etničko čišćenje« i sve druge užase i surovosti postjugoslovenskih ratova koji su istinski šokirali takozvani civilizovani svet. U početku, krajem osamdesetih godina, ova ideologija prvo je bila artikulisana i lansirana od strane uticajnih intelektualaca, da bi je tek kasnije, početkom devedesetih, prihvatili i oportunistički političari, Slobodan Milošević, Franjo Tuđman, i ostali. Slučaj Dobrice Ćosića, jednog od najpoznatijih srpskih romanopisaca i prvog predsednika SR Jugoslavije, sasvim je tipičan. Na samom vrhuncu mandata i uticaja, u martu 1993., on je jasno i deterministički racionalizovao, pa čak i kanonizovao tekuće etničko čišćenje, tvrdeći da Srbi, Hrvati i Muslimani u Bosni i Hercegovini »ne mogu i ne žele da žive zajedno«. ⁴ S obzirom na istorijske korene i političku praksu, nema dileme da ova ideologija predstavlja sasvim osobenu vrstu novog perifernog posthladnoratovskog i postkomunističkog fašizma. Ipak, ono što je često zbunjivalo čak i neke od najiskusnijih analitičara, jeste veoma složena mešavina sasvim različitih, ponekad i oštro suprotstavljenih ideoloških komponenti koje postoje i prepliću se unutar te jedinstvene ideološke konfiguracije. Što je još važnije, ove komponente bile su sasvim stvarne, a ne samo retoričke. Tri od njih sasvim su očevide i naročito zbunjujuće: to su propadajući i delegitimizovani komunizam, oživeli i agresivni fašizam, i dolazeći, ali još uvek slabašni i nerazvijeni liberalizam. Sve tri komponente predstavljaju važne, čak nephodne sastojke te nove i neobične ideološke formacije, ali glavna i dominantna sila u njoj jeste jedna osobeno fašistička komponenta. Zato smo ovaj neobični hibrid konačno obeležili kao posebnu vrstu fašizma, a ne kao mešavinu tri komponente. ⁵

U dominantnim društvenim naukama i ideologijama našeg vremena, uočava se sklonost da se »etničko čišćenje« i slični užasi tumače kao endemski, čak i večni atributi Balkana. Iskreno govoreći, moramo priznati da su ovi fenomeni u poslednje vreme najviše eskalirali upravo u ovom regionu. Ipak, najdublje poreklo i funkcije ovih fenomena i procesa ostaju globalni, a ne regionalni ili lokalni. Zato su posthladnoratovske neofašističke ideologije i mobilizacije na Balkanu, rođene (ili, preciznije, ponovo rođene) usred bes-

krajnog postjugoslovenskog pandemonijuma, predstavljale najvažniji agens fermentacije za čitav spektar drugih posthladnoratovskih ideologija koje su se raširile svetom. Privilegovano mesto unutar ovog spektra zauzma ideologija »sukoba civilizacija«,⁶ druga velika globalna ideološka tendencija našeg vremena. Veza između posthladnoratovskog balkanskog neofašizma, sa jedne, i posthladnoratovskog zapadnog »sukoba civilizacija«, sa druge strane, najdirektniji je i najočividniji primer te globalne posthladnoratovske ideološke veze. Naravno, između ove dve tendencije postoji mnoštvo značajnih teorijskih (epistemoloških) i praktičnih (političkih) razlika koje se ne smeju zanemarivati ili potcenjivati.

Epistemološki posmatrano, balkanske neofašističke ideologije našeg doba predstavljaju samo najnoviju verziju starog biološkog determinizma »krvi i tla«, dok je zapadni »sukob civilizacija« primer znatno rafiniranije vrste civilizacijskog ili kulturnog determinizma. Politički gledano, odgovornost lokalnih neofašističkih ideologija za produžavanje rata i razaranja jeste direktna i primarna, dok je odgovornost globalne ideologije »sukoba civilizacija« za iste događaje samo indirektna i sekundarna. I pored ozbiljnih razlika, između njih postoje i neke veoma značajne, čak i krucijalne sličnosti. Epistemološki posmatrano, neofašističke i civilizacijske interpretacije predstavljaju samo dve različite vrste istog i jedinstvenog, analitički jednostranog, simplifikujućeg i neizbalansiranog posthladnoratovskog etno-determinizma. Politički gledano, i neofašističke i civilizacijske ideologije našeg vremena praktično su prikrivale, opravdavale i podržavale aktuelni destruktivni politički proces na Balkanu i u ostalim delovima sveta koji postoji negde iza scene. Drugim rečima, Hantingtonov (Huntington) »sukob civilizacija« i Miloševićev ili Tuđmanov »zoološki patriotizam«, pre su dve verzije istog (centralna ili zapadna i periferna ili balkanska), nego dve suštinski različite i alternativne ideologije.

Ideološka veza između posthladnoratovskog balkanskog fašizma i posthladnoratovskog zapadnog *liberalizma*, treće globalne ideološke tendencije našeg vremena, koju je najeksplicitnije elaborirao američki filozof Frensis Fukujama (Fukuyama), možda je manje očevidna ali nije ništa manje prisutna i stvarna.⁷ Na složen i komplikovan, ali uočljiv način, Fukujamin takozvani čisti liberalizam neizbežno reflektuje nesavladive kontradikcije poznog realkapitalizma, istorijskog sistema koji je, zapravo, ovom ideologijom artikulisan. To je sasvim očigledno na primeru kontradikcije između globalističkog univerzalizma i nacionalističkog partikularizma. Izrazita nekonzistentnost je najmanja zamerka koja se može uputiti Fukujami u vezi sa ovim problemom. Tako, na primer, kada pokušava da legitimizuje pravo zapadnih sila da vojno intervenišu i zaštite naftna polja koja se nalaze u zemljama Trećeg sveta, on jasno i odlučno zagovara globalistički i univerzalistički pogled. Sa

druge strane, kada pokušava da legitimizuje rastuću ekonomsku polarizaciju, sve dublji jaz između bogatih i siromašnih zemalja, i naročito rigidne monopole bogatih zemalja unutar kapitalističke svetske ekonomije, on iznenađujuće menja poziciju i zagovara partikularističke »države« i »kulture«. Ipak, kao što je već naznačeno, najdublji koreni ove nekonzistentnosti su sistemske, a ne individualne prirode. Naime, budući da je sistemski nesposoban da ispuní sopstvena nerealna ideološka obećanja ekonomskog blagostanja i liberalne demokratije za sve ljude i zemlje sveta, pozni realkapitalizam u svojoj ranjivosti često napušta proklamovani univerzalizam i pada u ovu ili onu vrstu kulturnog partikularizma, zatvorenosti i izolacionizma. U najgorim slučajevima, koji nisu retkost, sistemsko povlačenje i pad završavaju u ovoj ili onoj vrsti latentnog ili čak manifestnog kulturnog rasizma, to jest, fašizma. Naravno, opisana veza, pa čak i delimično preplitanje liberalizma (univerzalizma) i fašizma (partikularizma), dve različite ali sistemski povezane ideologije poznog realkapitalizma, ne predstavljaju sasvim novo otkriće. Ista veza već je uočena i opisana kod mnogih stručnjaka za društvene nauke i socijalista dvadesetog veka, uključujući i Imanuela Valerstina kao jedan od novijih primera.⁸ Posthladnoratovski nered na Balkanu samo je doprineo tome da ova blasfemična veza bude temeljnije artikulirana i postane uočljivija nego što je to ranije bio slučaj, na nekim drugim mestima.

