

OD PRAVA ČOVEKA KA LJUDSKIM PRAVIMA: ČOVEK – NACIJA – ČOVEČANSTVO

Apstrakt: Insistiranje na tome da ljudska prava i prava čoveka (kodifikovana u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima i Deklaraciji o pravima čoveka i građanina, respektivno) nisu jedno i isto, kako bi se u prvi mah moglo zaključiti na temelju pojma „čovek“ koji se javlja u oba naziva, predstavlja okosnicu ovog rada. Razvijanjem ovog motiva u tekstu nastojim da pokažem sledeće: da je pojam „čovek“, iako po definiciji inkluzivan i u apstraktnom smislu nediskriminativan, u vreme kada i praktički ulazi u upotrebu (u prosvetiteljsko doba revolucija) zapravo zasnovan na prečutnom isključivanju i da je samo na temelju tog isključivanja mogao da označava „slobodne i jednake“. Iako paralelni ili istovremeni nastanak i implementacija prava čoveka i nacionalnih prava isprva deluje protivrečno, nastojim da pokažem da je taj paradoks samo prividan, budući da je sam pojam čoveka ograničen i isključujući, te utoliko kompatibilan s ekskluzivnošću koja je nužni uslov pojma nacije. Posledice nacionalizama – svetski ratovi, pre svega – iznele su na videlo nemogućnost opstanka koncepcije slobode i jednakosti zasnovane na bratstvu ljudi (belih evropskih muškaraca), i nemogućnost demokratije koja je samo parcijalna iako hini univerzalnost. Kodifikovanje univerzalnih ljudskih prava predstavlja odgovor na ovu unutrašnju diskrepanciju u jednakoj meri u kojoj je reakcija na razornost svih tipova nacionalizama. Pojam života, koji u tekstu obrazlažem, korespondira temeljnom zahtevu na pravo na život (kao prvom i osnovnom ljudskom pravu), koje više ne pripada „čoveku“, već svakome/svakoj.

Ključne reči: čovek, čovečanstvo, nacija, prava, život.

(Veliki diskursi o prijateljstvu: mi im nismo dali prednost zato što smo ustuknuli pred njihovim autoritetom, odnosno da bismo potvrdili hijerarhiju, već, naprotiv, ako možemo tako reći, da bismo ispitali proces i logiku neke kanonizacije koja je utvrdila te diskurse u poziciji egzemplarnog autoriteta. Istorija prijateljstva ne svodi se na diskurse, još manje na te *velike* diskurse *filozofskog* tipa. Ali upravo da bismo započeli analizu snaga i procedura koje su uzdigle većinu tih *velikih* diskursa na *visoko* mesto koje zauzimaju, skrivajući, svodeći, odnosno, marginalizujući druge, potrebno je započeti uoč-

vanjem onoga što oni kažu i što čine. Upravo bismo to hteli da kažemo i učinimo.)

Žak Derida, *Politike prijateljstva*

...[F]ilozofi će voditi rasprave o Loku, Hjumu i empirizmu, ne uzimajući nikada u obzir postojanje eksplicitne veze između „filozofskih“ doktrina ovih klasičara i rasne teorije, opravdanja ropstva ili argumenata koje su davali u prilog kolonijalnoj eksploataciji.

Edward Said, *Orientalism*

Misliti politički/o

Kada *danas* promišljamo političko, na koji pojam političkog mislimo – na zakone, prava, dužnosti, ravnopravnost, potlačenost, državu, institucije, globalizaciju, nacije, nacionalizme, pojedinca, pojedince/ke (kao telesna bića kod, recimo, Lis Irigaraj [Luce Irigaray], ili kao Rolsove [Rawls] čiste umove?) itd.? Da li ijedna od ovih bitno političkih kategorija danas polaže pravo na političko, odnosno, da li se političko iscrpljuje i u jednoj od njih?

Političko se danas u izvesnom smislu više nigde ne nalazi; ili prostom inverzijom, ono prebiva svuda i u svemu: u *svakom* ljudskom biću koje svojim delovanjem određuje njegove granice. U razvoju zapadnoevropske političke filozofije, od njenih početaka u antičkoj Grčkoj do danas, pojam delovanja ima određujuće mesto. Kako delovati da bi život pojedinca, polisa, države, nacije itd., bio valjan? Čije je delovanje važnije da bi zajednica proizvodila povoljne posledice po pojedince koji ga sačinjavaju – pojedinačno ili grupno? Šta je svrha političkog delovanja (sreća, dobro pojedinca, dobro zajednice itd.), i da li se o takvim svrhama uopšte može govoriti? Da li se delovanje može „znati“, odnosno da li je moguće uračunati sve ili bar neke njegove konsekvence, ili je domen praktičkog domen otvorenog i *a priori* neproračunljivog? Kako se formira prostor političkog – bilo da se radi o agori (neposrednom odlučivanju), jasnim hijerarhijama (primera radi, u društvu srednjeg veka) ili o prikrivenim hijerarhijama (kakvo je birokratsko društvo)? Da li i na koji način pojedinac može učestvovati u kreiranju političkog doma; i kada i ako to čini, radi koga ili čega to čini?

Istorija političke filozofije započinje, uslovno rečeno, tvrdnjom da je čovek političko biće: biće predodređeno za život u politički uređenom prostoru, koje taj prostor stvara, obnavlja i održava radi sopstvenog dobra, dobra svih i polisa u celini (v. Aristotel 1975). Budući da praksu odlikuje specifično ljudska dinamičnost, mišljenje o politici nije moguće utemeljiti na nekim nepromenljivim, jednom za svagda datim načelima, niti je posledice političkog delovanja moguće proračunati i predvideti tako da se prema njima ravna u svim budućim zamislivim okolnostima. Projekt političkog, odnosno, politika sama, jeste otvoren, nedovršiv i, budući da počiva na odlukama ljudi, neodlučiv projekt. Politička filozofija XVII stoleća načiniće temeljnu preformulaciju vlastitog predmeta: pretvorivši je u nauku, XVII vek politiku u bitnom smislu razdvaja od ljudske moći delovanja. Uprkos tome što sloboda i jednakost, izvedene iz teorija ugovora i prirodnih prava, postaju suvereni predmet političke filozofije toga doba, moć delovanja kao moć da se izmeni pretpostavljeni kauzalni tok sveg zbivanja, da se uvek učini i drugačije, više nije u intrinzičnoj vezi sa politikom.¹ Ovaj preobražaj koji menja mesto i moć čoveka i ljudskog delovanja ne samo u političkoj teoriji, već i u političkoj praksi, proizvodi temeljnu napetost u načinu na koji se danas političko uopšte može misliti.

Time je, međutim, načet samo deo problema. Ukoliko se i prizna paradoks delovanja kao organizacioni princip razumevanja ljudske moći u domenu politike, postavlja se načelno pitanje opsega i mogućnosti delovanja kroz istoriju. Ko je, naime – da li svako i u svim vremenima podjednako – u stanju da „deluje praktički“? Da li otvoreno ili prećutno isključivanje pojedinih grupacija iz sfere političkog na neki način utiče na sam pojam i praksu politike, i kako? Ako delovanja uopšte može biti, ko dela, ko deluje praktički, ko stvara prostor politike, a ko, s druge strane, iz njega ostaje isključen, i zašto?

Polazim od uverenja da se političko danas mora misliti kao moć delovanja: to je delovanje *ljudsko*, i u tom smislu ovo uverenje duguje antičkoj koncepciji prakse.² Međutim, ako se o delovanju

¹ Videti detaljnije u Zaharijević 2005.

² Otvorenost i neodlučivost praktičkog sažima se u sledećoj maksimi: „Činjenica da je čovjek kadar djelovati znači da se od njega može očekivati ono neočekivano, da može činiti ono što je beskrajno nevjerojatno“ (Arendt 1991: 144).

danas uopšte može misliti, onda ono nipošto ne sme biti ekskluzivno, već – kao moć – mora pripadati *svima*, te ovo uverenje podjednako počiva na ideji jednakosti koju će ustanoviti misao XVII i XVIII veka. Budući da danas iz političkog niko nije izuzet, pitanje delovanja u nerazlučivoj je vezi sa pitanjem demokratije, njenim ostvarenjem i mogućnostima. Kada govorim o demokratiji ne upućujem nužno na političko uređenje, koliko na svojevršno labavljenje i rastakanje oštrih binarnih opozicija na kojima je političko počivalo.³ Iz toga se pomalja autentičnost delovanja i životâ, koji delovanje uslovljavaju i kroz koje se ono prelama. Reč je, dakle, o demokratiji u kojoj bismo istovremeno mogli da „uzmemo u obzir jednakost svih, pravičnost i pravednost, svejednako uzimajući u obzir i poštujući heterogenu singularnost svih“ (Derida 2003: 474).

Da bi se mislila demokratija u kojoj se singularnost i jednakost međusobno ne isključuju, u kojoj se i ljudskost i delovanje zadržavaju kao temeljni pojmovi, neophodno je preispitati ideju čoveka, bića koje je za delovanje sposobno, i njen domen važenja. Politička istorija XX veka filozofu oduzima pravo da o delovanju misli apstraktno, prisiljavajući filozofiju da se odrekne svog naizgled neutralnog pojmovnog oruđa. U XX veku domen delovanja se promenio. Obim delatnosti, vrste i sfere odlučivanja, takođe. Svet u kojem se ova istorija odigrala, izgleda, Muzilovim (Musil) rečima, kao „svet u kojem su se doživljeni događaji odvojili od čoveka... To je svet dešavanja, svet onog što se događa a da se ne događa nikome i gde niko nije za to odgovoran“ (cit. prema Liotar 1988: 29). S druge, pak, strane, danas iz sveta događanja više niko nije izuzet, svako o njemu odlučuje, svako se u njega upisuje, u jednakoj meri u kojoj kroz sebe propušta složene mreže koje definišu stvarnost. Naime, opšte pravo glasa (uključivanje svih jedinki u domen političkog) i svetski ratovi – dva najradikalnija oblika totalne politizacije stvarnosti – temeljno su izmenili svet u i o kojem je mišljenje političkog moguće.⁴

³ „Iznutra su razorene ideja i sama stvarnost nekog jedinstvenog prostora u kojem se uspostavlja političko. Danas svedočimo politizaciji koja je daleko radikalnija od svega što znamo iz prošlosti, pošto stremi razlaganju distinkcije između javnog i privatnog – to se, međutim, ne odigrava tako što nekakva jedinstvena javnost oduzima prostor privatnom, nego proliferacijom nekih radikalno novih i drugačijih političkih prostora“ (Laclau i Mouffe, cit. prema MekKlur, u štampi).

⁴ Iskaz da iz političkog više niko nije izuzet zasniva se na dvema komplementarnim tvrdnjama. Tokom XX veka postepeno je uvedeno univerzalno pravo glasa,

Razlažući pojmove čoveka i čovečanstva, u ovom radu ću nastojati da pokažem da se očekivane veze među njima ne mogu neproblematično uspostaviti, te da se čovečanstvo može misliti tek s pojavom ljudskih prava. U tu svrhu *ljudska* prava razdvajam od prava *čoveka*, dovodeći prava čoveka u vezu sa nastankom nacije, a ljudska prava sa istorijskim uvidima o razornim posledicama nacionalizma. U osnovi čitavog promišljanja vezâ i razlika između ovih koncepcija jeste pojam „čoveka“, čije ću prikrivene pretpostavke nastojati da iznesem na videlo. Ovaj rad je utoliko posvećen promišljanju načina na koji se demokratija razvijala i širila s proširenjem ideje ljudskosti čoveka, iz čega proizlazi teza da se kodifikacija ljudskih prava može tumačiti kao učinak potpune politizacije stvarnosti kako je gore definisana.

U ovom, uvodnom delu teksta, pokušaću da istaknem premise od kojih polazim u tumačenju pojmova čovečanstva i života, koji su neophodni za mišljenje demokratije koja uvažava singularnost i jednakost.

Čovečanstvo

Brojni oblici zajednica, bilo da u njih stupamo svojevolljno ili nas za njih predodređuje neka tobože unapred data osnova, dovedeni su pitanje u XX veku. „Genocid i totalni ratovi XX veka obrisali su granice pripadnosti jednoj državi, kao i granice etničke i klasne pripadnosti; ukratko sve pojedinačne entitete, putem kojih se nekada određivalo ko ima pravo da očekuje solidarnost od nekog drugog. Za razliku od prethodnih vekova, danas više ne zvuči apsurdno misao da smo odgovorni za umanjanje patnji nekoga koga uopšte ne poznajemo“ (Dubil 2005: 349-350). Instanca u kojoj jednakost svih ljudi, bez obzira na zajednice koje svesno ili nesvesno stvaramo i održavamo, ostaje zajemčena, i to kao instanca koja proizvodi osećaj solidar-

koje je dvostruko uvećalo opseg političkog delovanja. S druge strane, pitanje (političke) *odgovornosti* za počinjeno, osobito posle Drugog svetskog rata, iznelo je na videlo činjenicu da više niko ko ima prava na političko delovanje nema prava na izuzeće iz političkog. Karl Jaspers (Karl Jaspers) to nedvosmisleno tvrdi: „U modernoj državi svako politički dela, makar glasajući ili ne glasajući na izborima. Priroda utvrđene odgovornosti ne dozvoljava nikom da je izbegne“ (Jaspers 1999: 49). Videti o tome takođe tekstove Hane Arent „Lična odgovornost pod diktaturom“ i „Kolektivna odgovornost“ (Duhaček i Savić 2002).

nosti sa drugima i odgovornosti za druge, oličena je u ideji *čovečanstva*. Čovečanstvo postaje „zajednica“ u kojoj je svakome ko polaže pravo na zvanje čoveka zajemčeno „pravo na pravo“ (v. Balibar 2003: 231). Svako, samim tim što jeste čovek polaže pravo na pripadnost – ako se ovde uopšte može govoriti o pripadnosti *stricto sensu* – čovečanstvu. Ili, u diskursu ljudskih prava koja predstavljaju neposrednu posledicu totalnog razaranja i poništavanja vrednosti ljudskog života, čovečanstvo postaje prostor u kojem se ljudska prava prepoznaju i priznaju bez obzira na svako distinktivno obeležje pojedinca. Prema tome, demokratija koja istovremeno uvažava singularnost i jednakost, izvor *jednakosti* nalazi upravo u ideji čovečanstva.