➤ Četiri zajedničke karakteristike

Kao što je već naznačeno, tri vladajuće ideološke tendencije našeg vremena, posthladnoratovski periferni fašizam, »sukob civilizacija«, i takozvani čisti liberalizam, mogu se odrediti kao tri različite ali blisko povezane manifestacije istog i jedinstvenog posthladnoratovskog »duha vremena«. Već smo ukazali i na neke od elemenata koji su zajednički ovim ideologijama, a koji potvrđuju njihovu »duhovnu« bliskost. Ono što sledi samo je njihova eksplicitnija i razvijenija artikulacija. U jednoj nepretencioznoj i provizornoj sistematizaciji oni bi se mogli opisati i sažeti kao četiri zajedničke karakteristike tri vladajuće posthladnoratovske ideološke tendencije.

Prvi od ovih elemenata otkriva i rasvetljava najdublju zajedničku supstancu i suštinu tri vladajuće ideološke tendencije. To je novi posthladnoratovski socijalni darvinizam. Novi posthladnoratovski socijalni darvinizam najlakše se prepoznaje u rečima i delima novog posthladnoratovskog perifernog fašizma, to jest, »zoološkog patriotizma«, ali se lako može uočiti i u ideologiji »sukoba civilizacija«. Ne može se otkriti u svim, međusobno veoma različitim tokovima moderne i postmoderne liberalne ideologije, ali svakako se može identifikovati kao skrivena supstanca u glavnom toku ta-

kozvanog čistog liberalizma Frensis Fukujame i njegovih brojnih i moćnih sledbenika. U real-ekonomskom i društvenom kontekstu posthladnoratovskog sveta, čak i čuveni liberalni kredo, prema kojem je svako kovač svoje sreće, nužno se menja i postaje samo smokvin list nove darvinističke stratifikacije bogatstva i moći na globalnom nivou. Najsažetiji prikaz ukupne posthladnoratovske ideološke transformacije nije trijumf liberalizma, kao što bismo na prvi pogled mogli pomisliti, već trijumf novog socijalnog darvinizma.

Drugi zajednički element tri vladajuće posthladnoratovske ideologije bliže opisuje njihov zajednički ideološki mehanizam: to je jednostrana etnička predeterminisanost. Takva ideologija se obično zasniva na mehanizmu neke vrste poluistine, to jest, na jednostranoj i iskrivljenoj slici stvarnosti, a ne na mehanizmu potpune fabrikacije i laži. Tokom druge polovine dvadesetog veka u opticaju su bile različite vrste ekonomske ili političke predeterminisanosti. Posle hladnog rata imamo različite vrste etničke predeterminisanosti, i to je najvažnija ideološka promena koja se odigrala u periodu posle hladnog rata. Jednostrana, neuravnotežena i iskrivljena etnička predeterminisanost, najuočljivija je na primerima balkanskog perifernog fašizma i zapadnog centralnog »sukoba civilizacija«, ali prisutna je i u Fukujaminom defanzivnom, zatvorenom i ksenofobičnom liberalizmu.

Treći zajednički element opisuje ono što je ovde zapravo najvažnije, a to je praktična socijalna funkcija svih ideologija. To je funkcija skrivanja, maskiranja, iskrivljavanja, i na taj način, praktično, doprinošenja ukupnoj produkciji i reprodukciji nove posthladnoratovske stvarnosti. To je poznata funkcija ideologije kao mračne komore (*camera obscura*) stvarnosti. Takva stvarnost je, u najmanju ruku, proizvod složene igre istorijskih, ekonomskih, socijalnih, političkih, kulturnih i internacionalnih faktora. Ako bi bilo koji od ovih važnih faktora trebalo izdvojiti, onda bi to mogao biti politički faktor ili, preciznije, demoni moći ili »dijabolične moći«, kao što je to formulisao Maks Veber (Weber) pre mnogo vremena. Za razliku od ostalih faktora, koji su po svojoj prirodi uglavnom pasivni, ovaj faktor je jedini koji je u svom operisanju aktivan i aktivirajući. Ipak, upravo to je faktor koji sve tri vladajuće posthladnoratovske ideologije sistematski prikrivaju, maskiraju i krive. U novom perifernom fašizmu on je potpuno i u celosti skriven iza nadređene mitologije prirode, biologije, »krvi i tla«. U novom-starom »sukobu civilizacija« on je uglavnom potisnut u drugi plan, dok su kultura i civilizacija istovremeno i proporcionalno prenaplašeni. Konačno, u Fukujaminom takozvanom čistom liberalizmu apsorbovan je u previše apstraktni *thymos*, to jest, borbu za priznanje. U ovom poslednjem slučaju, ideologizacija, to jest, skrivanje i iskrivljavanje stvarnosti moći internacionalnog kapitalizma, konačno je dovela svog gospodara, Frensis Fukujamu, do neverovatne, nepod-

nošljive i uvredljive grotesknosti u kojoj se najavljuje kraj imperijalizma i ratovi vođeni iz monotonije.

Četvrta zajednička komponenta otkriva najdublji epistemološki koren iskrivljene, odnosno, lažne socijalne svesti tri posthladnoratovske ideologije. Taj truli koren leži u državi-naciji kao osnovnoj jedinici socijalne analize. Međutim, usled aktuelnog eksponencijalnog ubrzanja globalizacije u svim relevantnim sferama savremenog društvenog života, osnovna jedinica društvenog delovanja i analize više nije država-nacija, već to nepovratno postaje globalni, odnosno, svetski sistem. Zanemarujući ovu krucijalnu istorijsku promenu i zadržavajući državu-naciju kao osnovnu jedinicu analize, tri vladajuće posthladnoratovske ideologije nužno se degenerišu u različite verzije i oblike teorijskog krivljenja, odnosno, greške. U svojoj biološkoj verziji i formi etničke predeterminisanosti, ova teorijska degeneracija sasvim je transparentna. Ali, duboko ukorenjena i modifikovana, ona postoji i u kulturnoj, odnosno, civilizacijskoj verziji i formi takozvanog čistog liberalizma. Zapravo, »civilizacija« Semjuela Hantingtona i »liberalna demokratija« Frensisu Fukujame samo generalizuju državu-naciju, te se »civilizacija« odnosi na grupu država-nacija, a »liberalna demokratija« samo na zapadne zemlje.

U kojoj meri ukupna slika stvarnosti može biti uslovljena i određena prihvatanjem različitih jedinica analize najočevidnije je na primeru dve različite interpretacije posthladnoratovskog haosa na Balkanu. U načelu, tri vladajuće posthladnoratovske ideologije ovaj haos i sâm Balkan ne tretiraju kao deo modernog sveta, već kao etnički ili kulturno endemski fenomen. Budući da polaze od države-nacije kao osnovne jedinice analize one su jednostavno primorane da haos protumače kao neizbežnu posledicu i svojstvo date nacije, kulture ili civilizacije. S druge strane, unutar analize svetskog sistema, Balkan i aktuelni haos na Balkanu tretirani su kao veoma specifičan, ali u svakom slučaju integralan deo modernog svetskog sistema. Korišćenjem svetskog sistema kao osnovne jedinice analize posthladnoratovski haos na Balkanu tumači se kao mogući početak ili čak paradigma dolazećeg postmodernog sveta koji se rađa. U naredna dva odeljka ova sasvim uopštena interpretacija, zasnovana na svestkom sistemu, a ne na državi-naciji kao osnovnoj jedinici analize, biće konkretnije razvijena na regionalnom i internacionalnom nivou kao dva glavna plana analize. U isto vreme, nastavićemo, i dalje razviti, proces osvetljavanja mračnih komora vladajućih posthladnoratovskih ideologija, ali sada više kroz njihovo sučeljavanje sa odgovarajućim društvenim i političkim stvarnostima nego kroz posmatranje i analizu samih ideologija.

Perverzna nacionalistička međuzavisnost

Zatvaranje u državu-naciju najdublji je uzrok i mehanizam razaranja i samorazaranja na Balkanu u periodu posle hladnog rata. Nacionalistička zatvorenost, ksenofobija i slepilo koji proističu iz ovog zatvaranja, potpuno izvrću čuveni liberalni kredo Adama Smita (Smith). Vezujući se za nacionalne ciljeve i interese na jedan sasvim izolacionistički, kratkovid i agresivan način, slepi nacionalisti svih post-jugoslovenskih država konačno su i teško oštetili sopstvene nacije. S obzirom na proisteklu katastrofu i pokazanu glupost, proročanska kovanica Vladimira Solovjeva, »zoološki patriotizam«, može biti uvredljiva samo za životinje. Kada neki od ovih patriota, poput, na primer, Vojislava Koštunice, novoizabranog predsednika SR Jugoslavije, danas pokušavaju da se odbrane tvrdeći da su oni bili »normalni nacionalisti«, ili »patriote«, koji samo vole svoju zemlju i narod, njihova potreba da se brane sasvim je razumljiva. Ipak, njihov agument ne možemo prihvatiti. Razlog za to je jednostavan i očigledan. Biti pravi patriota u vreme agresivnog, stupidnog i autodestruktivnog nacionalizma ne znači takmičiti se sa tim i takvim nacionalizmom, kao što su činili Vojislav Koštunica i drugi samoprolašeni i samopotvrđeni »normalni nacionalisti« i »patriote«. Upravo obrnuto, to znači boriti se protiv takvog obrasca sa pozicija jedne alternativne, antinacionalističke platforme.

Doslovno značenje kovanice navodi nas na krivi put, jer »zoološki patriotizam« nema nikakve veze sa zoologijom, odnosno, prirodom. Naprotiv, on je u celosti isfabrikovan od elemenata društva i politike koji se neprestano menjaju. Glavne komponente novog nacionalističkog poretka već su bile ugrađene u poslednju fazu starog komunističkog režima znatno pre nego što je revolucijom iz 1989. godine objavljena promena. Stara komunistička ideologija, koja je uz tako mnogo buke srušena 1989., bila je samo ostavljena zmijska koža. Promenljivi ali večni demoni moći preživeli su i uzdigli se iz ruševina i prašine starog režima. Novi hibrid, orijentisan na preživljavanje, nastao je kao kombinacija starog aparata moći i nove nacionalističke ideologije. Sa druge strane, za dugotrajni opstanak i održavanje novoustanovljenih agresivnih nacionalističkih režima, ključna je bila neka vrsta perverzne međuzavisnosti. Njihova međuzavisnost nastavlja da prati produženi i modifikovani hladnoratovski obrazac i posle hladnog rata. Ona je ostvarena patološkim sistemom uzajamnog i istovremenog antagonizma i podrške. Jednom rečju, ovi režimi su jedni u drugima pronašli neophodne neprijatelje. Nije neobično to što su velikohrvatski režim Franje Tuđmana u Hrvatskoj i velikosrpski režim Slobodana Miloševića u Srbiji, dva režima koji su u osnovi blizanci, pali u istoj godini.

Strategija preusmeravanja dodatno rasvetljava opisanu međuzavisnost režima. To je strategija stalnog i sistematskog preusmeravanja svih unutra-

šnjih socijalnih i političkih pritisaka na spoljne države i teritorije. Takva strategija mogla je funkcionisati dok je režim imao na raspolaganju dovoljnu količinu spoljnih država i teritorija. Kada ostane bez takvih država i teritorija, režim više ne može primenjivati istu strategiju, i iz tog ključnog razloga režimi su počeli da se ruše. Putanja Miloševićevog uspona i pada u Srbiji najjasnije i najparadigmatičnije potvrđuje ovu fundamentalnu korelaciju. Umesto da kao odgovoran politički akter na miran i zakonit način zaštiti legitimna prava Srba koji žive van Srbije, njegov režim je nastupio kao gigantski politički parazit koji je manipulisao rastućim etničkim tenzijama i strahovanjima, i samo u jednoj deceniji izazvao četiri etnička rata. Za svo to vreme Srbi izvan Srbije korišćeni su na krajnje instrumentalan, makijavelistički i ciničan način, kao rezervoar etničkog goriva za režim, a ne za ciljeve njihovog političkog opstanka. Zato Srbija nije bila spremna i sposobna da se suoči sa sobom, a srpska opozicija i narod da se suprotstave diktatorskom režimu, sve dok nije izgubila sve spoljne teritorije. To je logika koja povezuje i objašnjava odnos između izgubljenog rata na Kosovu u junu 1999. godine i »revolucije od dva sata« koja se odigrala u Beogradu u oktobru 2000. »Revolucija od dva sata« bila je poput čuda, ali ona nije bila samo čudo. Zaliha etničkog goriva Velike Srbije i strategija preusmeravanja i beskrajin nacionalističkih igara političke elite još nije bila iscrpljena. Kao poslednja spoljna teritorija ostala je Crna Gora. S obzirom na značajnu srpsku manjinu u Crnoj Gori, velikosrpsko nasleđe i aspiracije Srbije, kao i još uvek kratkovidu i lošu realpolitiku međunarodne zajednice, možemo samo da zamislimo kako će u doglednoj budućnosti da izgleda poslednja epizoda ove perverzne i agresivne nacionalističke igre.