Koncepcija čovečanstva nije, međutim, nova. Ono se u pojmovnoj ravni pojavljuje kada i pojam čoveka, u doba prosvetćenosti (v. Kant 1974), i u nerazlučivoj je vezi sa idejom istorijskog napretka. U ovom radu nastojaću da pokažem da je, ukoliko želimo da mislimo čovečanstvo u kojem ima mesta za *svakog* čoveka, neophodno preispitati samu ideju čoveka kakvu nam u nasleđe ostavlja prosvetiteljstvo. Pokušaću da pokažem da je za čoveka, u čiji je pojam po definiciji upisana nediskriminatorna univerzalnost, konstitutivno isključivanje, zbog čega zajednica koja iz tog pojma proizlazi nikako ne može biti čovečanstvo. Zbog toga, kada je reč o *singularnosti* koju bi, Deridinim (Derrida) rečima, demokratija kao obećanje morala da poštuje, predlažem da se umesto pojma „čovek“ razmotri pojam *života*, pojam koji je tek u XX veku stekao bitno političko značenje.⁵

Ljudski život ne uzimam kao puko biološku činjenicu, iako se telesnosti, prostorno-vremenskoj uslovljenosti određenog života ovde ne ukida važnost. Svaki pojedinačni život funkcioniše kao mesto transfera poruka, odluka, novca, saznanja, kulture, kao prostor mnogostrukih odnosa koji, na simboličan način, mogu nadživeti i vlastiti izvor (Derida 2004). Život je, dakle, oznaka prostora u kojem su odnosi mogući i, istovremeno, oznaka za same spletove odnosa, na koje utiču brojne slučajnosti i determinante koje mogu biti plod slobodne volje, ali to ne moraju biti nužno. To je oznaka za određeni kontinuitet koji nastaje u mnoštvu spoljašnjih, po sebi promenljivih i difuznih

⁵ Time se ne tvrdi da pojam života nije imao nikakvu teorijsku egzistenciju pre XX stoleća. Reč je zapravo o politizaciji života, sistematskoj upotrebi života u svrhe politike, čija je posledica, paradoksalno, delimična depolitizacija političkog domena. Savremeni autori poput Mišela Fukoa i Đorđa Agambena (Giorgio Agamben), ovaj trend nazivaju biopolitikom ili politizovanjem golog života (v. Agamben 1998).

okvira, koji ima moć da im se prilagođava i da ih menja sopstvenim delovanjem. Kada govorimo o životu, uvek govorimo o životu određene osobe koja, stvaranjem različitih oblika zajednica, širi sopstvene granice i upisuje svoje značenje čak i izvan vlastite „kože“ (Haravej 2002). Najzad, (svaki) život odlikuje mnogostruko određiva jedinstvenost, kao *razlika* u odnosu na svaki drugi život i, istovremeno, *jednakost* u ljudskosti koja se pojavljuje kao merilo/prag vrednovanja.⁶ Odnosno, svaki život, bez obzira na moguće razlike koje ga obeležavaju, jednako je vredan kao i svaki drugi življeni život.⁷

Iako se u prvi mah može činiti da je imenica „život“ puki supstitut za pojam „čoveka“, te da bi ova dva termina mogla međusobno menjati mesto bez promene značenja, ta zamena ne bi bila opravdana. Pokušaću da pokažem da je pojam „čovek“, iako po definiciji inkluzivan i u apstraktnom smislu nediskriminativan, u vreme kada i praktički ulazi u upotrebu (u prosvetiteljsko doba revolucija) zapravo zasnovan na prećutnom isključivanju i da je samo na temelju tog isključivanja mogao da označava „slobodne i jednake“. Pojam „život“ bi trebalo da unese sadržaje u tu tobože praznu formu čoveka i da ih održi kao nešto što je po sebi važno.

Čovek

Razmotrimo za početak ukratko kako je filozofija glavnog toka promišljala čoveka. Kada pišu o čoveku, taj najopštijoj pa stoga i najneutralnijoj kategoriji što se može predicirati svakom pojedinačnom ljudskom biću koje govori i u stanju je da stvara političku zajednicu, filozofi bi da nas uvere da čovek o kojem govore nije ni ovaj ni onaj čovek, da on nema određenog pola, da ga ne krasi takva i takva

⁶ Ideja o jedinstvenoj različitosti pozajmljena je od Hane Arendt (Hannah Arendt), premda je Arendt koristi u nešto drugačijem obliku, da bi odredila moć govora i delovanja (videti Arendt 1991: 142-3). Način na koji Hana Arendt koristi pojam života suprotan je upotrebi koja je ovde predložena, iako se ona u izvesnom smislu preklapa s načinom na koji Arendt razmatra pojam čoveka.

⁷ Veoma je važno istaći bezupitnu vrednost *življenog* života. Iskustva nacionalizma i ratova poučavaju nas tome da je „život“ utvara nacije, mrtvih predaka, mit-skih figura i slično, vredniji od života živih ljudi, ukoliko se oni označe kao stranci. Pretvaranjem drugoga u stranca, o čemu će biti reči kasnije u tekstu, čoveku se odriče ljudskost, te njegov život samim tim postaje bezvredan. Ova ideja, iako najjasnija u kontekstu nacionalizma, služi kao osnova gotovo svakog oblika tlačenja (rasizma, heteroseksizma, da navedem samo nekolicinu).

boja kože, da nije na ovaj ili onaj način privilegovan, te da je lišen svake preferencije. Da bi odredio pojam *Wissenschaftler*-a, Fihte (Fichte), recimo, traži viši pojam i pita se „koje je određenje čoveka po sebi, to jest čoveka ukoliko se on misli samo kao čovek, samo prema pojmu čoveku uopšte; – izolovano i izvan svake zajednice koja nije nužno sadržana u njegovom pojmu“ (Fihte 1979: 140). Podrazumeva se, dakako, da je filozof sa svoje strane i više od čoveka, jer je – misleći ljudskost – više od svih drugih svestan vlastite čovečnosti, svog, takoreći, univerzalnog mesta ljudskosti.⁸ Tako treba razumeti Rusoa (Rousseau) kada kaže da, „kada je u pitanju rasuđivanje o ljudskoj prirodi, pravi filozof nije ni Indijanac, ni Tatarin, niti je iz Ženeve ili Pariza, već je čovek“ (cit. prema Todorov 1994: 57).

Rečeno u tradiciji pojmovnog realizma, biti čovek očito znači biti *flatus vocis* ljudskog bića, nekakav supstrat *ili* suvišak pojedinačnih ljudi, filozofski izum kojim se tobože pokriva čitavo mnoštvo različitih života. Možda na taj način treba čitati Fukoa (Foucault), kada se pita, „da li čovjek zaista postoji? Izgleda paradoksalno i pretpostaviti šta bi [danas – prim. A. Z.] bio i svijet i misao kad čovjek ne bi postojao. To je stoga što smo u tolikoj mjeri zaslijepljeni evidentnošću čovjeka da više nismo sačuvali ni uspomenu na ono, ne tako davno vrijeme kada su postojali: svijet, njegov poredak, ljudska bića, ali ne i čovjek“ (Fuko 1971: 362).

Ne upućujući ni na koga, ili prostom inverzijom, upućujući na svakoga, pojam čoveka jedan je od temeljnih i naizgled temeljno demokratskih pojmova. Međutim, taj pojam je svojim implikacijama, vodio samo beskrajnom odlaganju demokratije.⁹ Danas, čitav niz

⁸ U svom tekstu „Kraj nevinosti“, Džejn Fleks (Jane Flex) ironično primećuje: „I baš kao što je Stvarno temelj Istine, tako i tvrdnje filozofa, kao privilegovanog predstavnika Stvarnog i ispitivača Istine, moraju imati „utemeljujuću“ ulogu za svekoliko „pozitivno znanje“. Odatle potiče i važnost epistemologije u modernoj filozofiji. Epistemologija se javlja kao sredstvo za očišćenje, pojašnjenje i demarkaciju svesti filozofa, za njega samog, za dobrobit drugih filozofa, a, najzad, i za čovečanstvo u celini“ (Fleks, u štampi).

⁹ Podsetimo se, recimo, Kanta. Bilo da piše o transcendentnoj apercepciji ili o kategoričkom imperativu i uopštavanju maksime koja može postati pravilo za delanje svih, taj subjekt o kojem Kant govori, ma koliko često govorio o „čoveku“, nikada nije čovek zapravo. Tek će u njegovim kasnim spisima postati jasno da „najveći broj ljudi (među kojima je ceo lepši pol)“ ne može da uopšti maksimu svog delovanja, a samim tim ostaje nejasno koliko se zaključci o slobodi, izvedeni u *Kritikama*, mogu primeniti na žene (pokazaće se takođe da i Jevreji i sluge u izvesnom smislu nemaju potpuno pravo na naziv čoveka) (v. Šot 2004: 300-1).

onih koji su iz te prazne forme *de facto* bili isključeni – žene, muškarci i žene tamnije puti, Istočnjaci (Orientalci, Azijati, kolonizovani, Treći svet),¹⁰ Jevreji, obespravljeni (sluge i neplaćeni ili loše plaćeni radnici), osobe koje su se opirale zahtevima patrijarhata svojom seksualnom orijentacijom ili praksama, osobe s posebnim potrebama itd.¹¹ – zahtevaju ponovni upis i drugačije tumačenje mogućnosti ovoga pojma.

Da bih razjasnila ovo mesto, samo ću se dotaći teksta *Deklaracije o pravima čoveka i građanina* (1789), koji će kasnije poslužiti kao potka za čitanje pojma čoveka. *Deklaracija* u izvesnom smislu postulira pojam čoveka, preimenovavši stariji pojam prirodnih prava u prava čoveka. Ovaj neporecivo revolucionarni narativni čin proglašava „prirodna, neotuđiva i sveta prava čoveka“, koja se (od sada) moraju uvažavati budući da su *ljudi* „rođeni i ostaju slobodni i jednaki u pravima“ (čl. 1). Shodno liberalnoj maksimi, *Deklaracija* definiše slobodu i ravnopravnost kao u načelu neograničeno sprovođenje vlastitog prirodnog prava, sve dok to ne ugrozi uživanje istog prava *svih* drugih (čl. 4). Granice delovanja – instance u kojima se neograničivo pretvara u ograničeno pravo – kodifikovana su zakonom u čijem zasnivanju učestvuje *svaki* građanin (čl. 6).

Međutim, na šta se zapravo misli, kada se izriču reči *svaki čovek*? Da li su *ljudi i građani* koje proizvodi ovaj „hiperbolični“ tekst odista ljudi, ili se radi samo o jednom određenom delu ljudskog društvenog tela? Jedan od ciljeva ovoga teksta je da pokaže da se pojmovi čoveka i građanina „dopunjuju, nadomeštaju, što znači da oba prekoračuju vlastite domene i, obrnuto, (po istoj logici) da su oba neadekvatna jedan bez drugog“, na šta ukazuje i Etjen Balibar (Etienne Balibar) (cit. prema Gurguris 2004: 59). Pravo glasa, političko pravo koje omogućuje učešće u vlasti i definiše puni građanski status, Francuskinje nisu dobile sve do 1944. godine, a Olimpija de Guž (Olympe de Gouges), koja je 1792. godine napisala *Deklaraciju*

¹⁰ Valja istaći činjenicu da je svaki od ponuđenih naziva evropskog porekla i da, po izvesnom automatizmu, briše razlike koje postoje među entitetima koje označava, „implicitno ojačavajući postojeće ekonomske, kulturne i ideološke hijerarhije“ (v. Mohanti, u štampi).

¹¹ A to „beskonačno *et cetera*... nudi se kao novo polazište za feminističku političku teoretizaciju“ (Butler 2000: 144). Kasnije u tekstu *itd.* se više puta javlja podučeno, budući da verujem da ono zbilja može biti neutemeljeni temelj ne samo feminističke političke teorije, već svake politike koja istovremeno neguje jednakost i singularnost.

o pravima žene i građanke (Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne), pogubljena je godinu dana kasnije, uz obrazloženje da je „zaboravila vrline koje pripadaju njenom polu“ (Marks i de Courtivron 1980: 16).

Uprkos tome što to nije u prvi mah očigledno, nesumnjivo je da žene nisu uključene u pojam „čoveka“, kako ga definiše *Deklaracija o pravima čoveka i građanina*. Čovek je onda, moglo bi se prebrzo zaključiti, muškarac, *svaki* muškarac. No, radi li se zbilja o svakom muškarcu? Godine 1789. Francuska je još uvek bila robovlasnička zemlja.¹² Izlišno je reći da robovi – stanovnici kolonija i doseljenici iz Afrike – nisu imali status „čoveka“, slobodnog bića koje ima pravo na svojinu, budući da su oni sâmi bili svojina, vlasništvo drugoga, koji jeste bio „čovjek“ upravo na temelju vlasništva nad sopstvenom ličnošću (takvu su definiciju nudili upravo oni mislioci, poput Džona Loka [John Locke] i Tomasa Pejna [Thomas Paine], čiji su stavovi imali gotovo neposrednog uticaja na revoluciju XVIII veka). Ta je činjenica možda još razgovetnija u slučaju Sjedinjenih Američkih Država, čija je *Deklaracija o nezavisnosti* (1776) u preambuli takođe isticala da su „svi ljudi rođeni jednaki, da im je tvorac podario izvjesna neotuđiva prava, među kojima je pravo na život, slobodu i traganje za srećom“. Shodno tome, u svom spisu o demokratiji jedan od očeva nacije, Tomas Džeferson (Thomas Jefferson), izriče da „svaka grupa ljudi“ poseduje „pravo da vlada nad sobom. To pravo dobijaju rođenjem, iz ruku prirode“ (cit. prema Pejtmen 2001: 70-1). Uprkos tome, sam je Džeferson do smrti posedovao robove, ne uviđajući očito nikakvu nedoslednost u sopstvenim shvatanjima slobode, odnosno slobodnog „čoveka“.

„I moderno građanstvo (*citizenship*) i moderna nacionalna država u temeljnom smislu zavise ne samo od rodnih isključivanja, već i od isključivanja na osnovu rase. Društveni ugovor nije zasnovan samo na žrtvovanju i potiskivanju žena, nego i svih ‚drugih‘ podređenih, marginalizovanih ili subalternih ljudi – konstitutivnih ‚drugih‘“ (Ferreira i Tavares 1998: 2). Primeri isključenih iz pojma „čoveka“ mogu se navoditi gotovo u nedogled (već spomenuto *et*

¹² Godine 1794. ropstvo se ukida, da bi u doba Napoleona (Napoleon), osam godina kasnije, bilo ponovo ustanovljeno. *Code Noir*, koji tada stupa na snagu, zadržuje svim ljudima tamnije puti da napuste francuske kolonije, kao i bračne zajednice sa belcima (*The African American Registry*). Pozivanje na univerzalnost pojma „čovjek“ često je omogućavalo takvu selektivnu društveno-demografsku politiku.

cetera). Drugo (od „čoveka“ ne treba tražiti samo na drugim kontinentima ili u privatnoj sferi: *homo laborans*, pripadnik niže sfere društva, primera radi, takođe nema potpuno pravo na zvanje čoveka. Le Bon (Le Bon) o tome kaže: „između viših i nižih slojeva jedne populacije postoji isto toliko veliko rastojanje koliko je i između belca i crnca, ili pak između crnca i majmuna“ (cit. prema Todorov: 117-8).