➤ Globalni odjek i značaj

U normalnim vremenima (polu)periferija svetskog sistema igra pasivnu i manje značajnu ulogu. U burna vremena, međutim, ova zona sistema može privremeno imati nešto aktivniju, ako ne i značajniju ili centralnu ulogu. Upravo to je ono što se poslednjih deset do petnaest godina događalo na Balkanu. Ipak, suprotno onome što brojni i mesijanski raspoloženi lokalni nacionalisti misle, to je više bila promena u načinu na koji region igra svoju staru (polu)perifernu ulogu nego promena same uloge. Uostalom, danas izgleda da je Balkan već prošao kroz ovu aktivnu, ali prolaznu fazu i da se vratio u staru i pasivnu kolotečinu. Naravno, to ne znači da privremena promena nema šire značenje u okvirima svetskog sistema. Naprotiv, ova promena poseduje ne osobito izražen ali svakako neporeciv globalni odjek i značaj. U poslednjem odeljku ovog rada bavimo se tim odjekom i značajem i razmatra-

mo njihovu kako negativnu ili destruktivnu tako i pozitivnu ili konstruktivnu stranu.

Negativna ili destruktivna strana tog odjeka i značaja dobro je poznata, ali nije jednako dobro shvaćena. Čak i u nekim zvaničnim dokumentima dominantne međunarodne sile, to jest, Zapada, i njenog vojnog aparata, potvrđuje se važna uloga koju je Balkan odigrao u procesu njegove rane adaptacije i evolucije u posthladnoratovskoj eri. »Operacija koja je pod vođstvom NATO organizovana u Bosni i Hercegovini, »Zajednički poduhvat«, prva je kopnena operacija koju je NATO ikada izveo, prvi angažman izvan sopstvene teritorije i prva zajednička akcija sa partnerima NATO iz Partnerstva za mir i drugim zemljama koje nisu članice NATO. Ona je pokazala da je Alijansa u stanju da svoje snage i politiku prilagodi zahtevima posthladnoratovskog sveta i održi sistem kolektivne bezbednosti i odbrane za sve svoje članice«. ⁹ Ova izuzetno važna uloga Balkana postala je još očevidnija za vreme NATO bombardovanja Srbije i Crne Gore 1999. godine. Jednom rečju, balkanska (polu)periferija iskorišćena je kao probni teren da bi se u novoj posthladnoratovskoj eri testirali rezultati transformacije i reforme izvedene na staroj hladnoratovskoj vojnoj infrastrukturi centra.

Izuzetno složen i dinamičan odnos između mnogih vodećih političkih aktera i sila, lokalnih, regionalnih i globalnih, koji nalazimo u samoj osnovi ovog teškog i burnog procesa adaptacije, predmet je velike debate i konfuzije. Naročita pažnja i nesigurnost vezani su za pitanje stvarnog odnosa Slobodana Miloševića i Zapada u ovom procesu. Neobičan obrazac ovog odnosa, sa mnoštvom iznenadnih obrta, nekonzistentnosti i nejasnoća, koji je prošao kroz nekoliko razgovetno uočljivih faza prijateljske saradnje i antagonističke konfrontacije, ima za rezultat dve tipične škole mišljenja: školu greške i školu zavere. Mada delimično uspevaju da rasvetle neke važne aspekte jednog složenog odnosa, obe škole promašuju njegovu suštinu, a to je kvazi-biološka ili kvazi-hemijska adaptacija, koja svakako uključuje, ali i nadilazi, određene elemente i greške i zavere. Ovde ponovo nailazimo na neophodne neprijatelje kao nasleđe stare hladnoratovske ere i obrazac nove posthladnoratovske ere, ali ovog puta na globalnom nivou. Ono što su agresivni nacionalisti poput Slobodana Miloševića i Franje Tuđmana bili jedan drugom na regionalnom nivou, to su Slobodan Milosevic i ostali balkanski diktatori predstavljali za Zapad na globalnom nivou. To je najdublja tajna neočekivane i »sramne alijanse« između zapadnih liberala i srpskih i drugih balkanskih fašista, koju je tako snažno formulisao jedan lucidni slovenački analitičar. ¹⁰

Pozitivna ili konstruktivna strana ovog odjeka i značaja manje je poznata i priznata, ali nije ništa manje zanimljiva i važna. Naravno, postoji mnoštvo dobrih razloga za dubok i ozbiljan skepticizam u pogledu čovekove sposobnosti da nešto nauči iz istorije. Ipak, ne smemo dozvoliti da taj skep-

ticizam preraste u potpunu amneziju, odnosno, paralizu. Naša minimalna građanska i profesionalna dužnost jeste da bar pokušamo da iz iskustva nešto naučimo. Na taj način se užasi postjugoslovenskih ratova mogu transformisati u korisne lekcije za Evropu i svet. Sa poduže liste takvih lekcija ovde ćemo odabrati i izložiti samo dve, verovatno najvažnije.

Prva lekcija za Evropu i svet koja se može izvući iz posthladnoratovskog balkanskog haosa jeste upozorenje na opasnosti koje nose stara geopolitika i njene anahrone distinkcije između internacionalno relevantnih i internacionalno irelevantnih regiona i država. Zapravo, posthladnoratovsko balkansko iskustvo jasno je pokazalo da u savremenom svetu nema regiona ili države koji bi bili internacionalno irelevantni ili beznačajni na stari način. Ova ključna internacionalna i geopolitička promena direktno je proistekla iz najveće systemske promene našeg vremena, to jest, ekspanzionizma rasta gustine, osetljivosti i ranjivosti modernog ekološkog, ekonomskog i političkog svetskog sistema u drugoj polovini dvadesetog veka. Usled ovog rasta, čak i Balkan, koji je u vreme hladnog rata bio region od sekundarne važnosti, za samo nekoliko godina trajanja posthladnoratovske ere postao je region od primarnog međunarodnog značaja.¹¹ Štaviše, ekspanzionizma rasta gustine, osetljivosti i ranjivosti modernog ekološkog, ekonomskog i političkog svetskog sistema, radikalno je doveo u pitanje same koncepte i stvarnost centra, periferije i polu-periferije sistema, a tako i samo postojanje sistema kao celine. Posthladnoratovska balkanska kriza na dramatičan način je pokazala koliko fatalno neadekvatno i opasno može biti insistiranje na bilo kakvom slepom konzervativizmu u ovoj oblasti. Nije neobično to što je globalizacija načina upravljanja, efikasnosti i odgovornosti postala neodložna potreba i glavni slogan našeg doba.¹²

Druga lekcija sažima negativno posthladnoratovsko balkansko iskustvo i ukazuje na moguće i poželjne opšte ideološke kvalitete, sadržaj i usmerenje globalizacije. Naime, posthladnoratovsko balkansko iskustvo ubedljivo je diskreditovalo svaku vrstu ideološkog, intelektualnog i duhovnog dogmatizma ili fundamentalizma. I etnički i liberalni fundamentalizam pokazali su se kao fasade koje kriju i podržavaju različite vrste rigidnih i opasnih sistema dominacije razvijenih na lokalnom i globalnom nivou. Danas je očigledna potreba za eklektičnijim i pragmatičnijim ideološkim i intelektualnim sintezama koje će zameniti zatvorene, isključive i agresivne ideološke svetove »zoološkog patriotizma«, »sukoba civilizacija« i »fundamentalističkog liberalizma«. Zaista smo i definitivno stupili u doba i domen »trećeg puta«¹³ »posle liberalizma«¹⁴ ili »post-liberalizma«,¹⁵ doba i domen nove velike globalne konvergencije.