Čitav niz isključenih ljudskih jedinki iz pojma čoveka dovodi u sumnju mogućnost mišljenja čovečanstva koje počiva na toj ideji. Humanistički projekt na ovom mestu puca, pošto u obzir ne uzima život nego apstraktni pojam čoveka: razlaganjem ljudskog i ne-ljudskog (koje se često svodi samo na manje-od-ljudskog), u ime čoveka se često upuštalo u nekažnjivo poništavanje života ljudi koji su označeni kao manje-ljudski.¹³

Na ovom ću mestu takođe samo naznačiti da iz prosvetiteljskog pojma čoveka ne može slediti ideja čovečanstva, jer prava *čoveka* ne mogu biti isto što i *ljudska* prava. Subjekt *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* (1948) jeste „svako“, čovečanstvo u jednoj osobi, bez obzira na „rasu, boju kože, pol, jezik, veroispovest, politička i druga uverenja, nacionalno ili socijalno poreklo, svojinu, rođenje ili neki drugi status“ (čl. 2). To, dakle, više nije beli, imućni, „civilizovani“ muškarac, Evropljanin, stanovnik metropole, hrišćanin, *pater familias*. Identitet između ovog, privilegijama i statusom određenog muškarca, i „čoveka“, koji upravo i jedino na osnovu tih privilegija pretenduje i na status građanina,¹⁴ u XX stoleću prestaje da važi, bar nominalno. Postavlja se, dakle, pitanje šta se to dogodilo da pod

¹³ O humanizmu i njegovim drugim stranama videti radove Done Haravej i neobjavljeni tekst Ivane Ćirković „Holokaust na tanjiru“, koji je odbranjen kao specijalistički rad na Fakultetu političkih nauka. U skladu s tim, dosledno definisan pojam života u sebe bi uključio ne samo splet potencijalno političkih zajednica koje se stvaraju sa *drugim ljudima*, već i sa drugim bićima koja *žive*, kao *živa* ili *artificijelna* stvorenja.

¹⁴ Ova političko-filozofska fikcija nije nova. Ona potiče iz helenskog doba, kada se građanin, međutim, nije mešao sa nekakvom apstraktnom odredbom čoveka. Do tog preklapanja prvi put dolazi u ranoj modernoj političkoj misli, i ono se održava u filozofskoj fikciji sve do izravne proklamacije jedinstva čoveka i građanina. Evo kako o tome piše, recimo, Bodin (Bodin), kada definiše građanina: „Kada glava porodice napusti domaćinstvo nad kojim predsedava, i pridruži se drugim glavama porodice da bi se bavio stvarima koje su od opšteg interesa, on prestaje da bude gospodar, i postaje jednak i blizak ostalima. On ostavlja po strani svoje privatne brige da bi se bavio javnim stvarima. Čineći to, on prestaje da bude gospodar i postaje građanin“ (Bodin 1586: ch. 6).

imenicom „čovjek“ više ne mislimo prazno mesto ljudskosti, koje samo prividno nije ispunjeno sadržajima. Kakvi su to uslovi doveli do preoblikovanja (koje, makar u načelu, nije puko preimenovanje) prava čoveka u ljudska prava? [Pitanje nad pitanjima jeste kako je uopšte moguće da su ljudska prava izumljena tek 1948. godine. Međutim, kako bi svaki odgovor na njega morao biti nepotpun i hipotetičan, ono će ovde ostati zabeleženo samo u formi naznake i zebnje].

Nacija

Po svršetku svetskih ratova, osnovno ljudsko pravo postaje *pravo na život* (1948: čl. 3). Čini se da je činjenica da su dva svetska rata na svim delovima planete odnela 50 000 000 života, sam život učinila nečim što u sebi ima nepobitnu vrednost. Naime, osim kvantiteta koji poražava mišljenje, cifra poništenih života stvorila je svest o mogućnosti stvarne jednakosti svih ljudi: totalne jednakosti života u smrti. Više nije umirao „čovjek“, nisu umirali pojedini muškarci koji su se borili u takozvanim pravednim ratovima, radi jasno postavljenih, ograničenih ciljeva (Hobsbaum 2002: 29). U tom broju sadržani su životi muškarca i žena, siromašnih i bogatih, ljudi svih boja kože, svih orijentacija, svih verskih, moralnih i političkih uverenja. Neograničeni ciljevi svetskih ratova i nehotice su učinili sam pojam ljudskosti neograničivim.¹⁵

Kada se tvrdi da se život prepoznaje kao vrednost, ne implicira se da je Drugim svetskim ratom ustanovljena nekakva nova lestvica vrednog/bezvrednog. Štaviše, u izvesnom bi se smislu moglo reći da je neslućena cifra izgubljenih ljudskih života upravo dokaz bezvrednosti života kao takvog. Novi, teroristički oblici ratovanja čije su žrtve anonimni životi – životi kao simboličke vrednosti – možda još više idu u prilog ovoj tvrdnji. Ono što isticanjem života kao minimalne i istovremeno maksimalne vrednosti želim da naglasim, jeste činjenica da tek od sredine XX stoleća postaje jasno da sloboda, imovina, sigurnost i otpor tlačenju (takozvana prirodna i nezastariva prava) nisu održiva prava, ukoliko se ne postulira

¹⁵ Utoliko predlažem da se „univerzalno“ u *Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima* čita kao u „načelu neograničivo“, a ne kao prazno opšte. Ljudska prava, prema tome, ne zasnivaju se na esencijalizaciji ljudskosti (ili života), već pripadaju svakoj pojedinačnoj osobi i prema njoj se oblikuju, i samo na taj način imaju smisla.

„najelementarnije pravo – pravo da (se) ima neko pravo“ (Dubil 2005: 349). Pravo na pravo jednako je pravu na život.

Moglo bi se takođe tvrditi da je svaki ljudski život stekao inherentno dostojanstvo i jednaka i neotuđiva prava (1948: preambula), tek pošto je ustanovljena *neograničena* potreba za *mirom*. Drugim rečima, *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* ili (u načelu) totalna demokratija postaje moguća tek pošto se pokazalo da parcijalna demokratičnost prava čoveka nije održiva.

Prava čoveka, kako je naznačeno, nisu u neposrednoj vezi sa čovečanstvom: zajednica koja iz njih proilazi je, naizgled paradoksalno, nacija. Sasvim neočekivano i bez daljih razjašnjenja, *Deklaracija o pravima čoveka i građanina* smešta „svu suverenost u naciju“ (čl. 3), zabranjujući svaki autoritet koji ne proizlazi neposredno iz nje. Pored toga što se na taj način fundamentalna prava „čoveka“ izravno *ograničavaju*, pošto se „čovek“ pretvara u Francuza, ova logička nedoslednost vodi zamašnjim istorijskim posledicama po svakog „čoveka“ koji nije Francuz. Naime, kako su se „[i]sta suštinska prava zahtevala... istovremeno i kao neotuđivo nasleđe svih ljudskih bića i kao posebno nasledstvo posebnih nacija... praktični ishod ove kontradikcije bio je da su od tada pa nadalje ljudska prava bila *ojačana i zaštićena* samo kao nacionalna prava“ (Arent 1998: 236-7. podvukla A.Z.).

Najzad, značajno je istaći da izumevanje prava čoveka koincidira sa izumom nacionalizma, koji predstavlja neposrednu posledicu usaglasivosti prava čoveka i nacionalnih prava. Nacionalizam, čiji je ishod stvarni ili uvek potencijalni rat, kao borba za očuvanje imaginarnih granica i imaginarnog ugovora *braće* protiv *stranaca* – što su dva temeljna pojma u ovom radu – predstavlja „logičnu“ posledicu „nelogičnog“ suživota prava čoveka (opšteg) i nacionalnih prava (posebnog). I upravo su posledice nacionalizama – svetski ratovi, pre svega – iznele na videlo nemogućnost opstanka koncepcije slobode i jednakosti zasnovane na pravima čoveka, i nemogućnost demokratije koja je samo parcijalna iako hini univerzalnost. Kodifikovanje univerzalnih ljudskih prava predstavlja odgovor na ovu unutrašnju diskrepanciju u jednakoj meri u kojoj je reakcija na razornost svih tipova nacionalizama.

Iskustva dvadesetog veka, uhvaćena u upečatljivim i lako razumljivim simbolima kao što su „Aušvic“, „Gulag“, „Nanking“,

„Hirošima“ i „polja smrti“, omogućila su da prvi put u istoriji ljudskog roda stanovnici zemaljske kugle postanu pripadnici svetske zajednice“ (Dubil 2005: 348-349).

Ta svetska zajednica jeste čovečanstvo, zajednica stranaca koji su *kao ljudi* bliski, iako ne moraju biti bližnji. A život – svaki život – moguće je misliti kao prag vrednosti uopšte, tek kada ljudska prava prestanu da se određuju kao prava apstraktno definisanog čoveka, kojima se u zbilji isključuje svako ko ne pripada nekoj homogenoj zajednici bliskih koji su ujedno i bližnji.

Qu'est-ce qu'une nation?

Nacija je

„oblik života složeniji od 'zajednice'; simboličniji od 'društva'; konotativniji od 'zemlje'; manje patriotski od *patrie*; retoričniji od državnog razloga; mitološkiji od ideologije; manje homogen od hegemonije; manje usredišten od građanina; kolektivniji od 'subjekta'; psihičkiji od građanstva; hibridniji u artikulaciji kulturnih razlika i identifikacija – roda, rase ili klase – no što bi se moglo predstaviti u bilo kom hijerarhijskom ili binarnom strukturiranju društvenog antagonizma“ (Bhabha 1994b: 292).

Nacija se, dakle, u mišljenju pojavljuje kao nešto „više“ i, istovremeno, „manje od“, kao pojam koji je u sebi na konstitutivan način podeljen viškom, izobiljem značenja, i svojevrsnom lišenošću. Ima li ičega – subjekta – iza tog više/manje, ili je nacija uvek i jedino atribut, uvek sâmo to više/manje? Da li postoji neko ljudsko biće, koje već jeste nešto i pre no što izriče sopstvenu pripadnost naciji, ili nacija prethodi ljudskosti onih koji je reprezentuju? Drugim rečima, u toj igri subjektivacije i atribucije, šta čemu *prethodi* – čovek naciji ili *vice versa*? Najzad, može li se uopšte govoriti o različitim ravnima među kojima se uspostavlja ontološki odnos pre/posle?

Nacija i „čovek“

Umesto da se definiše kao izvorna ili kao moderna kulturna/etnička/politička zajednica, kao uzrok ili kao posledica postojanja (nacionalne) države, kao uslov mogućnosti ili kao proizvod

nacionalizma, naciju ću ovde posmatrati kao entitet koji nužno prati nastanak „čoveka“.¹⁶ Pokušaću da pokažem da nacija utoliko jeste *nova institucija*, pošto je zasnovana istim revolucionarnim gestom kojim se ustanovljuje i prosvetiteljski politički subjekt (čovek koji je građanin). Samu reč „nacija“ koristim ambivalentno – kao atribut i kao imenicu – čime želim da ukažem na njen komplementarni karakter: konstituisanjem parcijalno pripisive ljudskosti, koja se krije iza univerzalne kategorije „čovek“, *istovremeno* – istim gestom – ustanovljuje se i nacija, kao paradoksalni oblik čovečanstva koji proizlazi iz parcijalnih prava čoveka.

Teorijska uobličena nacije i nacionalizma nastoje da potvrde jednu od dve dihotomne teze: da su nacije proizvodne, elementarne strukture koje u organskom smislu utiču na formiranje svojih predstavnika; odnosno da su one novije, proizvedene formacije koje u krajnoj instanci mogu biti zamenjene nekim drugačijim oblikom zajedništva. Ukoliko danas, kada je nacionalna konstelacija iznutra narušena (Arent 1999), i kada se proglašenje *prava na život* javlja kao odraz tog višestrukog urušavanja, pokušavamo da odredimo da li nacija prethodi pojedincu ili je obratno slučaj, mi ili ostajemo zapreteni ovom nepremostivom dihotomijom, ili bivamo nagnani na priznanje da je prostor u kojem se danas misle čovek i nacija proširen i izmenjen.

Nasuprot nekim drugim društveno strukturiranim atributima identiteta¹⁷ – rodu i rasi, pre svih – posredstvom kojih živote tumačimo i smeštamo u prepoznatljive, svedene matrice, nacija se pojavljuje kao promenljivi, te stoga akcidentalni atribut. Uprkos tome što je svet i danas ustrojen prema principu teritorijalno podeljene suverenosti nacionalnih država, i činjenici da čin rođenja na izvesnoj teritoriji u regularnim okolnostima determiniše politički identitet osobe, mogućnost promene sopstvenog građanskog statusa, odnosno preu-

¹⁶ U tom smislu, istržem naciju iz sociološko-političkog i smeštam je u filozofski kontekst. Za izvanredan i veoma pregledan sažetak postojećih teorija nacije i nacionalizma videti Smith (1998). Videti i Anderson (1990), Hobsbaum (1996), Gellner (1997) i Veler (2002).

¹⁷ Reč „identitet“ ovde koristim uz izvesnu dozu opreza. Pristup za koji se opredeljujem kada koristim ovaj višesmisleni termin je multidisciplinarni. Upotreba kakvu provizorno predlažem odnosi se na društveno kodifikovani splet normi i očekivanja, koje nužno (bar delom) reprodukujemo kao društvena bića. Identitet (ili *identiteti*) takođe predstavlja jednu od mnoštva faceta, onu vidljivu, onu što se želi videti, od različitih i ne nužno kompatibilnih učinaka života kako je gore definisan.

zimanja novog političkog identiteta, čini naciju/nacionalnost kontingentnom kategorijom. U doba kada je čovečanstvo zajednica kojoj se može pripadati bez obzira na nacionalnu pripadnost, moguće je tvrditi da je neko čovek pre i bez obzira na to je li, recimo, Francuz. U tom ključu, „nacija“ treba da dopuni nešto što se predstavlja kao po sebi nepotpuno. Ona se javlja kao dodatak koji locira i nadomešta manjak značenja o nečemu (nekome) po pretpostavci nedorečenom. S druge strane, nacija se može postaviti i kao izvor društvenog bića, koji temporalno i ontološki prethodi identitetima svih njenih predstavnika. Nju možemo posmatrati kao uslov subjektivacije, kao izvorni subjekt što tek omogućuje proizvodnju subjekata koji su, samim tim, proizvedeni isključivo kao nacionalni subjekti. Odnosno, da bi neko uopšte bio čovek, mora biti prepoznat kao Francuz.

Na šta se, međutim, sada misli pod pojmom čoveka? Da li taj termin danas znači isto što i u doba proglašenja *Deklaracije o pravima čoveka i građanina*? Da li on poseduje nedvosmisleni, neprekinuti kontinuitet koji svako ljudsko biće, ma koliko drevno, spaja sa onima koji danas na njega polažu pravo, što bi univerzalnost koja je ovom pojmu inherentna trebalo da nalaže? „Prije kraja XVIII vijeka čovjek nije postojao“ [Fuko 1971: 350]), tvrdi Fuko. Uprkos tome što Fuko ne govori o čoveku definisanom kao nosiocu prirodnih prava, već kao o objektu/subjektu predstave/znanja, njegova teza se ovde poklapa sa onim što tvrdim. Za potrebe ovog rada ograničiću se samo na političko poreklo čoveka u XVIII veku, koje lociram u doba revolucija 1776. i 1789. godine (uz uvažavanje njihovih bitnih razlika) i formulacije stavova koji zajedno čine *Deklaraciju o pravima čoveka i građanina*. Pojam čoveka ne može se razlučiti od istorijsko-političkog okvira u kojem stiče legitimitet zajedno s pojmom građanina i – što ću nastojati da pokažem u nastavku teksta – s pojmom nacije.

Na početku XXI veka, pak, upravo usled paradoksalnog udvajanja – igre prethođenja i proishođenja – čoveka i građanina (nacije), sadržaj pojma čoveka bitno se izmenio, u meri u kojoj se izmenila i ideja slobode i jednakosti koja mu je u srži. Tek sada, pod pretpostavkom *ljudskih* prava, ima smisla govoriti o naciji kao o mogućoj dopuni jednom neesencijalnom korpusu identiteta koji su podložni promeni.¹⁸

¹⁸ Član 15. *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* to nedvosmisleno pokazuje: „1). Svako ima pravo na nacionalnost; 2). Niko se ne može arbitrarno lišiti njegove nacionalnosti, niti mu se može uskratiti pravo na promenu nacionalnosti“ (1948).

U doba kada ulazi u široku upotrebu i kada stiže svoje danas uvreženo značenje, pojam čoveka (određen na osnovu slobode i jednakosti) hini univerzalnost i opštu pripisivost. Kao prazna, formalna odredba, „čovek“ je *temelj* svakog naknadnog, sadržinski određenog upisa, iz kojeg se – bez obzira na različite atribute, pripisane ljudskosti – uvek pre svega iščitava ljudskost sama. „Ljudi se rađaju i ostaju *slobodni i jednaki* u pravima“ (1789, čl. 1). Svi koji jesu ljudi jesu slobodni i jednaki u pravima. Naknadni, pridodati sadržaji smetaju čoveka u određene strate i slojeve koji nisu imanentni ljudskosti (prirodnom stanju), već društvu (Ibid.). Odatle, pak, sledi da ljudi, nosioci prirodnih prava koja ih čine jednakima, utemeljuju zajednicu koja će im obezbediti i građanska prava. Ukoliko je ta zajednica nacija, „političko udruživanje služi očuvanju prirodnih i nezastarivih prava čoveka“ (Ibid, čl. 2), odnosno prenošenju jednakosti na razinu građanske egzistencije. Nacija je, prema tome, istorijski prva zajednica koja podrazumeva građansku jednakost na temelju univerzalne pripisivosti ljudskosti svim budućim građanima.¹⁹

Čitan u školskom ključu, opis ugovorne situacije koja se okončava izlaskom iz prirodnog stanja i zasnivanjem – u ovom slučaju – nacije, koja ljudskosti niti nešto dodaje niti oduzima, navodi na zaključak da čovek prethodi naciji kao njen temelj. Međutim, van teorijske apstrakcije prirodnog stanja i nacije kao ugovorne konstrukcije, odnos „prethodjenja“ ne može se uspostaviti. Naime, čovek koji je navodno univerzalna kategorija, nije i univerzalna oznaka, jer zamenica *svaki* (što, po logici univerzalnosti, nužno mora da prati imenicu „čovek“) u trenutku njenog izuma izostaje iz nje. U trenutku rađanja „čoveka“, nisu sva ljudska bića polagala jednako pravo na slobodu i jednakost u pravima, zbog čega im se ime „čoveka“ mora odreći. Ovo inherentno isključivanje, sadržano u tobože univerzalnom pojmu, uzrok je paradoksalnih proishodjenja na osnovu kojih bi se mogla izvesti koincidencija nacije i čovečanstva. Drugim rečima, isključivanje, imanentno kategoriji „čoveka“, sasvim je u skladu sa „ljudskim“ pravima koja su *istovremeno* nacionalna prava.

Prava *čoveka*, prema tome, nisu *ljudska* prava. Iako je njihov osnov u takozvanim prirodnim pravima, prava čoveka već su u svom nastanku bila ograničena na određene ljudske entitete koji više od

¹⁹ „Potlačeno je cjelokupno društvo kad je i samo jedan njegov član potlačen“ (Revolucionarni ustav 1793, čl. 34) (Brunkhorst 2004: 10).

drugih polažu pravo na ljudskost. Potom, uprkos tome što pojam „čoveka“ pretenduje na univerzalnost (čovečnost), prava čoveka, tesno vezana uz prava građanina, ne proizvode „čovečanstvo“, nego male jedinice – nacije – koje povratno definišu značenje prava čoveka. Da su prava „čoveka“ odista bila univerzalna prava svakog čoveka, jedino kolektivno političko telo proizvedeno svrgavanjem *Ancien Régime*-a, moglo je biti čovečanstvo, nekakva transteritorijalna zajednica koja uračunava svaki pojedinačni život svakog pojedinačnog čoveka.²⁰ Najzad, samo je u tom duhu „volja svih“ mogla na brzu ruku postati „opšta volja“ (Ruso 1993): opšta volja, kao izraz nacije, *političkog tela*, a ne svakog pojedinačnog čoveka.

Nacija je, dakle, imanentni proizvod čoveka. Time se, međutim, ne želi reći da nacije – svrhovito ili mehanički – stvaraju ljudi: pojedinci, elite ili mase. Nema sumnje da različite grupe, na različitim lokacijama i u različitim vremenima, podstiču uspostavljanje ili održanje političke formacije koja se naziva *nacionalna država*. Izumevanje sredstava koja su za taj proces neophodna, što se mahom usredsređuju na oblikovanje i diseminaciju jedinstvenog, zajedničkog identiteta (*nacionalnosti, nacionaliteta*),²¹ takođe se mogu pripisati određenim licima ili manjoj ili većoj grupi pojedinaca. To se, najzad, najjasnije vidi u slučaju *nacionalizma* koji predstavlja u manjoj ili većoj meri nasilno sprovođenje ideje nacionalnog jedinstva, što na nužan način potire vrednost života kao takvog. *Nacija je, međutim, ideja, fiktivni pojmovni entitet koji se javlja kao nužni nadomestak pojmu čoveka, iznutra podeljenom partikularnošću i nepotpunošću, koja se prikriva iza nominalne univerzalnosti*

²⁰ Provizorno predlažem pojam transteritorijalnost kao ideju koja u izvesnom smislu korespondira pojmu transnacionalnosti, kako se on koristi danas uz puno uvažavanje smisla ljudskih prava. Transnacionalnost po sebi podrazumeva postojanje nacija i upućuje na neophodnost njihovog prevazilaženja, iako sa sobom nosi breme čitave teorijske povesti nacije. Transteritorijalnost, sa svoje strane, ovde označava utopijsko stanje čovečanstva *pre i bez* izumevanja nacija/„čoveka“.

²¹ U srpskom jeziku reč „nacionalnost“ pokriva različite engleske oblike ovog izraza (*nationality, nationhood, nationness*). *Nationality* se može definisati kao odnos pravnog subjekta i države u kojoj ovo obitava, pri čemu se podrazumeva da je reč o nacionalnoj državi i da se građanski status osobe preklapa sa njenim nacionalnim statusom. *Nationhood* u izvesnom smislu označava istu stvar, iako sufiks *-hood* upućuje na određeno stanje/svoјstvo koje odlikuje trajnost u vremenu, pa bi srpski prevod ove reči mogao biti „nacionalitet“. Reč *nationness* je novijeg porekla (Websterov rečnik je ne poznaje) i označava bivanje nacijom.

i celovitosti. Nedostatak, koji je proizvod temeljne isključivosti pojma čoveka koji hini beskonačnu inkluzivnost, traži komplementarnu strukturu koja će se moći utemeljiti samo ukoliko se zasniva na neprestanom isključivanju.

Čovek – brat

A otac, koji nije brat, nije čovek.

(Derida 2001: 393)

„Ljudi (*hommes/men*) se rađaju i ostaju slobodni i jednaki u pravima“ (1789, čl. 1). Kako se rađaju ovi ljudi/muškarci? Ko po/rađa? Imaju li ti ljudi/muškarci majke ili, još pre, imaju li oca, ili su naprosto rođeni (*nasci*), odjednom, takoreći tetički prisutni? Zašto je ovde – u činu utemeljenja, činu kojem, kao takvom, ništa ne prethodi – uopšte važan čin rođenja ili, preciznije rečeno, zašto je važno istaći činjenicu „rođenosti“?

„Čovek“ nema ni majke ni oca. On nije po/rođen, već oduvek *jeste* u činu rođenja, bez prethodnika, predaka, nasleđa. „Čovek“ nije nastajao, iz loze, iz krvnih srodstava – on nema porodičnog stabla. „Čovek“, dakle, nije sin (a svakako nije kćer). Kao temelj svake politike od svog nastanka, on bi doduše mogao biti otac. Međutim, „čovek“ nije ni otac (a pogotovo ne majka). Rađanje „čoveka“ zapravo okončava eru dece: „prosvećenost je *izlazak čovekov* iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je“, dodaje Kant, „nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vođstva nekog drugog“ (Kant 1974: 43, kurziv A. Z.). Doba dečjeg kukavičluka, doslednog pokoravanja autoritetu nekog višeg razuma, ustupa mesto kuraži i odvažnosti (muškim vrlinama čovečanstva). Prosvećenost, era u kojoj čovek počinje *sam* da koristi sopstveni razum bez pomoći drugog, bez pomoći očeva, era je u kojoj se i politički oslobađa te „čudne vrste tiranskog fantoma, koji se zove očinstvo“ (Lok 2002: 125) – postavši slobodan od drugog i jednak sa njim, upravo po svojoj slobodi od njega.

„[O]činska vlast ili *pravo očinstva* je božansko nepromenljivo pravo suverenosti na osnovu kojeg otac, odnosno princ, ima apsolutnu, arbitrarnu, neograničenu vlast nad životima, slobodama i imetkom svoje dece, odnosno podanika, tako da može da uzme ili otuđi njihov imetak, da ih preda, kastrira ili da postupa s njima kako

mu drago, pošto su ona njegovi robovi, on gospodar i vlasnik svega, a njegova neograničena volja njihov zakon“ (Lok 2002: 127).²² Evropskom „ocu“ je, međutim, već u Lokovo vreme oduzeta pozicija prirodnog (roditeljskog), obogotvorenog autoriteta. Prirodnost, koja se uzimala kao potka argumentacije u korist patrijarhalne vlasti, već tada stiče novo značenje, pošto se sam kontekst prirodnog menja – više, naime, nije prirodna podređenost: od sada je prirodna sloboda. Nešto kasnije, Ruso će tu tezu još ojačati, pretvorivši i samu porodicu („najstariju i jedinu prirodnu zajednicu“ [Ruso 1993: 28]) u proto-političku zajednicu koja, poput svih drugih oblika udruživanja, opstaje isključivo na temelju sporazuma, a ne na temelju tobože prirodne podređenosti glavi porodice.²³

Prema tome, onoga časa kada evropski duh uvaži činjenicu da je „čovjek rođen“ – uspostavljen činom rođenja bez roditelja, rođen bez detinjstva, rođen bez nečega što je bilo „juče“²⁴ – više neće važiti maksima po kojoj je *čovjek rođen slobodan, a svuda je u okovima* (Ibid: 27). Čim se dospe u doba razuma, prirodnost očitstva postaje irelevantna (utoliko da i najstarija prirodna zajednica prestaje da bude sasvim prirodna), pošto je od sada „opšta sloboda posledica čovekove prirode“ (Ibid: 28, kurziv A. Z.). Od tog trenutka, od trenutka kada se inherentna sloboda čoveka prepozna i uvaži kao polazno načelo, postaje neophodno ustanoviti drugačiji vid izgradnje društva: „spona između dva čoveka, koja postepeno zamenjuje one forme uzajamnih

²² Lok svoju prvu raspravu o vladi posvećuje opovrgavanju argumenata ser Roberta Filmera (Robert Filmer), čiji su stavovi belodani u sledećim iskazima: „I odista, ne samo Adam, nego i potonji patrijarsi imali su, na osnovu prava očitstva, kraljevsku vlast nad svojom decom... [a] ova potičinjenost dece izvor je sve kraljevske vlasti po naređenju samoga Boga“ (Filmer 2002: 51).

²³ Ovo Rusou neće, međutim, poslužiti u svrhe potpunog razvrgavanja proklamovanih prirodnih veza kojima se opravdava potčinjavanje unutar porodice, budući da kada govori o porodici, Ruso zapravo govori o ocu i sinu, a ne o svim članovima porodice. Utoliko „sporazum“ o zajedničkom životu ostvaruju dva muškarca u porodici, u jednakoj meri u kojoj ga ostvaruju i u društvu. Iako važi na jednom nivou, stari model porodice bar delimično prestaje da važi na drugom (vid. Pejtmen 2001: pogl. 4).

²⁴ U tekstu „Šta je prosvetćenost?“ Fuko na sledeći način opisuje smisao tog *izlaska*: „*Aufklärung* Kant određuje na gotovo sasvim negativan način, kao *Ausgang*, ‘izlaz’, ‘izlazak’. U drugim svojim tekstovima o istoriji Kant postavlja pitanje o poreklu, odnosno uređuje unutrašnju svrhovitost nekog istorijskog procesa. U tekstu o *Aufklärung*, međutim, pitanje se tiče čiste aktuelnosti. On ne traži razumevanje sadašnjosti počev od celine, odnosno počev od nekog buduće ostvarenja. On traži razliku: koju razliku uvodi danas u odnosu na juče“ (Fuko 1995: 233).

prava i obaveza čije je poreklo u porodici... jeste ugovor“ (Maine cit. prema Pejtmen 2001: 35). Ugovor, fiktivna institucija koja *rađa* čoveka, slobodnog i jednakog, vodi nestanku očeva, nestanku onih koji odlučuju u moje ime. Taj *izlazak* iz okova obeležava dvostruko iščekivanje, jer nestankom očeva nestaju i sinovi. Svaki ugovor od sada sklapa „čovek“, ono po prirodi slobodno i jednako biće.