(Tekst je završen decembra 2000.)

Napomene

1. Karl Marks, *Kapital*, Beograd: BIGZ, 1971, str. 17-18.
2. Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Colorado: Shambhala Publications; New York: Bantam, 1984.
3. Vladimir Solovjev, *Rusko nacionalno pitanje*, Podgorica: CID, 1995, str. 205.
4. Dobrica Ćosić, *Borba*, 12.mart 1993.
5. Milan Popović, »The Double Secret of Liberal Fascism«, *Posle hladnog rata*, Bar: Kulturni centar, 1996, str. 164-167.
6. Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, *Foreign Affairs*, Volume 72, Number 3, 1993, str. 22-49; *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Touchstone, 1998.
7. Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, prevod: B. Gligorić & S. Divjak, Podgorica: CID, 1997.
8. Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, London: Verso, 1987, str. 73-93.
9. ***, »NATO's Role in Peacekeeping in the Former Yugoslavia«, NATO Fact Sheet No. 4, *Bilten ambasade SAD u Beogradu*, Beograd, 19.mart, br. 165, 1997.
10. Tomaž Mastnak, »Fascists, Liberals, and Anti-Nationalism«, *Europe's New Nationalism*, R. Capland & J. Faffer (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1996, str. 69.
11. Popović, *Ibid.*, str. 152-155.
12. Anthony Giddens, *The Third Way and its Critics*, Cambridge: Polity Press, 2000.
13. Giddens, *Ibid.*
14. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York: The New Press, 1995.
15. Džon Grej, *Liberalizam*, Podgorica: CID, 1999.

Prevod: Đorđe Tomić

Izvor: Milan Popović, »The Post-Cold War Balkan Chaos And New Ideological Order« (manuscript)

(Objavljeno na engleskom u: Milan Popovic, *Montenegrin Mirror*, Nansen Dialogue Center, Podgorica, 2002, pp. 177-193)

Miroslav Milović

Metafore moći



U spisu *Filozofija prava* Hegel (Hegel) govori o priznanju čoveka kao takvog.¹ Čovek je priznat kao takav a ne na temelju njegove partikularne nacionalne karakteristike. Ovo je postalo moguće u okviru moderne, liberalne Evrope, koja pravi razliku pogotovo između privatnih i javnih, crkvenih i državnih opštih interesa.

Nacionalizam je, u ovom smislu, neka vrsta predmoderne svesti. Međutim, u istočno-evropskim zemljama to je samo jedan deo određenja nacionalizma. Naime, u ovim zemljama nacionalizam je, takođe, specifična posledica komunizma. Komunizam nije učinio mogućim razvoj civilnog društva. To je bila jasna politička strategija komunizma. Svaki liberalni razvitak društva doveo bi u pitanje ekonomsku i političku iracionalnost komunizma. Posle komunizma, postoji samo prirodni etnički identitet kao okvir političkog programa. Posledice su, kako vidimo pogotovo u Jugoslaviji, katastrofične.

Hegel pravi razliku između porodice (kao sfere individualnosti), društva i države (kao sfera opštosti). Nacionalizam bi želeo da izvrši transfer od individualne, prirodne sfere ka državi bez posredovanja civilnog društva. Umesto civilnog društva nacionalizam koristi ideju kulture. Racionalne ustanove društva su, u istorijskom smislu, osnovica racionalne društvene integracije. U Jugoslaviji, na primera, ova integracija je počivala na ideološkoj osnovi kao ideja bratstva Srba, Hrvata i Muslimana.

Ideologija kao forma integracije jugoslovenskog društva bila je u prošlosti glavna karakteristika istorije. Prevashodni politički interes prve Jugoslavije, obrazovane nakon Prvog svetskog rata i predvođene srpskom dinastijom, bilo je izjednačavanje svih nacionalnih razlika. Nacionalno je pitanje bilo rešeno na način da je kao pitanje bilo izbrisano. Stvorili smo Jugoslaviju. Sada još samo da stvorimo Jugoslovene. To je bila politička ambicija prve Jugoslavije.

Druga, komunistička Jugoslavija, stvorena je 1943., u vreme Drugog svetskog rata. Činilo se da je komunizam rešio nacionalno pitanje, ali uz pribegavanje istovetnom nivelisanju razlika kakvo je bilo preduzeto za vreme

prve Jugoslavije. Ovoga puta razlike su trebale da budu zbrisane uz pomoć ideje zbratimljenosti naroda. Ono bitno pri uspostavljanju ličnog i društvenog identiteta bila je činjenica da su ljudi pripadali komunističkoj partiji a ne nekoj naročitoj nacionalnoj grupi. Komunizam je bio pouzdano jemstvo internacionalizma. Još i pre rata u Jugoslaviji, otpočetog u tek navršenoj deceniji, bio je to jedini politički projekt koji je branio ideju Jugoslavije. Nije bilo drugih mogućnosti za uspostavljanje društvene integracije.

«U našoj zemlji demokratija nije puka fraza već realnost», imao je običaj da kaže Tito, komunistički lider druge Jugoslavije. Za njega je stvaranje Bosne i Hercegovine bio pravi primer rešenog nacionalnog pitanja. «Svi smo mi Bosanci», govorio je Tito. Nije teško prosuditi da li je to bila demokratija ili ne. Poslušajmo samo ono što je Jugoslovenski narod rekao. «Nama ne treba demokratija, mi imamo Tita» – eto šta je narod rekao.

1991. godine, u Sloveniji, gde je rat buknuo, srpsko rukovodstvo, a naročito njegov vođa Milošević, suočilo se sa alternativom – Jugoslavija ili komunizam – i izabralo je komunizam. Međutim, komunizam je u Istočnoj Evropi već pretrpeo poraz. To je razlog zbog kojeg je strategija u Jugoslaviji takođe bila promenjena. Umesto za komunizam, rat u Jugoslaviji nastavljen je kao rat za nacionalizam. Srbija nije prihvatila drugačije ideje o federalnom ili konfederalnom ustrojstvu Jugoslavije, stoga što sva ova rešenja nisu bila smatrana odgovarajućim političkim rešenjem za srpsku populaciju izvan Srbije. Tadašnji slogan bio je: «Svi Srbi u jednoj državi». Iako je Jugoslavija već bila jedna država za sve Srbe, pomenuta krilatica se pojavila kao nova politička strategija. Umesto Jugoslavije Velika Srbija je bila artikulisana kao politički program. Naravno, nije jasno kako to Velika Srbija pruža ikakvu demokratsku garanciju, čak i za Srbe. Očigledno je, naime, da jedna zemlja ne mora da bude velika, u geografskom smislu, da bi bila demokratska. Milošević, Titov odani sledbenik, iznenada je prišao srpskom nacionalizmu. Takav lak prelaz iz jedne političke pozicije u drugu, sasvim različitu, razotkriva, takođe, političku pozadinu rata u Jugoslaviji. Nije to bio rat za specifične nacionalne interese, već gola strategija za očuvanje političke moći. Iza očiglednog nacionalnog interesa (u ime kojeg je razorena čitava zemlja) nema ničeg sem specifične strukture moći. Srbi bi trebali da se zapitaju u čemu se sastoji Miloševićeva odbrana srpskih nacionalnih interesa. Srpsko stanovništvo moralo je da napusti Hrvatsku, a sada napušta i Kosovo. Srbija kao vojna sila jeste samo novi primer teze da u Evropi još uvek postoje zaostale zemlje – vojne sile, lišene ideje o državi. Nekada je takav primer bila Nemačka.