Postavimo ovde jedno isprazno, istorijski ne/umesno, retoričko pitanje: da li je sada, sada kada je prestalo da bude važno ko *rađa*, svako postao „čovek“, *rođen* i ostao slobodan i jednak u pravima?

Umesto da ovde odgovorim odlučno – da/ne – ovim se pitanjem ponovo vraćamo na (da parafraziram Hajdegerove [Heidegger] reči) pitanje svih pitanja: šta/ko je to/taj „čovek“? Odgovor na ovo pitanje nije više moguće tražiti ispitivanjem ljudske prirode ili ljudskosti ljudskog bića, budući da to ispitivanje, ako se uopšte može sprovesti, mora poći od odgovora na pitanje čija je ljudskost dovoljno ljudska da bi se uklopila u razmatranje nečega tako opšteg što važi u apsolutno svakoj zamislivoj instanci. Ko je čovek (nerođen i nenastao), jeste pitanje. *Ko* je čovek, ukoliko se to ime odnosi na sve, ali ne i na svakog/svaku? Ili, drugim rečima, *šta* je to naizgled univerzalno mesto, ta čista aktualnost koja, iako bi trebalo da bude svako/a/i, nikada zapravo nije svako, nikada u sebi ne uključuje sve svoje potencijalne figure?

U vreme kada čovek postaje subjekt (politike *etc.*) – a taj trenutak traje tokom čitavog XIX stoleća – konstituiše se entitet koji prepoznajemo pod imenom Evropa, a ne entitet koji danas oslovljavamo rečju čovečanstvo (skup svih ljudi, „svi“, svako ko danas polaže pravo na ime čoveka [da li danas svako na to polaže pravo?], neko planetarno „mi“...). Evropa, kao paradoksalno ostvarenje nacija i rasa, usitnjavanja, grupisanja, uvlačenja u sebe i, *istovremeno*, misionarske ekspanzije „civilizacije“ (prisilnog širenja ljudskosti).

Čovek, taj tobože neutralni filozofski izum, u sebi reflektuje ovo cepanje posredstvom dve figure kroz koje se – kao lice i naličje, kao unutra i izvan – pojavljuje: kroz figuru *brata* i figuru *stranca*.

*Čovek Jedan, to znači čovek Brat,
to znači čovek Jednak, to znači čovek Slobodan.*

Igo (Derida 2001: 401)

Ausgang iz prosvćenosti, izlaz iz samoskrivljene nezrelosti, propisuje napuštanje svih poznatih veza: blisko više nije bližnje, od iste loze, od iste krvi. Onaj (čovjek) sa kojim sklapam sporazum, onaj, dakle, koji me čini slobodnim i jednakim, jeste kao i ja rođen niotkuda (neznano ili nevažno otkuda), a njegovo poreklo (njegov otac) u činu udruživanja za mene je irelevantno. Veza koja se među nama stvara – veza koja me konstituiše kao čoveka, koja čoveka rađa – jeste *bratstvo*. Krv postaje simbolička stvar prošlosti: „duhovno bratstvo (je) a-generičko i a-genealoško“ (Derida 2001: 281). Brat sa kojim se sporazum sklapa ne mora biti rođeni/rođak, jer je odsada svaki brat na izvestan način „rođeni“, pošto braća i nastaju jedino u tom činu rođenja kojem ne prethode one koji rađaju.

Zbog čega je sporazumna veza, međutim, baš bratstvo? Brat je još uvek srodnik, iako ne rađa i nije rođen, bar ne onako kako su (se) braća do tada rađala, potčinjena svemoćnom ocu. Zašto je figura koja od sada treba da označi novu vrstu bliskosti među *ljudima*, ipak pozajmljena iz srodničkog registra i zbog čega je – ako obuhvata sve one koji potpadaju pod pojam „čovjeka“ – ona nedvosmisleno muškog roda?²⁵ Na koji način to pravo iznad prava, Mišleovim (Michelet) rečima (Derida 2001: 281), nadilazi svaku doslovnu figuru bratstva?

Budući da je rođen kao brat, čovekova čovečnost se prepoznaje tek pošto čovek postane građanin, jer građanski status imenuje i legitimizuje prirodna prava (prava koja se prepoznaju samo pod pretpostavkom postojanja društva, kao nešto što društvu prethodi). U tom eliptičnom rađanju čoveka *kroz* i *iz* građanina, figura brata ima posredničku ulogu. Mogućnost bivanja bratom čoveku je neophodna da bi postao građanin (da bi stupio u situaciju sporazuma), dok građanin samo kao brat može da ovaploti jednakost prirodnog stanja, pretvorivši je u političku jednakost. „*Fraternité*... se društveno imanentno poima kao ostvarenje političke slobode svih građana. Objektivna svrha građanske upotrebe slobode više se ne sastoji u uspostavljanju jedne bratske zajednice, već je bratstvo sredstvo za proizvodnju jednake političke slobode“ (Brunkhorst 2004: 79).

²⁵ U dijalogu sa Kantom oko njegove odredbe bratstva, Derida kaže: „kako bi govorio o zajednici, odnosno o univerzalnoj jednakosti konačnih bića, (Kant je mogao) da predloži drugu figuru. On je mogao da promeni primere kako bi imenovao neku srodničku vezu. Zbog čega on nije rekao rođak, na primer, ujak, ili šurak, ili tašta, tetka, majka? *Budimo hladnokrvni: zbog čega on nije rekao sestra?*“ (Derida 2001: 395, kurziv A. Z.).

Samo pod pretpostavkom da su ljudi braća, moguće je uspostaviti političko bratstvo – naciju, kao što se samo pod pretpostavkom postojanja nacije koja potvrđuje slobodu i jednakost, stvarajući građane, unazad uspostavlja čovečnost čoveka.

Zajednica braće nikada, međutim, ne može biti čovečanstvo, *jer nije svako brat*. Braća su *samo* oni ljudi koji su istovremeno i građani (ili imaju mogućnost da građani postanu), oni koje nacija reprezentuje kao suvereno političko telo. Ta su braća nerođena, jer nisu potčinjena nekoj posebnoj volji. *Ta* braća (odnosno jedina moguća braća) svoje posebne volje ugovorom pretvaraju u opštu volju, u kojoj „puka posebna volja kao takva ukida samu sebe“ (Kasirer 2003: 324). Utoliko se figura brata teško može razdružiti od *volonté générale*, jer ona odražava duh bratstva, duh sveopšte jednakosti u koju nisu uključeni svi. Opštost opšte volje prikriva činjenicu da postoje i oni ljudi koji ne mogu biti braća, ljudi koji su isključeni iz pojma čoveka, pošto im je pristup bratstvu onemogućen.

Nemoguće je govoriti o opštoj volji ukoliko je subjekt te volje čovečanstvo, odnosno ukoliko se uračunava volja svih i svakoga ponaosob. Dakako, osim ukoliko poput Igoa (Hugo) ne sanjamo o „čovečanstvu kao dovršenoj naciji“,²⁶ u kojoj će (francuska) nacionalna prava braće postati univerzalna „ljudska“ prava. Međutim, kako je „istinsko rođenje“, rođenje braće, „muškost“ („14. jula 1789. odjeknulo je muško doba“) (Derida 2001: 399), može se nagađati da je ta čovečanska nacija nacija sve muške (bele) bratije („Bratski kontinent, takva je budućnost“) (Ibid.). Duh bratstva je francuski (dakle, potencijalno i evropski), muški, a ne duh čovečanstva, osim ukoliko se čovečanstvo ne odnosi na skup neke buduće evropske braće koja pronose civilizujuće geslo svim drugima, unutra i izvan, kojima je ono, po pretpostavci, strano.

„Zašto je opšta volja uvek u pravu i zašto *svi* žele sreću *svakog* od njih, ako ne stoga što nema *nikog* ko pod rečju *svako* ne bi podrazumevao sebe, i ko ne bi mislio na sebe samog glasajući za *sve*?“ (Ruso 1993: 47, kurziv A.Z.). Upotrebom zamenice *svaki*, Ruso bi da nas uveri da je opšta volja izraz svakog građanina, svakog čoveka koji je istovremeno brat. Međutim, uprkos tome što je bratstvo univerzalno, jer svi su „ljudi“, slobodni i jednaki u pravima, braća, ipak

²⁶ „Glavni grad te nacije biće Pariz, a ona se neće zvati Francuska; zvaće se Evropa“ (Derida 2001: 398).

nisu svi ljudi braća (odnosno, nisu svi ljudi „ljudi“), jer nacija nije „unija žene i muškarca“ (de Guž 1791: čl. 3).²⁷ Žene nisu braća, te ako im se i pridaje naziv građanki, on je jednako anegdotski kao i samo ljudsko određenje žene. Govoreći o pseudodemokratiji revolucionarnog ustava, Gijomar (Guyomar) upozorava: „Nazovite ih *su-prugama* ili *kćerima* ili *građanima* (*citoyens*), ali ih nemojte zvati građankama (*citoyennes*). Ili se manite te reči ili joj dajte nekog sadržaja“ (Sledziewski 2000: 47).

Postoje, prema tome, ljudska bića čija je volja isključena iz *volonté générale*, neprimetno, samorazumljivo. To su ona „ljudska bića“ kojima je suština prosvetljenosti, po *opštem* mnjenju, ostala strana – bića koja nisu u stanju da se služe sopstvenim razumom, lenja, uplašena (Kant 1974: 43), te, samim tim, lišena elementarne sposobnosti da delaju, da se uhvate u koštac s političkim – da sklapanju i održavaju sporazume, da se rađaju i ostaju slobodna i jednaka u pravima, pravima koja rađaju bratstvo. Korak do zrelosti, kako kaže Kant, nikome ne pada lako. Međutim, postoje izvesne grupe ljudi kojima on pada teže, te je stoga bez sumnje teško odgovoriti hoće li se one u to ikada upustiti, svojevóljno i bez prisile.

Žena, recimo, „samo da joj nije njenog pola... jeste čovek. I dok je ‚muško samo tu i tamo muško, žensko je uvek žensko‘“ (Ruso cit. prema Coole 1993: 83). Suprotno bratu koji je čovek bez obzira na svoj pol; bratu koji je rođen kao čovek bez obzira na to što neko odista rađa, reprodukujući tako ne samo opipljivu telesnost, nego i mogućnost opstanka različitih veza na kojima društvo počiva (što se u simboličkom registru uzima kao najprihvatljivija i najdugotrajnija zasluga žena), žena svojom sposobnošću rađanja postaje obeležena kao nemogući brat.²⁸ Tokom prvobitnog ugovora – u času *rađanja* –

²⁷ Ovaj stav valja navesti u celini: „Princip sve suverenosti suštinski počiva u naciji, koja nije ništa drugo do unija žene i muškarca; nijedno telo niti ijedan pojedinac ne može imati nikakvog autoriteta koji ne dolazi izričito iz nje (nacije)“. Da su ovako ustanovljeni temelji nacije, pitanje je kakvi bi bili njeni ishodi.

²⁸ „Telo ‚jedinke‘ je vrlo različito od ženskog tela. Telo jedinke je omeđeno čvrstim granicama, dok je telo žene propusno, njegove konture se menjaju, i ono je podložno cikličnim procesima. Sve te razlike sumirane su u prirodnom telesnom procesu rađanja. Fizičko rađanje simbolizuje sve ono što žene sprečava da pristupe izvornom ugovoru i da se transformišu u građanske jedinke koje se drže njegovih uslova“ (Pejtmen 2001: 105). O kontinuitetu te prakse videti stavove Hane Arent o telu i privatnom biću žene u staroj Grčkoj: „Za ‚druge‘, kojima njihova priroda brani da ikada postanu građani, pošto njihov identitet *jeste* njihova telesnost (a to je i kriterijum kojim se

ona je volšebno odsutna. To odsustvo iz rađanja bratstva nije, daka-ko, novo: iako je upravo sposobnost proizvodnje novog života izdvaja iz grupe onih koji su odvajkada gradili politički poredak, uskraćujući ženama svaki pristup sistemu prava, žena se u tom po-retku zapravo nikada ne prepoznaje kao ona koja zbilja rađa.²⁹

Francusko bratstvo slobodnih i jednakih u pravima, prema tome, predstavlja izdanak političkog proširenja hrišćanskog naloga (dakle, potencijalno evropskog) – uprkos svem prosvetiteljskom oprezu prema instituciji religije – o slozi *sinova* Božjih (sinova koji su, oslobođeni oca, postali samo braća) (vid. Derida 2003: 473). Zbog toga ovo politizovano bratstvo sasvim ostaje na tragu ranijih, simboličkih muških rađanja iz kojih su žene isključene upravo na temelju sopstvene moći da daju novi život.³⁰ Svršishodan primer za to je

„[m]uški ritual krštenja – uz posude sa svetom vodicom, kupanje i „muške babice“ – surogat... za ritual rođenja, tokom kojeg muškarci kolektivno kompenzuju svoju nevidljivu ulogu u rođenju deteta, umanjujući značaj žene. U hrišćanskoj tradiciji, krštenje ponavlja čin rođenja kao muški ritual. Prilikom krštenja dete se, štaviše, imenuje – po ocu, ne po majci. Majčini trudovi i kreativna moć (...) umanjeni su, dok se žene javno proglašavaju nepodobnima da ljudsku dušu uvedu u telo Hristovo. U očima hrišćanstva, žene su nepotpune rodilje: dete se mora ponovo roditi i imenovati, i to mora učiniti muškarac“ (McClintock 1995: 29).

određuje mera njihovog varvarstva), nema mogućnosti pregovora o javnoj/privatnoj zapreci“ (Honig, u štampi).

²⁹ Na ovom mestu želim da naglasim da isticanjem ženske reproduktivne sposobnosti ne stajem u odbranu onih feminističkih shvatanja polne razlike koja u mogućnosti rađanja vide suštinu i vrlinu ženskog. Međutim, kako predfeminističko shvatanje žene počiva na oštroj polnoj (prirodnoj) razlici kojom se opravdava svaki oblik podređenosti žena muškarcima, a ženama je uskraćen juridički status pravnog subjekta, ovde nastojim da dekonstruišem upravo tu poziciju koja je ženi nametnuta tradicionalnim diskursima.

³⁰ Videti Irigaray (1974: 23, 74) o muškoj želji za nadomestkom porekla. Stara formula rimskog prava „*Pater semper incertus*“ nalazi svoje opravdanje u mnogim tumačenjima očinstva kao simboličke, društvene institucije. Meri O’Brajen (Mary O’Brien), recimo, tvrdi da je „[m]uškarac-prokreator, na osnovu potrebe da posreduje svoje otuđenje od prokreacije, u suštini muškarac-kreator. To što je kreirao jesu institucionalne forme društvenih odnosa reprodukcije“ (O’Brien cit. prema Pejtmen 2001: 43).