U tom smislu mogli bismo reći da glavna perspektiva pri suočavanju sa problemom nacionalizma i razvoja ideje novog svetskog poretka jeste razvoj civilnog društva. Ni najbolja ideja ne može nam pomoći ukoliko nemamo društvene institucije koje garantuju ljudska prava. Ali, kako razviti takvo

društvo? Primera radi, u Jugoslaviji se vode mnoge diskusije o civilnom društvu, ali, ne postoje građani, da tako kažemo, u smislu društvenih subjekata jednog takvog društva. Mišljenja sam da u tom smislu i dalje postoji nada, i time ću se pozabaviti nešto dalje u izlaganju.

U okviru Jugoslovenske tradicije postojao je nedostatak pretpostavki za razvoj modernog individualizma. Nema protestantizma, kao mogućnosti jednog individualizma u religijskom okviru, i, nema liberalizma kao mogućnosti individualizma u socijalnom okviru. Pravoslavna tradicija i komunizam bili su samo dva različita uslova za razvoj ideje kolektivism. Srbi su, najpre, morali da, uslovno rečeno, žrtvuju svoje živote, prvo za ideju komunizma, a sada za ideju nacionalizma. Terorizam ideja je, u tom smislu, mogući kostur za rekonstrukciju srpske istorije.

* * *

Ako je već reč o značaju modernog individualizma onda ne smemo da ne pomenemo neke druge pretpostavke. One nam mogu pomoći da shvatimo mogućnost prevazilaženja nacionalizma. Ali, one nam, takođe, mogu pomoći da razumemo zamisao Novog Svetskog Poretka, ne samo u smislu svetskog tržišta, već, u smislu svetske zajednice. Želeo bih da kažem nešto o ovim pretpostavkama. Nazvao bih to etičkim pretpostavkama socijalnog i političkog poretka. Rasprava o ovim pretpostavkama nije isključivo akademska. Ona nam pomaže da shvatimo čitav problem legitimisanja jednog političkog poretka.

Po aristotelizmu, politika je sastavni deo praktične filozofije. U ovom slučaju ljudska priroda može biti realizovana isključivo unutar političke zajednice. U tom smislu, politika se gradi na temelju etike, ostvarujući je, a sama etika predstavlja doktrinu o pojedinačnim vrlinama. Moderna politička misao, koja počinje sa Makijavelijem (Machiavelli) obeležava deobu etike i politike. Makijavelijevi razlozi za izjavu da je politika samostalna oblast, istorijskog su karaktera. Međutim, kod Hobsa (Hobbes), ovaj iskaz postaje principijelna stvar. Pre svega, kod Hobsa, reč je o socijalnoj filozofiji koja ne postoji u aristotelovskom kontekstu diskusije. Što se ustrojstva političkog poretka tiče, Hobs nastoji da artikuliše izvornu, istorijski nedeterminisanu kompetenciju svake individue. Ustrojstvo političkog poretka temelji se na instinktu samoodržanja kao bazičnom obeležju stanja prirode. Ovo ukazuje na primat samoodržanja nad društvenošću. Ruso (Rousseau) obnavlja pitanje o legitimnim temeljima društvenog poretka u moderno doba. Jer, ako je ugovor, koji za svoje temelje ima ljudsku prirodu, legitimna baza moderne države, svejedno ostaje otvoreno pitanje: šta legitimise sâm ugovor? Pitanje odnosa etike i politike se, na ovaj način, ne svodi samo na diskusiju o

praktičnoj filozofiji, već je pitanje legitimnog utemeljenja modernog društva uopšte. Rusoov nazor je da društvena zajednica treba da ima čvršću osnovu nego što je to opisano u modernom liberalizmu. Politička zajednica mora da bude garant ne samo života i vlasništva, već i ljudske slobode. (Naravno da je lako ustanoviti da jugoslovenska politička zajednica, na primer, nije bila garant ni života i vlasništva, niti slobode.)

Vidimo da pitanje legitimizacije ne može biti svedeno na neki partikularni nivo. Ali koji bi nivo legitimizacije mogao biti dovoljno generalan da bi opravdao ideju novog svetskog poretka. Habermas (Habermas) govori o ideji komunikacije.² Iako, kao članovi različitih socijalnih i nacionalnih grupa mi možemo zauzimati različite pozicije, po njegovom mišljenju, postoji nešto što kao individue svi moramo pretpostaviti i što ne možemo izbeći, a to je ideja komunikacije.

Želeo bih da istaknem ovu ideju iako se čini da ona nema neposredne relevantnosti za našu diskusiju o Jugoslaviji. Međutim, njen značaj možemo videti čak i ako se pozabavimo nekim konkretnim političkim rešenjima. Primera radi, embargo prema Jugoslaviji uspostavio je deficit u komunikaciji između sveta i demokratskih snaga u Jugoslaviji. Svet ne bi trebalo da reaguje isključivo na etnički teror već bi, takođe, trebalo da potraži neke moguće partnere za budući dijalog. Na kraju krajeva, problemi u Jugoslaviji mogu da se razreše jedino kroz razvoj njenog sopstvenog demokratskog potencijala.

Međutim, pitanje je da li komunikacija faktički postoji u Jugoslaviji. Čini se da je danas na Kosovu teorija komunikacije isuviše daleko od realnosti, suviše hladna i indiferentna, kakva je bila i u Bosni. Realnost u Jugoslaviji je, uslovno rečeno, surova realnost stvari, a ne interpretacija. Teorija komunikacija je, u tom smislu, nova forma hipostaze ideje racionalnog. U Hegelovom smislu partikularnost društva bi trebala da bude prevaziđena univerzalnošću duha, a u Habermasovom smislu partikularnost istorijskog konteksta trebala bi da bude prevaziđena univerzalnošću diskursa. Glas naroda Bosne, Kosova ... ima izvesnu kontekstualnu validnost, ali, ta validnost ne iziskuje nikakav intersubjektivni konsenzus. Izgleda da smo izgubili senzibilitet u filozofiji. Svet je, na primer, izgubio dosta godina u organizovanju seminara, diskutovanju o tome šta se zbiva u Bosni. Ima li smisla uveravati sebe u stvarnost mučenja u Aušvicu, Bosni ili na Kosovu, jedino posredovanjem struktura diskursa. Ne postoje li fotografije koje su snimljene na tim mestima? Filozofija bi trebala da inkorporira ovaj filozofski senzibilitet. U ovome smislu, razvoj demokratije ne zavisi samo od mogućnog racionalnog utemeljenja. «Svet života» bi, za neko vreme, trebao da bude univerzalizovan. Greška u obema Jugoslavijama bila je u tome što smo verovali u uspostavljanje moguće univerzalne komunikacije različitih etničkih zajednica, pri čemu nije bilo težnji ka sličnoj univerzalizaciji u okviru samog «sveta živo-

ta». Kao što sam već rekao, na tom planu imali smo svojevrsnu ideološku integraciju.