No nije, međutim, samo žena nemogući brat. Privilegija nerođenosti ne oduzima se samo ženama, iako se može tvrditi da svima kojima se oduzima, ona biva oduzeta po ovom modelu. Naime, ima i *muške* bratije koja ne može doseći poziciju brata, a samim tim ostaje lišena i privilegije čovečnosti. Veza koju En Mek Klinton (Anne McClintock) izvodi u svojoj knjizi *Imperijalna koža (Imperial Leather)*, ukazuje na još jednu značajnu dimenziju pojma brata. Braća, rođena ugovorom, postoje samo u jednoj ravni – ravni *javnog evropskog* prostora, prostora koji se u XVIII stoleću doduše još uvek tek načinja, konstruiše i stvara iz raznolikih teritorijalnih sporazuma zasnovanih na pravu rata i sve demokratičnijoj ustanovi vojske. U vreme kada Francuska otkriva bratstvo, a filozofi od Berka (Burke) do Kanta čine čuda da ga predoče kao mogući globalni princip čovečanstva, Evropa je još uvek u prirodnom stanju.³¹ Izumevanjem rase, međutim, naredno, XIX stoleće omogućuje da bratstvo Francuza,³² postane bratstvo svih ljudi. Dakle, svih belaca. „[R]asa je, politički rečeno“, na šta ukazuje Hana Arent, „ne početak već kraj čovečanstva, ne izvor naroda već njihovo propadanje, ne prirodno rođenje čoveka već njegova neprirodna smrt“ (Arent 1999: 162).

I dok je čovek, kao brat, slobodan i jednak u Evropi, van Evrope braće nema (a, samim tim, nema ni čoveka).³³ Dakle, iako se u evropskom, javnom kontekstu odredba čoveka nominalno odriče filijativnih veza, čovek, postavljen u svaki drugi – uvek privatni – kontekst, postaje beli, imućni muškarac, otac porodice, čiji članovi mogu biti evropska žena, deca i služinčad, ali i „porobljeni Afrikanaci, pobijeni ‚Indijanci‘ i Azijati prisiljeni na rad“ (Gilroy 1992: 2). Razlog zašto princip bratstva nije univerzalan, iako se tako predstavlja, treba tražiti upravo u prosvetiteljskom načelu po kojem se *svako* može služiti sopstvenim razumom bez pomoći drugoga. Naime, upravo žene i svi ti drugi muškarci, robovi, životinje i neslobod-

³¹ Videti Hobs (1991: 138) o ratu svih protiv sviju među državama; i Kantov (1974) „Večni mir“.

³² „Ali *bratstvo* je univerzalno samo zato što je, pre svega, *francusko*... Kao suština i kao primer, biti brat znači biti Francuz“. (Derida 2001: 397)

³³ „Sve do velike pobede Japana nad Rusijom 1904. godine, zapadni socijalni i politički teoretičari nisu posmatrali nijedan neevropski narod kao naciju u punom smislu te reči, sa unutrašnjim karakterom, istorijom, problemima, potencijalom za budućnost koji treba da bude primarno polje interesovanje za proučavaoce javne politike, istorije i ljudskog razvoja uopšte“ (Berlin 1994: 371)

ni radnici, nemaju razuma, ili ga bar nemaju dovoljno da se oslobode tiranskog fantoma koji se zove očinstvo. Edvard Said (Edward Said) o tome kaže:

„Evropljanin temeljno razmišlja; njegove su tvrdnje lišene dvosmislenosti... on je po prirodi sumnjičav i zahteva dokaz pre no što prihvati istinu bilo kakvog iskaza; njegova uvežbana inteligencija radi poput nekog mehanizma. Umu Orijeentalca, s druge strane, kao i njegovim piktoresnim ulicama, suštinski nedostaje simetrija... (potomci starih Arabljana) su izvanredno lišeni logičke sposobnosti. Njima čak ni izvođenje onih najočiglednijih zaključaka iz prostih premisa, čiju istinu moraju priznati, često ne polazi za rukom“ (Said 2003: 38).

Ausgang iz prosvেćenosti nikome ne pada lako. Nikome: naimе, nijednom čoveku. Svi oni koji se opiru odredbi ljudskosti, ne mogu – sva je prilika, *a priori* – ni pokušati da načine taj izlaz. Pozivanje na prirodu i ovde igra ključnu ulogu: no, dok se čovek kao brat izdiže iznad puke prirode, postavši prepoznat kao čovek upravo stoga što je građanin, nemoguća braća – nemoguća upravo na temelju *prirodne* (polne, rasne) razlike – ostaju samo prirodno podređena, uprkos tome što u doba bratstva podređenost više nije prirodna. Taj inherentni paradoks prosvеćenosti – *(svi) ljudi su slobodni i jednaki u pravima, osim nekih koji nisu slobodni i jednaki u pravima, dakle, nisu ljudi* – proizvodi dva paralelna narativa, jedan koji počiva na prividu univerzalnosti i drugi koji taj privid strukturno omogućuje.

Budući da braća nemaju sestara, a i bratstvo je bratsko samo utoliko ukoliko je belo, hrišćansko i francusko (potencijalno evropsko), svi drugi ostaju u nišama bratstva, u privatnim sferama u kojima se braća pretvaraju u očeve i gospodare.³⁴ „Od druge polovine XIX veka, predstava prirodne, patrijarhalne porodice, združena sa pseudonaučnim socijalnim darvinizmom, postaje konstitutivni trop kojim se zapanjujući skup kultura uklapa u jedan i jedinstveni, globalni narativ, kojeg uređuju i održavaju Evropljani“ (McClintock 1995: 45).

³⁴ Na tome se, pored ostalog, zasniva i uticajna teza Kerol Pejtmеn (Carol Pejtmеn) o zamени patrijarhalne vlasti očeva jednako patrijarhalnom vlašću braće, koju Pejtmеnova čita ne samo na osnovu klasičnih teorija društvenog ugovora, već i iz Frojdove teorije oceoubistva. O tome više u Pejtmеn (2001: 108-124) i Frojd (1981).

Pojam brata je neophodan onome ko hoće
još da misli... *Čovečanstvo kao Naciju.*

(Derida 2001: 397)

Da bi čovek bio rođen, da bi uopšte mogao postojati (kao slobodan i jednak), morala je, dakle, nastati jedna specifična zajednica braće. Ta zajednica jeste nacija. Međutim, nacija se ne može svesti samo na bratstvo, zbog toga što je upravo postojanje nemoguće braće i ne-braće ono što čoveka čini čovekom, čovekom kao bratom. Da bi se postigla unutrašnja homogenost ove zajednice koja gravitira na granici bliskog i bližnjeg, bio je potreban izvestan zaborav, namerni zaborav svih onih tela stranih telu bratstva. I ništa drugo do izvestan zaborav – zaborav inherentan novonastalom pojmu čoveka (zaboravljanje onoga „pre“, onoga „juče“, i zaborav svih onih koji gravitiraju između unutra i izvan) – ne može objasniti neprestanu proizvodnju stranog/poznatog koje je konstitutivno za nastanak i održanje nacije kao političkog entiteta.

Kada se govori o stranom, treba razlučiti nekoliko preklapajućih dimenzija ovog fenomena: *nepoznatost, isključenost i tuđinskost*. Prvo, u revolucionarnom činu rađanja nacije na delu je od-*stranjivanje* prošlog (ostavljanje prošlosti po *strani*, pretvaranje onoga ranijeg u nešto precrtano, nepoznato, namerno zaboravljeno). Nacija od sada postaje jedini princip ujedinjenja ljudi kao potpunih stranaca, *nerođene* braće kao *političke* braće. No, da bi uopšte bilo političke braće, nužno je postojanje domena nemoguće braće, braće isključene iz procesa rađanja. To konstitutivno strano, strano u samom pojmu „čoveka“, uslov je mogućnosti nacije kao proizvoda „slobodnih i jednakih u pravima“. Džudit Batler (Judith Butler) to izražava na sledeći način: „Ako subjekt postavimo kao unapred datu polaznu tačku politike, to znači da odlažemo pitanje političke konstrukcije i regulacije samog subjekta; jer su, važno je to zapamtiti, subjekti konstituisani isključivanjem, to jest, stvaranjem domena subjekata kojima je oduzet autoritet, pred-subjekata, zazornih figura, čitave populacije zbrisane iz vidnog polja“ (Batler, u štampi). Najzad, poslednji nivo stranog – koji se najčešće dovodi u vezu sa nacijom, odnosno nacionalizmom – tiče se neprestane proizvodnje drugog

čoveka kao stranog brata, ili čoveka koji nikada neće postati brat, iako za njega bratstvo kao takvo nije nemoguće. Taj aspekt stranog neposredna je posledica institucije prava čoveka kao nacionalnih prava.

Kada se građanin, apstraktna politička jedinica koju odlikuju prirodna prava i naknadne dužnosti prema zajednici koju sam konstituiše, *ex nihilo* ustanovljuje kao osnovni politički entitet, raniji oblici pripadnosti (staleški, cehovski, korporativistički) bivaju zbrisani iz vida. Da bi se nacija ustanovila kao entitet koji objedinjuje sve one koji je revolucionarnim činom – takoreći, iz tačke u kojoj istorija tek počinje – utemeljaju, neophodan je zaborav istorije i svih prethodno priznatih veza.³⁵ Time se konstituiše *strano kao nepoznato*. Drugim rečima, iz tog hotimičnog zaborava proističe zajednica koja, bar inicijalno, ne počiva na pripadnosti ovom ili onom identitetu, ovoj ili onoj filijaciji ili lozi, jer situacija ugovora briše važnost porekla i međusobnog poznanstva (roda i prijateljstva) sporazumnih stranaka. Kao opšta volja koja utemeljuje i konzervira naciju, bratstvo se uspostavlja među ljudima, kako je već pokazano, samo u meri u kojoj su oni slobodni i jednaki u pravima, te se utoliko može reći da je bratstvo bratstvo potpunih stranaca. Političkim gestom pretvoriti strance u braću, *učiniti blisko bližnjim*, znači, prema tome, ustanoviti naciju.

A „zašto su milioni ljudi bili spremni da polože svoj život zbog jedne *očito apstraktno zajednice stranaca... zajednice ljudi... koje intimno doživljavamo, iako većinu ne možemo znati*“ (Smith 1998: 75, kurziv A.Z.)? Na koji se način piše istorija bratstva koje ne može biti, jer sa bratstvom stranaca istorija bližnjih tek počinje?

„Već su u prvim fazama revolucije francuski revolucionari širili i politizovali ranije ideje *la nation, la patrie i le citoyen*, izabравši novu francusku zastavu, trobojku, koja je trebalo da zameni stari kraljevski barjak. Tokom ratne krize od 1792. godine, *Estates General* postaje Nacionalni sabor i konvencija, zaklinjalo se novim zakletvama patriji na Marsovom polju, pevane su nove himne, usvojeni su i komemorisani novi heroji rimskog tipa i noviji martiri, velika *journalées* dobila su nove nacionalističke liturgije, lokalni običaji i navike proterani su iz svih delova Francuske, regionalne skupštine i njihovi

³⁵ „Zaborav, a ja bih išao i toliko daleko da kažem istorijska greška, ključan je faktor u stvaranju nacije, zbog čega napredovanje u istorijskim istraživanjima često predstavlja opasnost za princip nacionalnosti“ (Renan 1994: 11)

dijalekti su abolirani, da bi se proširio *la belle langue*, usvojen je novi kalendar, i svi su građani podsticani da se bore i umiru za svoju otadžbinu“ (Smith 1998: 126).

Pored insignia jedinstva (zastava, himna itd.), neposrednih znakova utemeljujućeg nasilja (v. Derida 1995b), stvaranje novih veza, čiji je cilj bio prestrojavanje odnosa stranog i bliskog, u najužoj je vezi sa procesima teritorijalne integracije i integracije stratuma (Elias 1972). Reorganizacija istorije, priče koja *novo* može predstaviti kao nešto što je *oduvek*, iako ga nije bilo „juče“, ključni je aspekt narativnog ujedinjenja nerođenog bratstva sa samim sobom. Ukoliko je prošlost važno formulirati – a to će biti jedan od osnovnih zadataka *nacionalizma* – njeni će počeci biti zamišljeni i konstruisani u duhu bratskih početaka.³⁶ Nacionalna istorija otuda nužno prekraja povesne sadržaje prema svojoj homogenizujućoj matrici, čime strano pretvara u blisko, brišući i potiskujući sve ono što se u ideju bliskog ne može inkorporirati. Stoga je za egzistenciju nacije gotovo jednako bitno ustanoviti stvarne teritorijalne granice, posredstvom kojih nacija živi kao nacionalna država (sa svim insignijama nacionalnosti), *i zaboraviti* da tih granica „juče“ možda nije bilo i da one svakako nisu uspostavljale meru stranog za ljude koji su na njima obitavali.³⁷

Na gotovo jednak način funkcioniše princip integracije stratuma.³⁸ Pored, bez sumnje temeljnog, uspostavljanja klasnog sistema

³⁶ Macini (Mazzini), ideolog italijanske nacije, izražava tu ideju na sledeći način: „[I]storija našeg naroda i naše nacionalnosti, što je jedna i ista stvar, tek treba da se napiše“ (Mazzini 1890, kurziv A.Z.).

³⁷ „Ustupanje neke pokrajine predstavljalo je tada samo prenošenje pokretnih dobara sa jednog vladara na drugog; narodima je najčešće bilo svejedno“ (Renan cit. prema Todorov 1994: 172).

³⁸ Na ovom mestu proširujem Eliasovu tezu, koja – poput većine etabliranih socioloških i (još pre) filozofskih teorija glavnog toka – ispušta iz vida domen takozvanih „pred-subjekata, zazornih figura“ kojima nedostaje pravna subjektivnost ili politički priznato postojanje, ili i jedno i drugo. Elias nudi sledeću definiciju stratifikacije: „Promena u prirodni stratifikacije obično se poima kao pomeranje od stratifikacije različitih staleža koje odlikuju ustanovljene privilegije i prepreke, ka stratifikaciji u formi društvenih klasa čiji su članovi bili jednaki pred zakonom, a nejednaki samo društveno i ekonomski“ (Elias 1972). Treba uzeti u obzir, što je i ključni argument ovoga rada, da stanovnici francuskih kolonija tamnije puti i udate žene (dakle, najveći broj žena) nisu imali status pravnog subjekta. Takođe, iako je on ženama u načelu pripadao (premda su ga gubile udajom [*femme covert*]), i žene i pripadnici radničke klase bili su isključeni iz političkog života (v. Arnaud-Duc 2000: 82, 107). Stratifikacija o kojoj Elias govori – pretvaranje staleški organizovanog društva u

(koji je mušku, belu, hrišćansku bratiju zapravo konstituisao i kao buržoasku braću), u sistemu u kojem su hijerarhije – očinstva – tobože ukinute, uspostavlja se i jedan, takoreći podsistem, strukturni hijerarhijski sistem na osnovu kojeg su sve druge hijerarhije – pa tako i klasična stratifikacija – uopšte moguće. Taj podsistem po svojoj naravi nije, međutim, naknadan bratstvu kao sistem klasa, već je za mišljenje bratstva po sebi konstitutivan. Simbolički zaborav te sfere političkih pred-subjekata (prećutkivanje postojanja domena figura stranih bratstvu, te samim tim, stranih i ljudstvu), od temeljnog je značaja za bratstvo samo. U tome se iscrpljuje značenje *stranog kao isključenog*.

„Ili nijedan pripadnik ljudske vrste nema izvorna prava, ili svi imaju ista prava; onaj ko glasa protiv prava nekog drugog, koji god da je pol, boja kože ili veroispovest te osobe, na taj način odustaje od sopstvenih prava“ (Kondorse cit. prema Sledziewski 2000: 41). Kondorseov (Condorcet) glas u korist pred-subjekata izolovan je, jer govori protiv principa bratstva, a u korist čovečnosti. Bratstvo je, kao opšta volja, u pojmovnom smislu moguće samo pod pretpostavkom nepotpunih građanskih prava, odnosno pseudodemokratije. Nemoćnost *citoyenne* u pojmu *citoyena*³⁹ izvor je značenja nacionalnog političkog prava kojim se ustanovljuje *čovek kao građanin*: upravo je to tačka iz koje se bratstvo konstituiše u zajednicu braće (nacije), a ne u čovečanstvo. Priznanje „izvornih prava“ čitavoj ljudskoj vrsti značilo bi da svaki posednik prirodnih prava mora biti građanin u strogom smislu (budući da su ljudi rođeni i ostaju jednaki u pravima, a cilj sveg političkog udruživanja nije ništa drugo do očuvanje prirodnih i nezastarivih prava čoveka). Odricanje tih prava određenim pripadnicima ljudske vrste, njihovo pretvaranje u nešto što je pojmu čoveka strano eliptičnim zaokretom na isključujući pojam građanina, naciju definiše kao zajednicu braće i stranaca, zajednicu onih koji polažu pravo na zvanje čoveka i onih kojima je to pravo uskraćeno.⁴⁰

klasno društvo – stoga se mora dopuniti ovim ispuštenim slojevima, čije ispuštanje nije nehotično, već je u bitnom smislu povezano sa dosegom i unutrašnjim paradoksom pojma „čoveka“.

³⁹ Što na narativnom nivou odlično opisuje pojava „paralelnog“, udvojenog teksta *Deklaracije* koji čoveka prepoznaje kao muškarca, a prava čoveka i građanina, kao muška prava na političku egzistenciju iz koje su žene isključene (v. de Guž 1791).

⁴⁰ To se možda još plastičnije vidi na primeru crnog muškarca: crni čovek je nemoguć pošto je nemoguć crni Francuz (brat koji je građanin), uprkos tome što se crni muškarci nalaze pod jurisdikcijom francuske republike. U vreme kada piše esej

Postojanje područja isključenih iz domena bratstva omogućuje politički gest kojim se stranci (ljudi lišeni svih političkih i pred-političkih veza) pretvaraju u braću. Pretvoriti strance u ljude, *učiniti ih bliskim, a da pritom ne moraju biti i bližnji*, znači ustanoviti čovečanstvo. Budući da ti bliski u naciji na neki čudnovat način ujedno postaju i bližnji, čitav politički projekt nacionalnog tela, koji služi njenom održanju i jedinstvu, može se označiti kao prepoznavanje i imenovanje svih onih koji su (kao ljudi) potencijalno bliski, ali nipošto ne mogu postati i bližnji. Ta grupacija označava *strano kao tuđe*.

Strano, u sva tri navedena oblika, proizlazi iz same koncepcije „čoveka“ kao apstraktno određene kategorije koja se može pripisati svakome ko je slobodan i jednak u pravima: nema, naime, drugih odredbi koje – bar u pojmovnoj ravni – nekoga čine pristalijim i podobnijim za sporazum. Kao „čovek“ svako je maksimalno stran/poznat drugome čoveku – u tome se najzad i iscrpljuje ideja jednakosti. Međutim, onoga časa kada se potpuni stranci (ljudi) pretvore u braću, postaje jasno da ugovorna situacija ne proizvodi totalnu zajednicu stranaca koji su jedni drugima u apsolutnom smislu poznati (naprosto, kao ljudi), već da princip bratstva odražava isključivanje koje je inherentno samom pojmu „čoveka“. Jer, polažući svu suverenost u naciju, braća nastala ugovorom postaju građani, francuska braća. Uslov mogućnosti *francuske* braće jeste postojanje onih koji su prvobitnim ugovorom isključeni (kao neslobodni i nejednaki u pravima, kao *nemogući* ljudi, te stoga i nemoguća braća) i onih koji bratstvo poznaju (ili ga mogu poznavati), ali su duhu samog francuskog bratstva strani.

Prema tome, budući da duh bratstva što objedinjuje volje slobodnih i jednakih stranaca, od stranaca proizvodi građane, koji se tek time potvrđuju kao ljudi,⁴¹ bratstvo nikada ne može biti bratstvo ljudi

„Činjenica crnosti“, Franc Fanon (Frantz Fanon), akademski obrazovan tamnoputi muškarac, poreklom sa Martinika, bivše francuske kolonije, smešten je u Francuskoj: „Sve što sam želeo jeste da budem čovek među drugim ljudima... Hteo sam da budem čovek i samo čovek. Neki su me poistovećivali sa mojim precima koji su bili odvedeni u ropstvo ili linčovani: to sam odlučio da prihvatim. Na univerzalnoj razumskoj razini razumeo sam ovo unutrašnje srodstvo... U Americi, crnci su segregirani. U Južnoj Americi, crnce bičuju na ulicama, crne štrajkače kose mitraljeskom paljbom. U zapadnoj Africi, crnac je životinja... Gde sebe da klasifikujem?... „Martinikanac, domorodac „naših“ starih kolonija““ (Fanon 1986: 113).

⁴¹ Rusoovim rečima: „Mi zapravo počinjemo da *bivamo* ljudi tek pošto smo *bili* građani“ (cit. prema Todorov 1994: 178; kurziv A.Z.).

(bratstvo koje ukida strano), već postaje malo, parcijalno bratstvo Francuza (Engleza, Nemaca...), koje strano iznova proizvodi i na njemu opstaje. U čovečanstvu ne bi moglo biti stranaca. Čovečanstvo je, bar *in nomine*, zajednica poznatih – zajednica svih ljudi, svakog čoveka. Čovečanstvo je svet u kojem među ljudima nema neprevodivosti, svet u kojem je svaki čovek granični slučaj stranog i bliskog istovremeno, tako da i stranost i bliskost u krajnoj instanci postaju pojmovi bez sadržine. Svet, pak, u kojem je čovek brat zahteva postojanje drugoga koga ne razumemo, koga ne možemo prepoznati kao brata. Svet podeljen nacijama, minijaturnim bratstvima koja održavaju privid čovečanstva, jeste svet za koji su stranci konstitutivni.

Demokratija koja dolazi

Interludijum: lekcije iz istorije

Francuska predstavlja „društvenu hijerarhiju... koja odbacuje lažnu ideju o prirodnoj jednakosti svih ljudi“

Peten (Mazower 1998: 73).

Pošto su prava čoveka ustanovljena kao nacionalna prava, obećanje sadržano u maksimi *sloboda/jednakost* pretvoriće se – sa Drugim svetskim ratom sasvim nedvosmisleno – u vlastito izopačenje. Mišljena kao bratstvo, zasnovano na višestrukom isključivanju, demokratija se ne da izraziti drugačije do kao rusovska *volonté générale* koja, kako zaključuje Karl Šmit (Carl Schmitt), označava jedino jednodušnu homogenost (Šmit 2001: 158). „U demokratiji postoji samo jednakost jednakih i volja onih koji pripadaju jednakima“ (Ibid: 159); a sa ovim i prethodnim iskazom, po Šmitu, potpuno je uskladi-va tvrdnja da „diktatorske i cezarističke metode... mogu biti i neposredna ispoljavanja demokratske supstancije i snage“ (Ibid: 160).

Ustanovljena kao nacionalna prava, prava čoveka mogla su neprotivrečeno opstajati tokom jednovjekovnog procesa institucionalizovanja Evrope kao simboličkog centra sveta – uspostavljanja nacionalnih država na evropskom tlu (što se odnosi kako na nastajanje novih država u XIX i početkom XX veka tako i na pretvaranje postojećih država u nacionalne države), koje je praćeno „malim“ ratovima XIX stoleća i imperijalističkim osvajanjima svih preostalih

delova planete. Prvi svetski rat bio je rat za teritorijalnu prevlast, rat koji je trebalo da odluči koja će *evropska* nacija postati vodeća *sve-tska* nacija, kombinujući u biti neusaglasive nacionalne i imperijalističke težnje (v. Arent 1999: 127 i dalje).⁴² Međutim, kako su prava čoveka mogla opstajati (iako je upitno koliko su zaista i opstajala) na evropskom kontinentu (ili bar nekim njegovim delovima),⁴³ njihovo izravno kršenje u drugim delovima sveta moglo se ignorisati ili pravdati tezom o bremenu belog čoveka (*white man's burden*). Priprema za Drugi svetski rat i rat sâm konačno će obelodaniti paradokse unije nacionalnih prava i prava čoveka, kakvu je nudila nacistička redefinicija ljudskog života, načinjena u svrhe ostvarenja sklada između imperijalističkih i rasnih ciljeva.

Uzme li se u obzir šmitovska opaska o neproblematičnom suživotu demokratije i diktature (čime se *Volk* može neproblematično poistovetiti sa masom kao konceptom masovne demokratije), i ranije izvedena veza između građanina i čoveka u naciji, iz samog zakona postaje izvodljivo izvesti obrazloženje nemačkog *Vernichtungskrieg*a. Član 2. Nirnberškog zakona o pravu građanstva i rasi, usvojenog 1935. godine, izriče: „Građanin Rajha može biti samo onaj ko je nemačke ili srodne krvi i ko svojim ponašanjem pokazuje da je ujedno željan i lično sposoban da lojalno služi nemačkom narodu i Rajhu“.⁴⁴ Svako ko nije građanin, nije čovek. Ideologija nemačkog rasizma i njeno sprovođenje u praksi, služe kao konačni dokaz za ovu tvrdnju. Činjenica da je Nemačka svoje imperijalističke ciljeve u Drugom svetskom ratu preusmerila na evropski prostor, a ne na imperiju koja je „nedge drugde“ što onda opravdava i njeno postojanje i dosledno tlačenje onih koji su se slučajno zatekli na njenom

⁴² Francuzi su „želeli da uključe prekomorske posede u nacionalno telo, tretirajući osvojene narode 'i... kao braću i kao podređene... braću po zajedničkoj francuskoj civilizaciji, a podređene po tome što su učenici francuske prosvetčenosti i sledbenici Francuske kao predvodnice' ... Rezultat ovog smelog poduhvata bila je naročito okrutna eksploatacija prekomorskih poseda u ime nacije. Nasuprot svim teorijama, francuska imperija se zapravo razvila pod parolom nacionalne odbrane i kolonije su smatrane zemljama vojnika koji mogu da stvore *force noire* radi zaštite stanovnika Francuske od nacionalnih neprijatelja“ (Arent 1999: 133).

⁴³ „Godine 1919, liberalne sile su odbacile sugestiju Japana da se u sporazum Društva naroda unese klauzula koja bi afirmisala rasnu jednakost“ (Mazower 1998: 58).

⁴⁴ Da ironija bude veća, ovaj zakon je izglasan 15. septembra, na dan koji je partija proglasila Danom slobode. Videti <http://www.adolfhitler.ws/lib/nsdap/docs/nsdap.html>.

tlu, u kombinaciji sa letalnim posledicama rasističke ideologije i konačnom pobedom savezničkih snaga, trajno će promeniti diskurs o pravima čoveka. Evropski rasizam, izražen bilo kao antinegrizam, bilo kao, u javnosti sve prisutniji, antisemitizam, tolerisan u izvesnoj meri do početka Drugog svetskog rata, po njegovom će okončanju – prvi put – postati deklarativno neprihvatljiv.⁴⁵

Dana 10. decembra 1948. godine usvojena je *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima*, tekst čiji je subjekt *svako* – ne „čovek“, ne muškarac, ne beli muškarac, ne hrišćanin, ne stanovnik metropole ili ove ili one nacije – već naprosto *svako*, svako ko polaže pravo na ljudskost. A ljudskost se od sada ne meri po meri bratstva (ili stranog, koje je samo naličje bratskog), već po meri koju uspostavlja jedna neobična zajednica – zajednica bliskih, koji ne moraju biti i bližnji – naime, čovečanstvo.

Ideja *Univerzalne deklaracije* uspostavlja temelje demokratije koja nije konačno izopačenje same sebe, već je obećanje – obećanje da u *čovečanstvu* za *svaki život*, singularan i utoliko uveć već heterogen, ima mesta, i da je to mesto jednako zajemčeno za svaki život bez razlike. Tako razumem Žaka Deridu kada kaže: „kada govorim o ‚demokratiji koja treba da dođe‘, ja ne mislim na neku buduću demokratiju, na neko novo državno uređenje, na neko novo ustrojstvo nacionalnih država (iako bismo se takvom nečemu mogli nadati), već ukazujem na ovo ‚treba da dođe‘: na obećanje autentične demokratije koja nikada nije otelovljena u onome što nazivamo demokratijom“ (Derida 2003: 475).

Zaključak

Da li je *Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima* (i čitav niz drugih, pravno važećih dokumenata Ujedinjenih nacija) odista stvorila uslove za drugačije mišljenje (i življenje) ljudskog života u zajednici koju sam u ovom tekstu nazivala čovečanstvom; da li bi svet transnacionalnih jedinica ikada mogao postati svet utopijske

⁴⁵ Važno je istaći *deklarativan* status „neprihvatljivosti“, jer po svršetku Drugog svetskog rata evro-američki rasizam dobija samo humaniji lik, iako nipošto ne iščezava. Sistem segregacije koji predstavlja temeljni učinak viševekovnog ropstva crnačke populacije, u Sjedinjenim Američkim Državama održao se sve do sredine šezdesetih godina XX veka.

transteritorijalnosti; najzad, da li demokratija koja je oduvek počivala na izvesnom isključivanju – isključivanju svojstvenom nepotpunoj ideji „čovaka“, kategoriji koja bi trebalo da bude najpotpunija od svih zamislivih kategorija – može postati čovečanska, demokratija koja poštuje singularnost i jednakost istovremeno? Sva ova pitanja moraju ostati otvorena. Njihova je otvorenost nužna ne samo zato što potencijalni odgovor zavisi od budućnosti, od nečega što „nije još“, iako se za to uslovi neprestano stvaraju. Ključni razlog za to je što ona ne polaze od nekih sasvim *novih* premisa, premisa koje smo u stanju da imenujemo zato što su, recimo, proizvod poznog XX i XXI veka. Upravo suprotno: ova pitanja moraju ostati otvorena, zato što su motivi da se ona postave stari koliko i samo mišljenje o političkom.