Filozofija danas, u neku ruku, mora da bude nova senzibilnost za razliku. Međutim, šta znači ova nova senzibilnost? Da li je moguće redukovati filozofiju na bolje razumevanje realnosti ili, drugim rečima, na novu «*phronesis*». Nova senzibilnost bi ovde lako mogla da završi u novom konzervativizmu. U tom smislu založio bih se za medijaciju teorije komunikacije i teorija koje afirmišu prioritet individualizma i razlike. Mnoštvenost racionalnosti, strastveni um u pluralu, o kome je raspravljao Spinoza, mogao bi da otvori novu mogućnost u filozofiji.

Postoji li napredak u istoriji? Pitanje nije novo. U svojim poznijim spisima Kant (Kant) se trudi da odgovori na to pitanje postavljajući jedno slično pitanje, pitanje o napretku proizvedenom Francuskom Revolucijom.³ Odgovor bi mogao biti pronađen u Nemačkoj, u entuzijazmu koji je Francuska Revolucija pobudila među Nemcima. Nemački posmatrači mogu da prosuđuju revoluciju bez ikakvog partikularnog interesa, i ovo je, za Kanta, neophodan uslov za procenu napretka napravljenog revolucijom, kao i za izbegavanje mešanja ideja sa realnošću. Učiniti to preokrenulo bi realizovanje praktičnih ideja u puki terorizam. Zar komunizam i nije bio terorizam jedne određene ideje nad realnošću?

Entuzijazam Nemaca bio je dokaz univerzalnosti političkog projekta. Ovaj entuzijazam samo sugerise da napredak postoji u svetu. Ali, u isti mah, on pokazuje ograničenja racionalnih argumenata. Čini se da ostvarenje praktičnih ideja može samo da pretenduje na univerzalnu ispravnost. I, što je još gore, sudeći po Liotaru, poslednji znaci entuzijazma iščezli su iz sveta nakon 1968. godine.

Pitam se da li u Beogradu još ima entuzijazma. I, ukoliko entuzijazam i dalje postoji, ko je u stanju da ga artikuliše? Da li je to Beogradski Univerzitet, jer Univerzitet bi trebao da zastupa kritičko mišljenje? Još uvek se sećam komunizma i monotonije na univerzitetu. I danas pamtim neke od «univerzalnih marksista» koji su bili, u isti mah, profesori, politički komesari, teritorijalni branitelji i policijski doušnici. Još mi je u pamćenju entuzijazam koji je probudila grupa «Praksis». Bilo je to svojevrsno očekivanje alternative tokom perioda u kojem je univerzitet bio podređen komunističkoj vlasti. Vlasti i univerzitet za kratko su vreme eliminisali tu alternativu. Komunizam naprosto nije priznavao alternative. Kada je 1991. rat počeo, mnogi profesori iz «Praksis» grupe osvedočili su se u svojoj pravoj militarističkoj dimenziji. Čini se da je alternativa koju smo očekivali bila lažna, te da je i opozicija grupe «Praksis» bila lažna.

Sećam se vremena kada je ovaj rat počeo. Reagovala je svega nekolicina univerzitetskih profesora. Univerzitet je ostao nem. Tokom čitavog rata

univerzitet je ostao nem. Neke nove univerzitetske demokrate pojavili su se pred sam kraj rata, u trenutku kada je Srbija već bila potučena. Čini se da je ozbiljnim naučnicima sa univerziteta trebalo više vremena, kao i svojevrsna naučna distanca, da objektivno progovore o ratnim zločinima u njihovom sopstvenom okruženju. Ne bi me zaprepastilo ako bi neka buduća istraživanja pokazala da su tokom rata univerzitetski profesori bili znatno zaokupljeniji kamatnim stopama u bankama koje su bile, na ovaj ili onaj način, neposredno vezane za rat.

Dugo sam čekao pre nego što sam napustio univerzitet. Sve to vreme iščekivao sam neke nove znake entuzijazma. I tada su me studenti pozvali da im se pridružim prilikom napada preduzetog od strane vlasti. Pokušao sam da im objasnim kako zamišljam trenutni politički projekt u Srbiji. Pokušao sam da artikulišem ideju da je lako biti Srbin u Srbiji (iako to danas nije sasvim jasno), te da politička alternativa treba da bude artikulisana sa pozicije «drugog», recimo, sa pozicije Muslimana. To je razlog zbog kojeg mislim da Srbi i Albanci nisu neprijatelji, već imaju jednog zajedničkog neprijatelja – srpsku vladu. Pokušao sam da pokažem da u okviru ovog projekta neki novi kontakti mogu da budu uspostavljeni sa opozicijom iz Zagreba i Sarajeva. Naišao sam na čudnovat muk. Istog trenutka odlučio sam da napustim univerzitet, Beograd i Jugoslaviju, zarad nekog nomadskog plana. Nekog plana bez teritorije.

Pažljivi čitatelj mogao bi, razume se, upitati i: zašto univerzitet smeta vladi, kada je pod komunizmom i nacionalizmom bio tako poslušan? Ili je posredi samo moja pogrešna procena, emotivni odgovor bez objektivne vrednosti? Mislim da je odgovor jednostavan. Totalitarna srpska vlast želela bi da uguši svaki kritički glas. I takav kritički stav uvek je moguća opasnost. On se danas suočava sa strategijom transformisanja ljudi u robove, kakvom se čini strategija srpske vlasti. Ova transformacija je bila mogućna jer je Srbija, na kraju krajeva, ona vrsta zemlje gde se sve zbiva odlukom vlasti.

* * *

Pokušavao sam da ilustrujem specifično političko ćutanje tokom perioda komunizma govoreći o posebnom slučaju Beogradskog Univerziteta, ali, ćutanje je bilo, da tako kažem, opšte. Tokom perioda komunizma Srbi su prihvatili promenu demografske strukture u regionu Kosova u prilog novodošavših Albanaca. Oni, sem toga, nisu rekli ništa protiv uništenja Hrvatske i Bosne. Sada imamo posla sa posledicama ove ćutnje.

U ovom kontekstu moguće je, takođe, kritikovati političke stavove albanskog stanovništva na Kosovu. Oni su imali nekoliko prilika da sadejstvuju sa srpskom opozicijom i izmene uslove političkog života u Jugoslaviji. Oni

nisu prihvatili učešće u političkim izborima misleći da ono podrazumeva prihvatanje srpskih pravila političke igre. Umesto potrage za demokratskim opcijama zajedno sa opozicijom u Srbiji oni su sledili sopstveni politički projekt sa krajnjim ciljem stvaranja Velike Albanije. Dakle, Velika Albanija naspram Velike Srbije – čini se da je ovo bila alternativa za njih. U prošlosti mislio sam da Albanci, u balkanskim okvirima, imaju najrazvijeniji projekt u pogledu ideje društvene integracije. Njihova integracija je, naime, posredovana jezikom, kulturnim identitetom, a ne čistim etničkim identitetom. Međutim, izgleda da ovaj projekt nije uspeo. Katolička manjina albanskog stanovništva bila je praktično isključena u ime političkih opredeljenja muslimanske većine.