Bibliografija

- Adorno, Theodor i Horkheimer, Max (1989). *Dijalektika prosvetiteljstva*, prev. Nadežda Čačinović-Puhovski, Svjetlost, Sarajevo.
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer*, prev. D. Heller-Roazen, Stanford University Press.
- Anderson, Benedict (1990). *Nacija: zamišljena zajednica*, prev. Nata Čengić i Nataša Pavlović, Školska knjiga, Zagreb.
- Arendt, Hannah (1991). *Vita Activa*, prev. Višnja Flego i Mirjana Paić-Jurić, August Cesarec, Zagreb.
- Arent, Hana (1999). *Izvori totalitarizma*, prev. Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Feministička 94, Beograd.
- Aristotel (1975). *Politika*, prev. Ljiljana Stanojević-Crepajac, BIGZ, Beograd.
- Arnaud-Duc, Nicole (2000). „The Law’s Contradictions“, transl. Arthur Goldhammer, u *A History of Women in the West IV*: 80–113.
- Balibar, Etjen (2003). *Mi, građani Evrope*, prev. Aljoša Mimica, Beogradski krug, Beograd.
- Balibar, E. and Immanuel Wallerstein (1998). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, London.
- Batler, Džudit (2001). *Tela koja nešto znače*, prev. Slavica Miletić, Samizdat B92, Beograd.
- Batler, Džudit i Džoan Skot, *Feministkinje teoretizuju političko*, prev. Adriana Zaharijević, Centar za ženske studije, Beograd, u štampi.
- Batler, Džudit. „Kontingentni temelji: feminizam i pitanje postmodernizma“, prev. Adriana Zaharijević, u *Feministkinje teoretizuju političko*, u štampi.

- Berlin, Isaija (1994). *Protiv struje: eseji iz istorije ideja*, prev. Radmila Nastić, Zajednica književnika Pančeva, Pančevo.
- Bilefeld, Urlih (1998). *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*, prev. Drinka Gojković, Beograd, Čigoja štampa.
- Bhabha, Homi (1994a). *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.
- Bhabha, Homi (1994b) (ed.). *Nation and Narration*, Routledge, London and New York.
- Bodin, Jean (1586). *Six Books of the Commonwealth*, prev. M. J. Tooley. Stranica The Constitution Society posećena 20. 6. 2005. <http://www.constitution.org/bodin/bodin.htm>
- Brunkhorst, Hauke (2004). *Solidarnost*, prev. Tomislav Medak, Beogradski krug, Beograd i Multimedijalni institut, Zagreb.
- Burckhardt, Jacob (1990). *The Civilization of the Renaissance in Italy*, prev. S. G. C. Middlemore, Penguin Books, London.
- Butler, Judith (2000). *Nevolje s rodom*, prev. Mirjana Paić-Jurinić, Ženska infoteka, Zagreb.
- Coole, Diana (1993). *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*. Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire.
- Ćirković, Ivana. „Holokaust na tanjiru“, specijalistički rad na odeljenju studije roda Fakulteta političkih nauka, odbranjen u julu 2005. Rad je dostupan u biblioteci Centra za ženske studije.
- Declaration of Independence* (1776). Stranica U.S. History. Org. posećena 20. 6. 2005. <http://www.ushistory.org/declaration/document/index.htm>
- Declaration of the Man and of the Citizen* (1789). Stranica Human and Constitutional Rights posećena 20. 6. 2005. <http://www.hrcr.org/docs/french-dec.html>
- Derida, Žak (1995a). *Drugi pravac*, prev. Svetlana Stojanović, Lapis, Beograd.
- Derida, Žak (1995b). *Sila zakona*, prev. Milorad Belančić, Svetovi, Novi Sad.
- Derida, Žak (2001). *Politike prijateljstva*, prev. Ivan Milenković, Beogradski krug, Beograd.
- Derida, Žak (2003). „Politika i prijateljstvo“, prev. Adriana Zaharijević, u *Treći program* 117–118, I–II: 469–486.
- Derida, Žak (2004). „U ratu sa samim sobom“, prev. Marija Kilibarda, u *Geno* 4/5: 169–177.
- Divjak, Slobodan i Ivan Milenković (ur.) (2005), *Moderno čitanje Kanta*, Zavod za udžbenike, Beograd.
- Dubil, Helmut i Gabrijel Mockin (2005). *Manje zlo*, prev. Aleksandra Kostić *et al*, Beogradski krug, Beograd.

- Duhaček, Daša i Obrad Savić, ur. (2002). *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*. Beogradski krug, Ženske studije, Beograd.
- Gelner, Ernest (1997). *Nacije i nacionalizam*, prev. Mašan Bogdanovski, Matica srpska, Novi Sad.
- Gilroy, Paul (1992). *The Black Atlantic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Gouges de, Olympia (1791). *Declaration of the Rights of Woman and Female Citizens*. Stranica posećena 14. 12. 2005. <http://www.pinn.net/~sunshine/book-sum/gouges.html>
- Griffin, Gabriele i Rosi Braidotti (2002): „Whiteness and European Situatedness“ u Gabriele Griffin i Rosi Braidotti (eds.). *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. London, Zed Books, str. 221–36.
- Gurguris, Stasis (2004). *Sanjana nacija*, prev. Dušan Đorđević Mileusnić et al., Beogradski krug, Beograd.
- Elias, Norbert (1972). „Processes of State Formation and Nation Building“ u *Transactions of the 7th World Congress of Sociology 1970, Vol. 3* Sofia: ISA: 274-84. Na stranici univerziteta u Sidneju, posećenoj 29. 6. 2005. <http://www.usyd.edu.au/su/social/elias/state.htm>
- Fanon, Frantz (1986). *Black Skin, White Masks*, prev. Charles Lam Markmann, Pluto Press, London.
- Ferreira, V. i Teresa Tavares (1998). „Introduction: Women and Mobility: Shifting Bonds and Bounds in Europe“, u Ferreira V., Teresa Tavares i Silvia Portugal (eds.). *Shifting Bounds. Women, Mobility and Citizenship in Europe*. Oeiras: Celta Editora, 1–14.
- Fichte, Johan Gottlieb (1806). *To the German Nation* (govor 13). Stranica Modern History Sourcebook posećena 20. 4. 2005. <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1806fichte.html>
- Fihte, Johan Gotlib (1979). *Zatvorena trgovačka država/Pet predavanja o određenju naučnika*, prev. Danilo Basta, Nolit, Beograd.
- Filmer, Robert (2002). „Patriarcha“ u *Dve rasprave o vladi*, prev. Kosta Čavoški, Utopija, Beograd.
- Fleks, Džejn. „Kraj nevinosti“ u prev. Adriana Zaharijević, u *Feministkinje teoretizuju političko*: u štampi.
- Fraisse, Genevieve i Michelle Perrot (eds.) (2000). *A History of Women in the West IV. Emerging Feminism from revolution to World War*, Belknap, Harvard University Press.
- Frojd, Sigmund (1981). *Totem i tabu*, prev. Pavle Milekić, Matica srpska, Novi Sad.
- Fuko, Mišel (1971). *Riječi i stvari*, prev. Branko Jelić, Nolit, Beograd.

- Fuko, Mišel (1995). „Šta je prosvেćenost?“, prev. Ivan Milenković, u *Treći program* 102: 232–244.
- Fuko, Mišel (1998). *Treba braniti društvo*, prev. Pavle Sekeruš, Svetovi, Novi Sad.
- Haravej Dona (2002). „Manifest za kiborge“ u *Uvod u feminističko čitanje slike*, prev. Ivana Spasić, CSU, Beograd.
- Haravej, Dona (2004). *Nalik listu*, prev. Ranko Mastilović, Centar za ženske studije, Beograd.
- Herder von, Johan Gottfried (1784). Excerpts from *Materials for the Philosophy of the History of Mankind*. Stranica Modern History Sourcebook posećena 20. 4. 2005. <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1784herder-mankind.html>
- Hobs, Tomas (1991). *Leviatan*, prev. Milivoje Marković, Gradina, Niš.
- Hobsbaum, Erik (1996). *Nacije i nacionalizam od 1780*, prev. Svetlana Nikolić, Filip Višnjić, Beograd.
- Honig, Boni. „Ka agonističkom feminizmu: Hana Arent i politika identiteta“, prev. Adriana Zaharijević, u *Feministkinje teoretizuju političko*: u štampi.
- Hooks, Bell (1981). *Ain't I a Woman*, South End Press, Boston MA.
- Irigaray, Luce (1974). *Speculum of the Other Woman*, prev. Gillian C. Cill, Ithaca: Cornell University Press.
- Jaspers, Karl (1999). *Pitanje krivice*, prev. Vanja Savić, Samizdat B92, Beograd.
- Kaldor, Meri (2005). *Novi i stari ratovi*, prev. Nada Jaćimović et al., Beogradski krug, Beograd.
- Kant, Imanuel (1974). „Odgovor na pitanje: Šta je prosvеćenost?“ i „Večni mir“, prev. Danilo Basta u *Um i sloboda*, Ideje, Beograd.
- Kasirer, Ernst (2003). *Filozofija prosvetiteljstva*, prev. Danilo Basta, Gutenbergova galaksija, Beograd.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988). *Postmoderno stanje*, prev. Frida Filipović, Bratsvo-Jedinstvo, Novi Sad.
- Lok, Džon (2002). *Dve rasprave o vladi*, prev. Kosta Čavoški, Utopija, Beograd.
- Marks, Elaine i Isabelle de Courtivron (ed.) (1980). *New French Feminisms*, Harvester, The University of Massachusetts Press.
- Mazower, Mark (1998). *Dark Continent: Europe's Twentieth Century*, Vintage Books, New York.
- Mazzini, Joseph (1890). Excerpts from *The Unity of Italy*. Stranica Tamilnation, posećena 18. 12. 2005. <http://www.tamilnation.org/selfdetermination/nation/mazzini.htm>

- McClintock Anne (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, Routledge, New York.
- Mek Klur, Kirsti. „Pitanje utemeljenja: scijentizovana politika, politizovana nauka i feministička kritička praksa“, prev. Adriana Zaharijević, u *Feministkinje teoretizuju političko*: u štampi.
- Mohanti, Čandra. „Pod pogledom zapada. Feminističko učenje i kolonijalni diskursi“, prev. Una Popović, u *III program*, 125–126, I–II, 2005 (u štampi).
- NSDAP – Party Handbook, stranica Adolf Hitler’s Historical Archives, posećena 20. 9. 2005. <http://www.adolfhitler.ws/lib/nsdap/docs/nsdap.html>
- Molnar, Aleksandar (1997). *Narod, nacija, rasa*, Beogradski krug, Beograd.
- Pejtmen, Kerol (2001). *Polni ugovor*, prev. Ranko Mastilović, Feministička 94, Beograd.
- Renan, Ernest (1994). „What is a nation?“, prev. Martin Thom u Bhabha, Homi (ed.). *Nation and Narration*, Routledge, London and New York, str. 8–23.
- Rols, Džon (1998). *Teorija pravde*, prev. Milorad Ivović, Službeni list SRJ, Beograd.
- Ruso, Žan-Žak (1993). *Društveni ugovor*, prev. Tihomir Marković, Filip Višnjić, Beograd.
- Said, Edward W. (2003). *Orientalism*, Penguin Books, London.
- Samardžić, Slobodan (ur.) (2001). *Norma i odluka: Karl Šmit i njegovi kritičari*, prev. Danilo Basta, Filip Višnjić, Beograd.
- Satyendra, Nadesan (2003). „Nations and Nationalism: What is a Nation?“. Stranica Tamil Nation posećena 25. 6. 2005. <http://www.tamilnation.com/nation.html>
- Slavery and the French Revolution*. Stranica HistoryWiz posećena 28. 6. 2005. <http://www.historywiz.com/slavery-frenchrev.htm>
- Sledziewski, Elisabeth G. (2000). „The French Revolution as the Turning Point“, transl. Arthur Goldhammer, u *A History of Women in the West IV*: 33–46.
- Smith, Anthony D. (1998). *Nationalism and Modernism*, Routledge, London and New York.
- Šmit, Karl (2001). „Duhovno-povesni položaj današnjeg parlamentarizma“, prev. Danilo Basta, u *Norma i odluka: Karl Šmit i njegovi kritičari*: 145–203.
- Šot, Robin Mej (2005). „Rod prosvećenosti“, prev. Adriana Zaharijević, u *Moderno čitanje Kanta*: 290–313.
- Todorov, Cvetan (1994). *Mi i drugi*, prev. Branko Jelić et al., XX vek, Beograd.

- Universal Declaration of Human Rights* (1948). Stranica Ujedinjenih nacija posećena 20. 6. 2005. <http://www.un.org/Overview/rights.html>
- Veler, Hans-Ulrich (2002). *Nacionalizam: istorija – forme – posledice*, prev. Tomislav Bekić, Svetovi, Novi Sad.
- Zaharijević, Adriana. „Hobsova politička filozofija“ u *III program*, 127–128, III–IV, 2005 (u štampi).

Adriana Zaharijević

FROM THE RIGHTS OF MAN TO THE HUMAN RIGHTS

Man – Nation – Humanity

Summary

The insistence on the fact that human rights and the rights of man (codified in *The Universal Declaration of Human Rights* and *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, respectively) are not one and the same, which could be deduced from the notion of man common to both terms, is the key thesis of this text. By developing this motive, I try to determine the following: that the notion of man, by definition inclusive and abstractly non-discriminative term, is in fact established on tacit exclusions in the time of its inception (Enlightenment revolutionary era), and it was only upon these exclusions that the term man could have signified “the free and equal”. Although the parallel or simultaneous evolution and implementation of the rights of man and national rights might seem contradictory, I seek to demonstrate that this paradox is only ostensible, arguing that the notion of man is itself limited and exclusionary, and is therefore compatible with the exclusivity which is the *conditio sine qua non* of nation. The consequences of nationalism – World Wars, primarily – proved that the conception of liberty and equality, based on the conception of fraternity of men (white European males), and of partial democracy pretending to be universal, cannot be maintained any further. Codification of universal human rights represents a reaction to this internal discrepancy inasmuch as it is a reaction to the destructiveness of all kinds of nationalisms. The notion of life, developed in this text, corresponds to the fundamental requirement for the right to life (as the first and the most basic of all human rights), which no longer belongs to “man”, but to *everyone*.

Key words: man, mankind, nation, rights, life.