Međutim, poslednji konflikt na Kosovu nije samo posledica političke ćutnje lokalnog stanovništva. On je, takođe, znak novih struktura moći. NATO intervencija predstavila je, uslovno rečeno, nove «gospodare sveta». NATO je, s jedne strane, ubijao Albance da bi ih zaštitio. Sa druge strane, NATO je delovao protiv «etničkog čišćenja» na Kosovu, vršenog po Miloševićovom diktatu, ali čineći Miloševića još snažnijim. Agresija NATO bila je dar Miloševiću i njegovim nastojanjima da zadrži svoju moć. Kada je rat u Jugoslaviji otpočeo Bodrijar je zastupao ideju da u globalnom svetu Evropljani i Amerikanci pomažu Miloševiću u borbi protiv manjina, protiv razlika.⁵ U ovom hegemonskom svetu razlike su opasne.

Koja je bila svrha ubijanja civila? Koja je bila svrha napada na kinesku ambasadu? Koja je bila svrha optuživanja Miloševića za vlastite zločine? Gde je kraj ubijanju motivisanom «dobrim namerama»? Zašto u Jugoslaviji postoji podrška pobunjenicima protiv države, a u Turskoj podrška državi protiv pobunjenika? U čemu je koherentnost ove politike? Kako to da NATO može da napada bez prethodne dozvole Ujedinjenih Nacija?

Mnogo je pitanja koja navode na pomisao da interes SAD kao lidera NATO nije bila samo zaštita Albanaca, već promovisanje sopstvenih vizija sveta. Čini se da je ovaj svet još uvek ostvarenje puritanskih zamisli koje su determinisale američku istoriju. Svet je američki projekt. Praktično svako mesto na svetu jeste artikulacija američkih nacionalnih interesa. Globalizacija sveta nije ništa drugo do posledica ovog naročitog kulturnog projekta SAD. Da bi ovaj uzvišeni projekt bio realizovan nije šteta uništiti Indijance, Crnce, druge kulture, Druge, ... Nema više Apača, Tomahavka. Oni danas postoje kao imena američkog oružja. Oni su, danas, samo metafore. U budućnosti ćemo, možda, svi mi postojati kao nova američka metafora. Prvo je nešto uništeno, a, potom, ono što je uništeno dobija novi život, novo značenje. Nove strukture moći, novi gospodari sveta determinišu ove nove forme života i značenja. Tako, današnje ime «Apači» ne odnosi se na stvarne Apače, nego na novi poredak označavanja.

Razume se, moramo da razdvojimo ove različite nivoe diskusije. Biti angažovan na Kosovu protiv etničkog čišćenja ne znači promovisati globalizaciju. Ali, ja imam sumnje jedino u pogledu sledećeg: da li je neko ko poriče razlike u opštem smislu, na nivou globalizacije, u stanju da razlike afirmiše u pojedinačnom slučaju.

Gde su kritički stavovi prema ovome? Čini se da su u SAD jedino članci Noama Čomskog (Chomsky) upravljani u ovom smeru.⁶ U Francuskoj je Režis Debre (Debrey) bio, uslovno rečeno, izložen linču zbog svog mišljenja. Kako to da se tako mnogo evropskih partija poistovećivalo sa napadom NATO? Kako to da jedino konsenzus NATO zemalja treba da bude smatran objektivnim?⁷

Ovo je razlog zbog kojeg je veoma teško, ali i važno – to je možda najvažnija stvar – da se ponovo izvrši preispitivanje prirode Prosvetiteljstva. Šta je Prosvetiteljstvo, ponovo pita Fuko (Foucault), i razumeva ovo pitanje kao svojevrсно uputstvo za akciju, ovde i sada, u lokalnim okvirima.⁸ Revoltirani narod u Jugoslaviji, koji sada ne protestuje protiv Albanaca već protiv sopstvene vlade može, isto tako, biti smatran građanima, s obzirom na njihovu odvažnost i spremnost da se sukobe sa autoritarnom vlašću. Biti građanin jeste neka vrsta imaginacije, a ne samo vrsta ekonomske determinacije.

U tom smislu ja ispisujem ove redove: iz solidarnosti sa svim pojedincima koji su toliko puta pokazali građansku neposlušnost u Jugoslaviji (u spomen na sve one ljude koji su se, poput Miladina Životića, borili protiv komunizma i nacionalizma), iz solidarnosti sa svima onima, usamljenim i hrabrim pojedincima, koji se nikada nisu predali, koji su ponovo oživelili entuzijazam. Ovo je, možda, predznak novog života u Jugoslaviji. Podrška iz svih krajeva sveta možda je obećanje univerzalnosti slobode koju je Kant tek nejasno anticipirao.

Napomene

1. Hegel, G. W. F., *Rechtphilosophie*, (Frankfurt, 1968.).
2. Habermas, J., «Umanita' e bestilita' Una guerra ai confini tra diritto e morale», 1999, online, hiperlink <http://www.CaffeEuropa.it>
3. Kant, I., «Was ist Aufklärung», *Berlinische Monatschrift*, IV, 1784., S. 481-491.
4. Lyotard, J.-F., *L'enthousiasme*, (Paris, 1986.).
5. Baudrillard, J., «Pas de pitie pour Sarajevo», *Liberation*, 7. I 1993., p. 8.

6. Chomsky, N., « The Current Bombing », 1999, online, hiperlink <http://www.inet.co.yu>

7. Debray, R., «Carta de um viajante ao Presidente Chirac», *Correio Braziliense*, 19. maj 1999., p. 4. Debray, R., «Une machine de guerre», *Le Monde diplomatique*, jun 1999., p. 8-9.

8. Foucault, M., «Qu'est-ce que les Lumières? », *Dits et Écrits IV*, 1984., p. 679-688.

Prevod: Đorđe Čolić

Izvor: Miroslav Milović, «Metaphors of Power» (manuscript)

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.75(497:4)(082)
930.85(497)(082)

BALKAN kao metafora: između globalizacije i fragmentacije /
[priredili] Dušan I. Bjelić i Obrad Savić.
– Београд: Београдски круг 2003 (Београд: Ћигоја штампа). – 537 стр.;
24 cm – (Библиотека Collectanea: 3)

Тираж 1000. – Напомене уз сваки рад. – Стр. 7–11: Стигматизовање
Балкана: предговор српском издању / Obrad Savić.

ISBN 86–82299–52–6

1) Бјелић, Душан И.

а) Балканско питање – Интердисциплинарни приступ – Зборници

б) Балканске државе – Културни идентитет – Зборници

с) Балканске државе – Западна цивилизација – Зборници

COBISS.SR-ID 109129740